ЕНЦИКЛОПЕДІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

За редакцією Девіда Міллера

Дженет Коулмен Вільяма Коноллі Алана Райана

Дух і Літера

ЕНЦИКЛОПЕДІЯ
ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

СПІЛЬНИЙ ВИДАВНИЧИЙ ПРОЕКТ
ТЕЛЕКАНАЛУ «1+1» ТА ВИДАВНИЦТВА «Дух і Літера»

BLACKWELL ENCYCLOPAEDIA
OF POLITICAL THOUGHT

Edited by
David MILLER

Edvisory editor:
Janet COLEMAN
William CONNOLLY
Alan RYAN

Blackwell publishers
Oxford 2000

ЕНЦИКЛОПЕДІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Переклад з англійської
за редакцією Наталії ЛИСЮК

Редакційна колеґія:
Костянтин СІГОВ
Вадим СКУРАТІВСЬКИЙ
Леонід ФІНБЕРҐ

Дух і Літера
Київ 2000

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Оксфордська «Енциклопедія політичної думки», до написання якої було залучено найкращих фахівців чотирьох континентів, стала однією з найавторитетніших і найпопулярніших європейських енциклопедій сучасності. Вдала ідея її упорядників щодо поєднання в одній книжці філософії історії, історії політичної думки, історії та філософії права, соціальної філософії і політичної соціології робить її корисною і, понад те, необхідною як для дослідників минувшини, так і для пересічних учасників та головних дійових осіб сьогоденного політичного процесу.

З виходом «Енциклопедії політичної думки» українською мовою вітчизняний читач чи не вперше отримує можливість осягнути **систему понять політичних наук.** Найперший рівень цієї системи висвітлено в добірці статей про основоположні категорії політичних наук: владу, громадянське суспільство, законність і далі за алфавітом. В енциклопедії подано визначення цих категорій та необхідні історичні і філософські коментарі до них.

Відповідальні за випуск
Костянтин Сігов та Леонід Фінберґ

Науковий редактор Вадим Скуратівський

Переклад Наталія Лисюк, Сусанна Альошкіна, Інна Підлуська

Літературний редактор Наталія Лисюк
Художник Олександр Ходченко
Комп'ютерна верстка Яна Шевеленко
Підготовка текстів Зінаїда Косицька
У підготовці видання брали участь
студенти Києво-Могилянської академії

Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «ВІДРОДЖЕННЯ»,
а також
«Research Support Scheme»

ЕНЦИКЛОПЕДІЯ
ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ. / Пер. з англ.
— К.: Дух і Літера, 2000. – 472 с.

УДК 32(033)
ISBN 966-7888-00-2

Слово до українського читача

Оксфордська «Енциклопедія політичної думки», до написання якої було залучено найкращих фахівців чотирьох континентів, стала однією з найавторитетніших і найпопулярніших європейських енциклопедій сучасності. Вдала ідея її упорядників щодо поєднання в одній книжці філософії історії, історії політичної думки, історії та філософії права, соціальної філософії і політичної соціології робить її корисною і, понад те, необхідною як для дослідників минувшини, так і для пересічних учасників та головних дійових осіб сьогоденного політичного процесу.

З виходом «Енциклопедії політичної думки» українською мовою вітчизняний читач чи не вперше отримує можливість осягнути **систему понять політичних наук.** Найперший рівень цієї системи висвітлено в добірці статей про основоположні категорії політичних наук: владу, громадянське суспільство, законність і далі за алфавітом. В енциклопедії подано визначення цих категорій та необхідні історичні і філософські коментарі до них.

Особливу увагу в енциклопедії приділено провідним ідеологіям сучасності, що формують політичний простір: лібералізму, націоналізму, націонал-соціалізму, консерватизму, комунізму, соціал-демократії тощо. Кожна із цих ідеологій представлена як певна система цінностей, тут подано стислі довідки про історію їх формування і їх найвиразніших речників, відображено роль цих ідеологій у сучасному світі. Сподіваємося, що український читач належно оцінить ґрунтовність та об'єктивність цих статей, спеціально чи мимоволі порівнюючи їх із працями вітчизняних авторів, яким, мабуть, ще довгенько доведеться позбавлятися тягаря радянськості.

В «Енциклопедії політичної думки» вміщено добірку статей, що висвітлюють процес зародження і розвиток політичних ідей у світі. У ній представлено на суд читача не лише (хоча, зрозуміло, в першу чергу) статті про політичну думку Еллади і Риму, Середніх віків та епохи Відродження, доби Реформації і Нового часу, але й про такі «білі плями» для європейця (а тим паче східноєвропейця), як політичні пріоритети Сходу. Разом із великою кількістю персоналій — статей про видатних політичних мислителів Європи та Америки — цей корпус текстів є чи не найважливішим і для українського читача. Саме це якнайкраще відображає європейське бачення процесу розвитку політичної думки у світі і саме цього нам так бракувало впродовж багатьох десятиліть. Зі свого ж боку, ми теж прагнемо щонайскоріше включити нашу країну в європейський політичний контекст і якщо цей наш переклад знайде відповідний відгук у читачів, то в наступне перевидання енциклопедії ми хотіли би включити і статті про вітчизняних політиків від Драгоманова до Лисяка-Рудницького.

Останніми роками в Україні з'явилося чимало книжок, автори яких роблять спроби осягнути історію та теорію політичного процесу. Вони висловлюють багато слушних ідей, проте за масштабністю тем, за кількістю персоналій і за глибиною осмислення жодна з них (та, мабуть, й усі вони разом) поки що не сягає рівня, запропонованого Оксфордом. Воно й зрозуміло: вітчизняна політична (пострадянська) практика тільки-но народжується, тож вітчизняні дослідники роблять лише свої перші кроки в її осмисленні. Ми сподіваємося на те, що українське видання цієї енциклопедії сприятиме професіоналізації вітчизняних наук про політику, розширюватиме світоглядні обрії наших учених і підноситиме їх на рівень європейського мислення, а найголовніше — допоможе наблизити до нас цінності європейської політичної думки, засвоїти їх як пріоритети цивілізованого співжиття, зміцнить прагнення до розбудови в Україні громадянського суспільства.

Редколегія видавництва «Дух і Літера»

Передмова

Ця *Енциклопедія* стане для дослідників політичної думки (як фахівців, так і аматорів) надійним дороговказом, представивши їм ідеї і доктрини, котрі справляють вплив на сучасний світ; у ній окреслено концепції провідних політичних теоретиків минулого і сьогодення й розглянуто шляхи, якими розвивалося політичне мислення в історії. Ми обмежилися зверненням переважно до західної традиції політичної думки – хоч і включили оглядові статті про китайську, індійську та ісламську політичну думку, які, ми сподіваємося, дозволять читачеві познайомитися з цими незахідними традиціями, однак не претендуємо на докладний їх виклад. Концепції філософів, істориків, правників, економістів і соціологів включалися до книги тільки в тому разі, якщо йшлося про безпосередній вклад у полеміку з приводу політики. Заради того щоб статті про окремих мислителів утримувались у розумних рамках, ми забезпечили їх допоміжним апаратом, указуючи оглядові статті, у яких відображено основні події в процесі розвитку політичної думки (наприклад Давньої Греції чи Відродження) та її провідні течії (наприклад лібералізм, марксизм); менш помітним постатям, про які згадується в таких статтях, присвячено два-три рядки з відповідними посиланнями. Насамкінець, ми не намагалися докладно висвітлити спеціальні дослідження стосовно сучасних політичних інституцій, оскільки про це йтиметься в другому томі цього видання – «Блеквеллівській енциклопедії політичних інституцій».

Висвітлення політичних ідей є певною мірою само по собі політичною діяльністю. Наша політика полягала у відборі найкращих авторів для кожної теми з огляду на їх належність до сфери науки чи політики та у відмові від установлення будь-яких обмежень у виборі кута зору. Ми сподіваємося на те, що наш доробок стане збіркою авторитетних, однак ніяк аж не нудних чи стереотипних статей. Та уважний читач дуже швидко зрозуміє, що мало яким політичним ідеям можна дати просте, прямолінійне визначення; а так само не існує й неспростовного витлумачення творів політичних мислителів. Це незручне становище для тих людей, хто гадає, що на кожне питання існує одна-єдина правильна відповідь. Якщо ж виявиться, що в представлених далі статтях крім подання достатньої інформації нам вдалося передати хоч якусь дещицю уявлення про нескінченність і відкритість політичної думки, ми отримаємо подвійне задоволення.

Девід Міллер

Дженет Коулмен

Вільям Конноллі

Алан Райан

Жовтень 1986 року

Зміст

Від упорядників

1. Важливо забезпечити повноцінне використання системи перехресних посилань. У кожній статті курсивом виділено інші статті, де подається повніша інформація. Звертайтесь також до розділу «Покажчик», де представлено повний список згадок про конкретну тему чи особу.

2. Кожна стаття супроводжується списком літератури, до якого включено сучасні англомовні видання (якщо такі існують) текстів, використаних у даній статті, а також важливі вторинні джерела. Матеріал, з яким варто ознайомитись у першу чергу, позначено кинджалом (†).

3. Якщо в даній статті згадується конкретний текст, у дужках наводиться дата його першої публікації. (Іноді в тих випадках, коли текст залишається неопублікованим упродовж тривалого проміжку часу, наведена дата є датою написання твору.) Після назви текстів, представлених у списку літератури, однак не згаданих у статті, в дужках наводиться вихідна дата (якщо вона відрізняється від дати публікації даного видання).

4. Для зазначення джерела посилань зазвичай наводиться прізвище автора і номер сторінки; повні дані наводяться в списку літератури. Якщо в списку представлено дві чи більше робіт одного автора, то задля уникнення неясності вказується скорочена назва твору.

А

АБСОЛЮТИЗМ. Цей термін нині не має точного значення. Його вживають довільно для означення такого суспільного ладу, за якого влада здійснюється без застосування представницьких інституцій чи конституційних обмежень. Хоча в наш час термін «абсолютизм» часто вживають як синонім тиранії чи деспотизму, однак зазвичай його застосовують для визначення держав раннього Нового часу. В XIX столітті до кола термінів для позначення даної форми правління долучилися слова «бонапартизм» і «цезаризм», а в XX столітті – «тоталітаризм». Усі різновиди суспільного ладу цього типу породили подібні дискусії стосовно того, чи існувало самовладдя або повновладдя в дійсності і чи може воно існувати в принципі (див. також *Деспотизм* і *Тоталітаризм*).

Уперше цей термін з'явився у Франції приблизно в 1796 році, а в Англії та в Німеччині – десь у 1830 році. Як і вислів «просвічений деспотизм», цей неологізм був створений істориками вже після зникнення явища, яке він позначає. Протягом XIX століття цей термін здебільшого вживали в негативному значенні. Нині його використовують історики політології і науковці, які займаються вивченням процесу виникнення держав у XVI–XVIII століттях. З одного боку, абсолютизм розглядають у ході дискусій з проблем владних повноважень, конституціоналізму, прав, боротьби і власності, а з іншого – він фігурує в історіографічних суперечках істориків немарксистського та марксистського спрямування стосовно датування, функцій і класової чи соціальної основи періоду, що його називають добою абсолютизму (1648–1789). Дехто з істориків немарксистського спрямування вважає абсолютизм спірним поняттям, для означення якого краще пасує термін «абсолютна монархія».

Історики політичної і правової думки більш виважено підходять до обох дискусій, приводом до яких стали більш централізовані і досконалі монархії та теорії, до яких звертаються для їх схвалення чи критики. Сутність питання полягає в термінології, яку вживали теоретики раннього Нового часу, а також в обсязі реальної необмеженої влади при функціонуванні тих суспільних ладів, які вони описували. Найвидатнішими прибічниками абсолютизму серед політичних теоретиків були *Боден* і Боссюе у Франції, *Гоббс* та *Філмер* в Англії. Обговорюючи деякі спірні поняття, які використовували і використовують у дослідженнях щодо їхньої творчості, Дейлі запропонував, щоб науковці розглянули наступні питання щодо вживання слів «абсолютний» та «абсолютизм» у політичному словнику XVII століття:

> «Що має на увазі той, хто його вживає? У якому проміжку століття він творить? До якої партії чи групи він належить? <...> [Чи він каже,] що король не має жодної переваги? Чи що він не обирається? Чи що йому не можна чинити опору? Чи застосовує він слово «абсолютний» лише з огляду на спроможність короля захопити трон, чи з огляду на обсяг владних повноважень, який надає йому цей трон? Це стосується окремого законного права чи форми правління? Чи це означає право монарха підвищувати податки і встановлювати закони без погодження?» (p. 249–250).

Найвидатнішим теоретиком доктрини *владних повноважень* був Жан Боден. Тогочасне безладдя у Франції змусило його усвідомити необхідність концентрації влади в централізованій державі. Політична і соціальна стабільність, вважав він, вимагає наявності в кожній країні верховного або суверенного органу влади, необмеженого у своїх повноваженнях і постійного у своєму владному курсі. Згідно з теорією Бодена верховна влада не означає необмеженої влади над підданими та їхньою власністю. Суверен підкоряється обмеженням, пов'язаним із природним та основним звичаєвим правом (наприклад, згодою на оподаткування). Але ні природне, ані звичаєве право не може нав'язуватися суспільством; за законом, суверену не можна чинити опору або усувати його від влади. Владні повноваження є абсолютними і неподільними. Або влада глави незалежної держави є абсолютною, або ж він підкоряється якійсь іншій силі (наприклад зборам), яка в такому разі і є сувереном.

Теорія абсолютизму у викладі єпископа Боссюе, сучасника Людовика XIV, була більш теологічною. Боссюе сполучив традиційні біблійні і метафоричні настанови з новітніми правовими і гоббсівськими положеннями. Звертаючись до традиційного французького способу мислення, Боссюе розглядав короля як особу, поставлену Богом для задоволення суспільних потреб і для захисту простолюду від місцевих свавільних володарів. Виконання таких функцій потребує встановлення сильної центральної влади. Боссюе стояв на тому, що король у державі посідає таке ж місце, як Бог у всесвіті. Він включив до своєї теорії гоббсівське положення, стверджуючи, що кожен у

державі отримує захист, якщо відмовляється від своїх особистих прав на користь свого суверена. Монархія, як і Бог, є водночас і установчою і директивною; вона єдина може захистити людей від анархії. Боссює розширив моральні вимоги до короля: він повинен правити доброчесно і безкорисливо, дотримуватися встановленого закону і пам'ятати, що його судитиме Бог.

Хоча в англійській мові слово «абсолютизм» було новотвором XIX століття, про термін «абсолютний» гаряче сперечалися ще в політичних і правових диспутах XVI–XVII століття, які торкалися проблем абсолютної монархії. В Англії часів правління Тюдорів сер Томас Сміт уживав слово «абсолютний» як у негативному, так і в позитивному значенні. Він звинувачував Людовика XI в тому, що той перетворив Францію із «законослухняного і впорядкованого королівства» на «абсолютну і тиранічну владу та лад». Саме Сміт гордовито приписав парламенту «найвищу й абсолютну владу в королівстві Англія» (див. Daly, pp. 228–229).

Двозначність у вживанні терміна «абсолютний» у політичній сфері за доби Тюдорів спричинилася в XVII столітті до гострих сутичок у ході громадянської війни й опісля неї. Парламентаристи ототожнювали абсолютну владу з тиранією або ж із східним деспотизмом. Вони відмовлялися навіть припускати, що король має якесь абсолютне право на упокорення. Семюель Резерфорд писав, що «абсолютна необмежена монархія... є найгіршою формою правління» (див. Daly, p. 237).

Хоча мислителі-роялісти доби громадянської війни доходили згоди щодо повноважень короля, не всі вони вважали їх абсолютними. Ті, хто відстоював той погляд, що Англія є монархією, влада в якій обмежується законом, заперечували наявність у короля абсолютної влади на видання законів «своєю волею і на своє бажання». Навіть Генрі Ферн, який виступав за всеосяжну і пасивну покору, відкидав думку про те, що абсолютну монархію зумовлює відсутність опору: «Владу монарха робить абсолютною не відмова від опору, а відмова від права обмежувати його волю». Інші теоретики-роялісти, що працювали після Реставрації, доводили, що влада короля є абсолютною у тому сенсі, що її не можна обмежити законом. Найвидатнішими теоретиками, які стверджували, що влада короля є й абсолютною, і свавільною, були Гоббс та Філмер; обидва вони приміряли до Англії теорію верховної влади Бодена. Гоббс наділяв «абсолютного правителя» – короля або ж законодавчий орган (асамблею) – винятковою, необмеженою і надзвичайною владою. Він також намагався спростувати те, що між обмеженою і абсолютною монархією існують відмінності, заперечуючи проти того, що тиранія може означати щось більше, ніж ненависну йому монархію. Гоббсову теорію владних повноважень поділяв і сер Роберт Філмер, який чи не єдиний серед роялістів продовжував розглядати монархію як свавілля в тому сенсі, що король може робити все, що йому заманеться. Це виходило і за рамки заперечення того, що на суверена можна накласти якісь правові обмеження, і за рамки позитивного твердження про те, що король може здійснювати владу, яка йому належить. Як і Гоббс, Філмер відкидав думку про те, що термін «ти-ранія» має якесь інше значення. Він також вважав, що влада короля подібна до влади батька, оскільки і та, й інша є природними і дарованими Богом.

Такі погляди дали вігам підстави для критики Філмера. Локк критикував Філмерове ототожнення абсолютизму зі свавільною монархією як несумісне з поняттям громадянського суспільства і непридатне як форма суспільного устрою. Таке правління, поширене серед східних народів, наприклад у Туреччині, було деспотичним. Англійці не могли сприйняти поглядів Філмера, що їх Локк викладав таким робом: «Божественне незмінне Право Верховенства, за яким Батько або Принц крові має Абсолютну, Довільну, Необмежену і Необмежувану Владу над Життям, Свободами та Майном своїх Дітей і Підданих, за допомогою якої він може забрати чи відчужити їхнє Майно, продати, оскопити чи використати їх Особи так, як йому заманеться, оскільки всі вони є його Рабами, а він – Паном і Власником усього, і його безмежна Воля є Законом для них» (Locke, «First treatise», § 9).

Після 1689 року термін «абсолютна влада» став втрачати для Англії своє практичне, політичне значення. Однак це не стосується Північної Америки, де він, прирівняний до термінів «абсолютна тиранія» та «абсолютний деспотизм», з'явився в Декларації незалежності.

Сьогодні поняття абсолютизму є переважно предметом суперечок для істориків. Марксисти продовжують шукати класову основу абсолютистських держав. Історики немарксистського спрямування дійшли згоди стосовно того, що абсолютним монархіям Європи так і не вдалося задля ефективного здійснення своєї влади звільнитися від обмежень, установлених традиційною практикою, наявним розкладом соціальних сил і законами та інституціями, успадкованими з минулого (див. Durand та Vierhaus). Ніде не вдалося домогтися повної свободи дій, навіть у Франції за часів Людовика XIV, правління якого часто представляють як взірець або уособлення абсолютизму. Попри те, що політичні теоретики, як ніколи до того, стали возвеличувати абсолютну верховну владу, ті самі старі порядки і прошарки, які вже втратили свою владу, успішно запобігали перемозі абсолютизму. Залишається лише пояснити, яку ж роль у досягненні такого результату відіграли ті теоретики, які критикували політичну теорію абсолютизму чи шукали їй якусь альтернативу.

MR

Література

Bodin, J.: *The Six Books of a Commonweal* (1576), trans. R. Knolles, ed. K.D. McRae. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

†Daly, J.: The idea of absolute monarchy in seventeenth-century England. *Historical Journal* 21 (1978) 2250.
†Durand, G.: What is absolutism? In *Louis XIV and Absolutism*, ed. R. Hutton. Columbus, Ohio: Columbia University Press, 1976.
Filmer, R.: *Patriarcha and other political works* (1647–52), ed. and intro. P. Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.
†Franldin, J.: *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory in France.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
Hobbes,T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Keohane, N.: *Philosophy of the State in France.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
Locke,J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965, Rowen, H.H.: Louis XIV and absolutism. In *Louis XIV and the Craft of Rulership,* ed. J.C. Rule, Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1969.
†Vierhaus, R.: Absolutism. In *Marxism, Communism and Western Society,* vol. I. New York: Herder & Herder, 1972.

АВГУСТИН ГІППОНСЬКИЙ (354–430) – єпископ і теолог. Народившись на теренах нинішнього Алжиру, Августин навчався класичної латинської риторики спочатку в Північній Африці, а потім у Римі, де став викладачем риторики. Після зустрічі з ученим-класиком з Мілана Амброзієм Августин перестав цікавитися речами, які його захоплювали раніше, і кинувся вивчати дуалістичну релігію – маніхейство. Вивчав він і неоплатонівську філософію в її латинських перекладах і зрештою зазнав бурхливих переживань у зв'язку з наверненням до християнства (386).

На початку четвертого століття імператор Костянтин став християнином і до 380-х років християнство утвердилось у Римі як офіційна релігія. Не тільки покладення краю переслідуванням християн, але й навернення до християнства цілої імперії означало, що тепер, як вважалося, Божа воля вкоренилась у суспільне осердя прийняття рішень на рівні держави, у справу державної підтримки розвитку інституалізованої церкви. Церква, а особливо в Північній Африці (куди Августин повернувся і де він мав стати єпископом Гіппонським), мала відчувати себе дедалі більше причетною до законотворчої і політичної діяльності. Завдяки своїм численним теологічним працям Августин став одним з провідних архітекторів латинської християнської політичної теорії римської цивілізації, що прямувала до свого занепаду. В 410 році «вічне» місто Рим було захоплене варварами-готами на чолі з Аларіхом, і тоді ж Августин почав писати свою працю «Про град Божий» (413–425). У ній він дає відсіч ворожим нападкам на християнство, яке звинувачували в тому, що Рим упав через його байдужість до справи виживання держави. В окремих розділах Августин розвинув свої найвагоміші доктрини: вчення про історію, про милість і призначення, про добру волю, про істинну республіку, про обов'язки християн стосовно держави, про справедливу війну, про ставлення офіційної церкви до світської держави, про стосунки між християнами, які є мешканцями града Господнього на землі, та тими людьми, які є мешканцями людського міста. Тема двох градів, Божого й людського, надихала політичну теорію впродовж 800 наступних років Середньовіччя, як і пізніше (див. *Церква і держава*). Плодовитий автор і незрівнянний промовець, Августин створив свій град Божий як підсумок, у якому всі гілки його політичної теорії були представлені в енциклопедичній площині, охопивши неоплатонівську філософію, християнську доктрину, біблійну історію та приклади розв'язання проблем церкви і держави із сучасного йому життя доби напередодні падіння Риму.

Августин доводив, що людська правда і неправда лежать поза межами історії. Людську історію можна представити як синусоїду добрих і поганих подій, остаточне значення яких незбагненне для людини, однак сплановане Богом. За плином зовнішніх історичних подій криється драма гріха і покути, яка буде розв'язана тільки поза межами історичного часу. Як наслідок, жодна земна держава не може гарантувати вічну безпеку від внутрішніх і зовнішніх нападів. Класичні політичні традиції Греції та Риму були хибними і зарозумілими, оскільки доводили те, що реалізація людини можлива лише за умови отримання статусу громадянина раціональної і справедливої держави. Це недосяжна мета. Попри це Августин вірив, що дії уряду наперед визначені Господом, однак усе ж людська історія є не чим іншим як переліком згубних війн у намаганнях зберегти короткочасний мир. Класична традиційна віра в раціональність людини та в її здатність розумно й справедливо управляти собою є наївною. Через Адамів гріх людина завжди стає жертвою ірраціональної самозакоханості, браку знань про себе і невміння контролювати себе. Державний устрій установлюється з Божого дозволу для того, щоб зберігати відносний мир у всьому світі, а не для того, щоб бути засобом самореалізації людини. Насправді уряди могли б існувати і не спираючись на принцип справедливості, але тоді б їх слід було вважати всього лише великомасштабними зграями злочинців, котрі зберігають мир завдяки деспотичному пануванню та насильству. В досконалій християнській державі належне піклування про справедливість має охоплювати і Господа, але навіть така держава ніколи не зможе стати істинною людською домівкою.

Августин не відстоював ідею встановлення теократії в усьому світі. Натомість він описував священну роль духовенства, котре працє пліч-о-пліч з досконалою державою заради того, щоб протидіяти тому, що розглядається як зіпсута людська природа, зіпсута настільки, що можна облишити будь-які сподівання на раціональне самовдосконалення. Августин доводив, що вся людська раса впадає в Адамів гріх і передання цього гріха зумовлюється хтивим сексуальним потягом. Через це людина не здатна на жоден акт чистої доброї волі. Хоча люди є від природи суспільними істотами, вони несуть особисту відповідальність за свій неправильний вибір; та якщо вони роблять правильний вибір, їм це вдається тільки завдяки Божій допомозі і Його незаслуженій милості. Згідно з критерія-

ми суворої справедливості всіх людей було б відправлено до пекла. Але віра в Боже милосердя дозволила Августину тлумачити Біблію як книгу, яка вказує, що невелика кількість душ була обрана Господом для спасіння через незбагненний закон призначення, вищий від будь-яких чеснот чи вчинків, що їх може мати або робити історична людина. Августин відшліфовував свою концепцію милості в полеміці з ченцем Пелагієм. Його вчення про добру волю дало поштовх до подальшого осмислення цього питання. Хоча Господь знав заздалегідь про майбутнє падіння Сатани, спричинене пихою останнього, та про гріх Адама, скоєний ним через непослух, їхня індивідуальна свобода в прийнятті цих згубних рішень не була реалізацією Божого знання, тобто Адамів гріх був не визначений наперед, а тільки знаний заздалегідь Господом. Моральне зло в світі – це свідоме рішення не підкорятися добрій волі. Але неконтрольовані імпульси пихи та хтивості будуть завжди зраджувати людську історію й людське суспільство. Таким чином, існування уряду, навіть деспотичного, милості якого нема чого прохати, і випробовування всіма нещастями є заслуженими.

Органи управління встановлені Богом як засіб для підтримання порядку і миру в суспільстві. Вивчаючи *Цицеронову* республіканську теорію врядування, Августин стверджував, що справедливий суспільний лад має згуртовувати множину розумних людей, об'єднану більшою мірою спільною любов'ю до Бога, аніж до матеріального добробуту соціального плану. Цицеронів Рим об'єднував людей радше матеріально, аніж духовно. Тому для Августина істинна держава – це істинна церква, однак їхня єдність може бути досягнута тільки поза рамками історії. В істинній офіційній церкві є і зерно, і полова. Жоден досконалий суспільний лад або церква не існували і не існуватимуть у часі. Ми не маємо церковного визначення держави, яке б означало запровадження теологічної ієрархії в контролюванні суспільної моралі. Однак Августин і справді доводить, що світська держава – це моральна сутність і такі держави можуть вибирати, чинити їм те, що з погляду моралі є правильним, чи те, що є з цього погляду хибним; оскільки існуючі держави завжди включатимуть у себе зло й егоїстичні прагнення, держава мусить втручатися як суспільний кат. Ті християни, хто покликаний отримати світську владу, на ділі повинні брати на себе відповідальність за підтримання порядку і громадянського миру, щонайменш усвідомлюючи, що їхнє знання про будь-яку справу може бути хибним і що вони теж можуть приймати рішення на основі трагічно помилкової оцінки ситуації. Не стаючи на захист християнського пацифізму, Августин натомість обстоює те, що християни мають обов'язки перед сус-пільством; вони повинні служити справі народного блага і можуть ставати до бою у *справедливій війні*. Оскільки громадянське суспільство може бути викривленим недобрими невіруючими людьми, тільки держава здатна прийняти справедливе рішення щодо того, вести війну чи ні, вважаючи своїм неухильним обов'язком боротися проти ще більшої несправедливості з боку противників. Августин не піддає осуду оборону, однак не варто думати, що він схвалює потяг до помсти. Справедливу війну ведуть для забезпечення справедливого миру, проте жодна земна держава не є цілковито справедливою, отже, для реалізації християнської утопії в історії немає жодної можливості.

Праця «Про град Божий» починається з апологетичного захисту християнства, а водночас із спростування того, що Аларих повалив Римську імперію через те, що Рим забув свої поганські корені. Учення про суспільство і про історію викладається в праці через оповідь про походження града Божого і міста людського. У книгах XV–XVIII Августин простежує походження двох градів, а в книгах XIX–XXII – зіставляє кінець цих двох градів у вічності. Багато його описів народились у результаті суперечок з єретичною сектою донатистів з Північної Африки.

Августин відрізняє цінності наперед визначеного Богом суспільного та природного життя людини від цінностей суспільного життя Риму, світова слава та бундючний патріотизм якого підносять любов до себе вище за любов до інших. Падіння Риму не було найглибшою кризою в історії, справжні кризи людства сталися в Едемі та Голгофі. З часів гріхопадіння в історії завжди існували два гради, які різнилися між собою своєю відданістю різним сутностям: одне – собі, друге – Господу. Один град служить непокірним ангелам, другий – вірний Богові. Ці гради нерозривно поєднані в історії. Пошук миру і загального добробуту в штучно заснованому місті уособлює для Августина по шук усіх цивілізацій. Але в ньому завжди присутня напруга між Каїном, засновником міста, та Авелем, його тимчасовим мешканцем; котрий чекає на громадянство поза історією. Усі люди завжди хотіли жити в мирі, розв'язувати проблеми і залагоджувати конфлікти в суспільному житті, проте жителі людського міста вважають достатніми земний політичний мир і матеріальний добробут. Однак це місто є тимчасовим. Деякі люди знають, що їхній справжній дім – на небесах і що в людському місті вони є мандрівниками. Вони живуть за земними звичаями, займаються пересічними справами, служать державі, коли це потрібно, та все ж зрештою вони радше використовують світ, аніж люблять його. Грати свої ролі їх зобов'язує Богом установлений уряд, проте вони усвідомлюють, що їхнє остаточне громадянство в Божому граді поза межами історії дається милістю Божою і що його ніколи не можна заслужити земною працею. Оскільки люди не впевнені в тому, що стануть громадянами трансцендентного града Господнього, то й істинна церква ніколи не зможе виникнути в узгодженому земному суспільстві. Два гради розвиваються впереміш єдино в рамках історії, та питання про громадянство у вічному граді буде вирішено тільки на Страшному Суді. Войовнича церква в історії убезпечена від загибелі не більше, ніж сама світська держава; вона виконує священні функції по-

давача милості, без якої люди не можуть зробити нічого доброго. Хрещення і причастя не гарантують спасіння, але вони є умовами sine qua non, оскільки єретичне й поганське відлучає від трансцендентної надії. Священна церква, за Августином, попри її помилки має бути всесвітньою. Але Божий град не є зримою церквою. Це невидима, незбагненна співдружність святих, які після кінця історії будуть об'єднані в тіло обранця. Однак видима церква повинна служити невидимій вона має бути всесвітньою, універсальною і мусить протистояти елітарним, сепаратистським і націоналістичним тенденціям. За доби Середньовіччя ця ідея була схвально сприйнята папськими богословами, які мали на меті інституціонально конкретизувати (причому на міжнародному рівні) дещо потойбічну Августинову виразність.

Універсальна мова Августина пізніше стала рушійною силою розвитку вчення про церкву як досконале суспільство з необхідними для кожної самодостатньої спільноти рисами, включаючи власність та управління. Наполягаючи на тій тезі, що немає спасіння поза церквою, Августин спричинився до розвитку середньовічної папської монархії. Позаяк на латинському Заході церква стала для варварів-завойовників символом і джерелом римської культури та організації, вже в п'ятому столітті вона перебрала на себе всю повноту влади, що згодом розвинулось у середньовічну ідеологію сильного папства – центрального поняття політичних суперечок XIII–XIV століть з приводу відповідного землеволодіння (dominium) та сфер юрисдикції церкви і держави (див. *Середньовічна політична думка*). Хоч Августин і не вважав, що світська і духовна влада мусять бути чітко скоординовані для того, щоб керувати людьми, його висловлювання були витлумачені в такому сенсі, щоб виправдати теорію двох мечів для управління світом – меча духовного і меча тимчасового, меча папи і меча імператора. Так само сумнівним є й те, що він намагався підкорити державу церкві, тому що держава в його розумінні була не світською рукою церкви, а певною інституцією, якій церква мала давати поради. За часів Середньовіччя це положення перетворилося на теорію і практику теократичної держави, яка контролює закон заради духовних цілей. В основу папської теорії влади лягло тлумачення Августинового вчення про істинне управління і землеволодіння (dominium), що має бути засноване на милості.

Августинова модель людини як істоти, чия здатність робити добрі справи цілковито залежить від Божої милості, почережно приймалася і відкидалася, тому що наступні середньовічні генерації намагалися узгодити його негативні погляди на державність з більш позитивними й оптимістичними поглядами Аристотеля, роз'ясненими латинському християнському Заходу Фомою Аквінським у тринадцятому столітті. У XVI столітті Реформація та Лютер реанімують августиніанство (див. *Реформації політична думка*).

NMacC

Література

Augustine, St: *The City of God,* ed. D. Knowles, trans. H. Bettenson. Harmondsworth: Penguin, 1972.
†Brown, P.: *Augustine of Hippo: a Biography.* London: Faber & Faber, 1967.
†Coleman, J.: Augustine. In *Political Thought from Plato to NATO.* London: BBC publications, 1984.
Markus, R.A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Marrou, H.I.: *St Augustine and his Influence through the Ages.* New York: Harper Torch, 1957.
Martin, R.: The two cities of Augustine's political *philosophy. Journal of the History of Ideas* 33 (1972).

АВТОНОМІЯ. У буквальному значенні поняття «автономія» означає «самоуправління»; у традиційному політичному лексиконі цим поняттям користуються для означення самоврядних держав або недержавних інституцій чи груп, які мають достатній рівень незалежності і свободи дій. У політичній думці цей термін нині часто вживають для позначення певних характеристик особистої *свободи*. Автономні (незалежні) індивіди – це люди, які самостійно обирають свої цілі і завдання на відміну від тих, хто дозволяє собі жити по волі зовнішніх сил. Але критерій самостійності вибору, як і позитивні ознаки свободи загалом, можна витлумачити в різні способи, отже, залишається спірним питання про те, яких осіб слід вважати незалежними.

DLM

Література

Young, R.: *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty. London and Sydney: Croom Helm,* 1986.

АДАМС Джон (1735–1826) – американський державний діяч, політичний філософ; президент Сполучених Штатів (1797–1801). Хоч Адамс і був лідером руху федералістів (які розробили і затвердили конституцію Сполучених Штатів Америки 1787 року), те, що він визнавав наявність нераціонального складника в політичній психології, зумовило його кардинальні розходження в поглядах з більш ортодоксально налаштованими федералістами – *Гамільтоном* і *Медисоном*. Ці розходження очевидні вже в його революційному памфлеті «Роздуми про управління», опублікованому в 1776 році, але найбільш виразно вони проявляються у «Виступі на захист конституційного устрою Сполучених Штатів» (1787) і в «Промовах Давіли» (1791). Захоплення його сучасників виробленням політичних рішень для розв'язання конфліктів, зумовлених егоїстичними економічними мотивами, здавалося Адамсу чимось поверховим. Основним людським мотивом, вважав він, є не економічний інтерес, а «бажання відзначитися». Це бажання і робить людей суспільними істотами, хоч і не надто доброзичливими. Пошук визнання може виражатися як прагнення до слави (звідси «ваші патріоти і герої та більшість великих благодійників людства»), але це прагнення до пошани отримує вираз і в економічній сфері («Works», VI, p. 232–263). Якого б вигляду не набував цей потяг, він залишається невситимим та ірраціональним. Тому на

нього не можна спиратися при творенні державного устрою за допомогою, наприклад, представницьких органів, як це пропонували Гамільтон і Медисон у «Федералісті», або шляхом залучення «природної аристократії», як це пропонував Джефферсон, оскільки не існує способу, який би міг гарантувати, що люди віддадуть свої голоси за справді талановитих і доброчесних людей, а не просто за багатих чи благородного походження» («Works», VI, pp. 249–250; «Adams-Jefferson letters», II, pp. 397–402).

У 1780 роках усі доктрини федералістів відійшли від республіканського ідеалізму взірця 1776 року. Розчарування Адамса в революційному республіканізмі було просто сильнішим і більш усеохопним. З огляду на його політичну психологію зневіра в республіканських прагненнях американського народу змусила його повернутися до ідеї мішаного устрою. Адамс захищав конституції окремих штатів лише за тієї умови, що вони втілюють цю ідею. Він вважав двопалатність законодавчих органів штатів засобом для обмеження і стримування аристократів як процвітаючого класу суспільства та простолюдинів як класу, сповненого соціальних сподівань. Оскільки жоден із цих класів не прагне до задоволення суспільних інтересів і оскільки рівновага між ними не буде встановлюватися автоматично, то для встановлення виваженого ладу слід передбачити наявність керманича (монарха), достатньо сильного для того, щоб стати посередником між аристократією і демократією. У такому ж ключі Адамс тлумачив і конституцію 1787 року. Він не радив запроваджувати спадкову монархію та правління аристократів (хоча вважав, що це, можливо, прийде в Америку з часом), а натомість настійно наполягав на вираженні концепції американського державного устрою мовою суспільної ієрархії, виробленою ірраціональним шанобливим ставленням. Це й зумовило надзвичайну непопулярність його поглядів. Американці не були готові стати граничними реалістами, до того ж вони ще й були переконаними республіканцями. Тому Адамс був, можна сказати, самотнім мислителем, і його постать часто змальовують як яскравий приклад протиставлення себе своїм більш впливовим сучасникам.

JZ

Література

Adams, C.F. ed.: *The Works of John Adams.* 10 vols. Boston, Mass.: Little, Brown, 1850-6.
†Cappon, L.J. ed.: *The Adams-Jefferson Letters.2vols.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1959.
Howe,J.R.Jr: *The Changing Political Thought of John Adams.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.
Paynter,J.: John Adams: on the principles of political science. *Political Science Reviewer* 6 (1976) 35 – 72.
Wood, G.S.: *The Creation of the American Republic.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1969.
Zvesper,J.: *Political Philosophy and Rhetoric: a Study of the Origins of American Party Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

АДОРНО Теодор (1903–1969) – німецький філософ, провідний представник Франкфуртської школи, який займався переважно філософією та критикою культури. Див. *Критична теорія.*

АЛЬТУЗІЙ Йоганн (пом. 1638) – німецький правознавець і політичний філософ. Його вважали видатним представником теорій згоди, договору, федералізму і корпоративізму аж до 70-х років XIX століття, поки Герке не привідкрив іншу грань його діяльності. Будучи кальвіністом, у 1586 році він став доктором світського та церковного права в Базелі, у 1595 році одружився й почав вивчати теологію в Гайдельберзі. У 1604 році він став синдиком (секретарем суду) Емдена, де й провів решту свого життя; це маленьке кальвіністське містечко, підтримуване сусідньою Данією, боролося з місцевим графом-лютеранином. Політичні симпатії Альтузія були віддані гранично незалежним містам і Генеральним зборам. Його працю «Системний аналіз політики» («Politica methodice digesta») уперше було видано в 1603 році, а в повному вигляді – в 1610-му. Особливий погляд Альтузія на суспільство і політику виражений у його майже самостійних висновках поряд із біблійними, кальвіністськими та аристотелівськими ідеями й етосом німецьких міст-гільдій. Політика базується на consociatio (об'єднанні, взаємозв'язку, партнерстві) і полягає в communicatio (поділі, обміні) матеріальними товарами, знаками дружби при дотриманні закону. Є п'ять типів об'єднання: сім'я, цех, чи гільдія, місто, провінція і королівство, чи імперія (universalis consociatio). Кожен із них характеризується особливими узами прихильності або договірними зв'язками. Не існує жодних кордонів між економікою, суспільством і суспільним ладом; загальний добробут і держава (respublica) грунтуються на взаємній потребі, що зумовлює подання взаємної допомоги, поділ праці й установлення торговельних відносин, які, в свою чергу, ведуть до встановлення дружби й обопільної злагоди. У численних уривках, присвячених проблемі загального добробуту, Альтузій обговорював питання меж закону і його додержання, економічної політики, «природи і пристрастей народу» (pp. 203–205) та моральних зв'язків між правителями і людьми. Сім'я і цех є приватними об'єднаннями, місто, провінція і королівство – суспільними, однак лише родина є об'єднанням «природним». Хоча королівство є унікальним у тому сенсі, що його влада є верховною (maiestas), інші об'єднання теж володіють фактично невід'ємними правами, кожне з них задовольняє певну людську потребу в особливий спосіб, а їх законність спирається на згоду. Як і в *Гегеля*, вони є окремими рівнями соціально-політичної структури, розміщеними між індивідуальним і загальнодержавним рівнями: міста складаються не з індивідуумів, а із сімей, дворів і цехів, а королівства – із міст та провінцій. Альтузієві конституційні приписи для королівства становили конфедеративну і майже демократичну інтерпретацію Німецької імперії – він вважав за необхідне надати містам і провінціям відносну самостійність і накласти конституційні обмеження на владу правителя шляхом запровадження парламенту. Верховна влада належить

спільно основоположним складовим держави – містам та провінціям, «усій сукупності об'єднань королівства» (pp. 91–92). Владарювання спирається на взаємно узгоджений суспільний устрій (тобто йдеться про Золоту буллу): «...основний закон – це не що інше як певні договори, дотримуючись яких, кілька міст і провінцій розвиваються пліч-о-пліч..., спільно працюючи, маючи керівні органи й подаючи один одному допомогу» (p. 169). Люди, тобто члени цього об'єднання, беруть участь у цих договірних відносинах під керівництвом «верховного правителя» «як форми і методу підкорення» (p. 160); їхня влада є більшою за владу правителя. Кожна справжня держава має мішану форму правління, включаючи асамблеї, керівників проміжного рівня і верховного правителя. Наприклад, «Ephors», німецькі виборні правителі, наділені додатковими надзвичайними повноваженнями, включаючи участь у виборах короля й усуненні тиранії.

AB

Література

Althusius, J.: *Politica Methodice Digesta,* intro. L..J. Friedrich. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1932.
Althusius, J.: *The Politics of Johannes Althusius,* trans. and abbr. F.S. Carney. London: Eyre & Spottiswoode, 1965.
†Black, A.: *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present,* pp. 131-42. London: Methuen, 1984.
Gierke, *O.H: Johannes Althusius und die Entwi cklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1880); *The Development of Political Theory,* trans. B. Freyd. London and New York: Allen & Unwin, 1939, new edn. 1966.
Mesnard, P.: *L'essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle,* 567–616. Paris, 1936.

АЛЬТЮССЕР Луї (1918–) – французький філософ, марксист. Низка статей, написаних у 1960-х роках, принесла Альтюссеру славу в читачів усього світу і залишила особливо виразний слід у розвитку англомовної марксистської культури. Своїм впливом він значною мірою завдячує утвердженню наукового характеру зрілої теорії *Маркса* всупереч розповсюдженій в ті часи тенденції висувати на перший план етичні, гуманістичні та гегельянські мотиви в творчості цього мислителя (див. *Марксизм*).

Альтюссер стверджував, що між визнаним гуманізмом ранніх праць Маркса, зосереджених на понятті *відчуження*, і поняттями історичного матеріалізму, які він розробляв і вдосконалював починаючи з 1845 року, існує «епістемологічна прірва»: іншими словами, між новопосталою матеріалістичною історичною наукою та ідеологією, що передувала їй, існує докорінна якісна різниця. Незважаючи на очевидну взаємопов'язаність у деталях, кожен період має свою відмінну «проблематику» – термін, який Альтюссер увів для окреслення своїх теоретичних засад. Вважалося, що самі терміни, що їх він уживав у своїх працях – «проблематика» та інші пов'язані з цим поняття, – беруть свій початок у новій філософії Маркса, започаткованій одночасно з науковою теорією історії. Ця філософія – по суті, теорія знання – була глибоко антиемпіричною, вона представляла процес пізнання не як відносини між суб'єктом, що сприймає, і зовнішнім об'єктом, а швидше як тип виробництва, чи «практичної діяльності», у ході якого за допомогою теоретичних засобів виробництва обробляється теоретична сировина для виготовлення теоретичного продукту – весь цей процес, як каже Альтюссер, відбувається «цілковито подумки». Таке розуміння практичної діяльності не обмежувалося процесом пізнання, чи наукою. Всі сфери соціальної дійсності – економіка, політика, соціологія – мають подібну структуру, проте вони мають і свій власний вид сировини, тип засобів виробництва, кінцеві результати. Суспільне ціле сприймається як певна комбінація цих різновидів практичної діяльності, складна структура шарів та рівнів – «надвизначальних» через множинність причин, які в них діють; економіка стає визначальним чинником лише «на кінцевому етапі». Це і є причинним зв'язком між цією глобальною структурою та її складовими – регіональними структурами, які діють в історії, відкидаючи претензії людського суб'єкта на бодай якусь помітну участь у процесі. Марксизм, як стверджував Альтюссер, фактично був «теоретичним антигуманізмом». Він заперечував існування універсальної людської природи, чи сутності.

Праці Альтюссера дозволили внести необхідні корективи в поняття, що в ті часи перебували в центрі уваги в марксистських дебатах. Причиною – хай навіть не єдиною – того, що погляди Маркса стали такими важливими і життєздатними, є їхня теоретична, когнітивна змістовність і та ідеологічна цінність, якої вони змогли надати процесу історичного розвитку людства. Від ідей його ранніх праць до його зрілого історичного матеріалізму відбулося, безперечно, багато значних змін, мутацій, інновацій. Однак, наполягаючи на цьому твердженні, Альтюссер виявився занадто претензійним і схильним до позування. За останньою французькою модою деякі з його положень були ворожими поглядам Маркса; а багато з того, що він відкидав, наприклад концепція людської природи, було в нього пласким і спрощеним. Незважаючи на всі його наголоси на матеріалістичному характері марксистської теорії започаткована ним філософія практичної діяльності мала багато ознак умоглядної й ідеалістичної метафізики.

NG

Література

Althusser, L.: *For Marx.* London: Allen Lane, 1969.
Althusser, L. and Balibar, E.: *Reading Capital.* London: New Left, 1970.
Anderson, P.: *Arguments within English Marxism.* London: New Left/Verso, 1980.
†Geras, N.: Althusser's Marxism: an assessment. In *Western Marxism: a Critical Reader,* ed. New Left Review. London: New Left/Verso, 1977.
†Glucksmann, A.: A ventriloquist structuralism. In *Western Marxism: a Critical Reader.*
Thompson, E.P.: *The Poverty of Theory.* London: Merlin, 1978.

АНАБАПТИСТИ – радикальні протестанти, рух яких зародився в XVI столітті в Швейцарії. Буквально це

слово означає «перехрещені» з попередньої віри в баптистську в дорослому віці. Основоположні засади анабаптистів зумовили бачення ними церкви як добровільного об'єднання, гранично відокремленого від світської держави. Анабаптисти знеславили себе тим, що в 1534 році здобули контроль над містом Мюнстером і встановили там недовговічну комуністичну теократію (див. *Реформації політична думка*).

DLM

Література

Cohn, N.: *The Pursuit of the Millennium,* ch. 13. London: Paladin, 1970.

АНАРХІЗМ. Суть анархізму полягає в твердженні, що суспільство може і повинне бути організоване без примусової влади держави.

Хоча анархічні тенденції можна віднайти в поглядах багатьох мислителів починаючи ще з античних часів, першим політичним теоретиком, який рішуче виступив за недержавну організацію суспільства, був Годвін, який написав свою книгу в 1793 році, а першою людиною, що назвала себе анархістом, став *Прудон.* Анархізм як ідеологія справляв найзначніший вплив наприкінці XIX – на початку XX століття, коли в багатьох західних країнах виникли революційні рухи такого спрямування. Пізніше їх вплив послабився, хоча багато людей ще й досі продовжують називати себе анархістами і час від часу виходять на політичну арену.

Мислителі-анархісти зовсім не становлять однорідної групи, й інколи здається, що вони тримаються разом лише завдяки визнанню спільного ворога – держави. Найочевиднішим є розходження їхніх поглядів на економічні заходи, які слід здійснювати в неодержавленому суспільстві: з цього питання анархісти висловлюють думки в якнайширшому діапазоні, починаючи від захисту приватної власності та вільної ринкової конкуренції і закінчуючи обстоюванням виключно суспільної власності, кооперації праці і розподілу продуктів за потребами. Ці відмінності, які будуть глибше проаналізовані далі, відображають розходження в поглядах на більш фундаментальні питання, такі як значення *справедливості* і *свободи* та властивості *природи людини*.

Однак усі анархісти визнають, що слід обходитися без примусових форм *владних повноважень*, з-поміж яких найбільш розвиненою формою є держава. Вони не обов'язково виступають проти всякої форми влади: більшість анархістів визнають авторитет фахівців, наприклад учених чи лікарів, у сфері їх діяльності, а багато з них визнають і моральну владу колективних рішень, прийнятих дійсно демократичним шляхом. Їхні критичні стріли націлені на владу, привласнену людьми, які не мають якогось особливого покликання до неї, на владу, яка виходить з певних сфер практичної діяльності і поширюється на людське буття загалом, а найбільше – на владу, яка змушує виконувати свої настанови за допомогою примусу. Держава є безумовно винною по всіх цих трьох пунктах; однак анархістська критика поширюється й на інші ієрархічні форми влади – церкву, армію, підприємство, кероване капіталістами, а від нещодавнього часу – й на неперсоналізовану бюрократію. Всі ці інституції звинувачуються в тому, що вони пригноблюють та експлуатують своїх жертв, одержуючи гроші чи певні послуги за допомогою погроз і нав'язування ідеології.

Анархісти відкидають два популярних твердження на користь держави: по-перше, що вона виконує корисні суспільні функції і, по-друге, що її влада узаконена *згодою* її суб'єктів. Анархісти вважають, що багато завдань, які виконує держава, спрямовані на задоволення її власних потреб: вона, наприклад, гарантує національну безпеку, але насправді захищає свою власну суверенність від посягань інших держав. Інші функції, такі як захист кожної окремої особи, в разі відсутності держави могли б виконувати приватні установи чи місцеві громади. Що ж до ідеї згоди, то анархісти ставлять питання про те, коли ж її дають і що може статися з тими індивідами, які намагатимуться її не дати. Вони відкидають той погляд, що єдиним шляхом до правління на основі згоди є вибори, а натомість розглядають їх як той випадок, коли простий народ обманом примушують підтримувати того чи іншого представника панівного класу.

Анархізм має на меті побудову суспільства, у якому існуватиме максимальний рівень особистої свободи, матеріальні товари розподілятимуться справедливо, а спільні завдання виконуватимуться на основі добровільної згоди. Проте існують величезні відмінності в думках про те, яким чином можна добитися цих бажаних цілей. В анархізмі можна виділити чотири основні напрямки: індивідуалізм, мютуалізм, колективізм і комунізм.

Індивідуалізм

За точку відліку індивідуалісти беруть незалежного індивідуума. Кожна людина має свою недоторканну сферу діяльності, в яку ніхто не повинен втручатися, а джерелом формування суспільних відносин є обмін і договір. Засновником цієї школи часто вважають німецького нігіліста Макса *Штірнера* (див. *Молодогегельянці*), але безкомпромісний егоїзм Штірнера (він гадав, що індивід повинен завжди діяти так, як йому заманеться, і не зважати ні на Бога, ні на державу, ні на моральні принципи) залишав йому мало простору для якихось конструктивних пропозицій. Більш типовими представниками індивідуалізму були американські анархісти XIX століття Джошуа Воррен, Лісандер Спунер і Бенджамін Такер.

Воррен захищав систему «справедливої торгівлі», завдяки якій кожний виробник, працюючи самостійно чи разом із партнерами, може обмінювати товари на основі врахування вкладеного в них робочого часу і використання системи оцінювання праці. Демонструючи життєздатність своєї системи, він установив «кількість часу», а також створив кілька експериментальних об'єднань, які базувалися на індивідуальному праві власності й обміні працею. Такер розвинув теорію індивідуалізму більш повно в низці газетних ста-

тей, збірка яких вийшла у світ у 1893 році під назвою «Замість Біблії». Його основоположний принцип – кожна людина повинна мати максимальну свободу, сумісну з такою ж свободою інших, включно з необмеженим правом на придбання і просування товарів на ринок. Такер таврував усі створені державою монополії, особливо монополію на землю і гроші. Без держави, стверджував він, кожна людина могла б реалізувати своє право на захист особистої свободи, звертаючись за потреби до послуг приватних охоронних установ. Спунер більш твердо відстоював традицію природного права, він уславився в основному нищівною критикою американської конституції, на прикладі якої показував слабкі місця договірної теорії держави.

Останнім часом індивідуалістичний анархізм переживає своє відродження і нині стає складовою більш широкого руху, знаного як *лібертаризм*. Але якщо ранні індивідуалісти гадали, що суспільство, де пануватиме повна свобода, зумовить докорінну перебудову капіталізму (а Такер, приміром, вважав себе соціалістом), то їх сучасні нащадки, навпаки, оспівують капіталізм і часто називають себе «анархокапіталістами», що викликає різкий осуд анархістів, які дотримуються інших поглядів.

Мютуалізм
Мютуалізм можна розглядати як щось середнє між індивідуалізмом і колективізмом. Прудон і його послідовники пристосували цей термін до своєї економічної системи, яка, на думку Прудона, була здатна примирити власність із комунізмом. Він стояв на тому, що кожна людина може володіти засобами виробництва (знаряддями, землею тощо) або одноосібно, або колективно, але винагороду має отримувати лише за свою працю, що виключає отримання прибутку чи ренти і забезпечує високий рівень рівності. Обмін має відбуватися шляхом укладення етичної домовленості, кожна сторона якої намагається віднайти еквівалент тому, що вона пропонує. Невід'ємною складовою цієї схеми є створення спільного кредитного банку, який надаватиме виробникам позики під мінімальні відсотки, покриваючи лише свої витрати на управління. Попри провал на практиці експериментів Прудона у цих напрямках його французькі послідовники відігравали важливу роль у перші роки існування І Інтернаціоналу, аж поки їх не випередили колективісти.

Колективізм
Колективізм став панівною течією анархістського руху під впливом *Бакуніна*. Відкидаючи сентиментальне ставлення Прудона до малоземельного селянина і ремісника, колективісти з нетерпінням заглядали в майбутнє, у якому організовані трудівники повинні були експропріювати весь капітал і кожна група робітників дістала б змогу управляти своїми власними засобами виробництва. Розподіл прибутків мав відбуватися на основі рішення колективу, хоча загалом зазначалося, що винагорода повинна бути пропорційною праці, принаймні в передбачуваному майбутньому. Колективісти протистояли авторитарному *комунізму Маркса* і його послідовників.

Комунізм
Наступне покоління анархістів, зокрема Малатеста, Елізе Реклю і *Кропоткін*, відкинуло твердження про те, що комунізм може існувати лише в авторитарній державі. Натомість вони доводили, що природжена людська солідарність вестиме до стирання відмінностей, зумовлених власністю. В анархічному суспільстві кожна людина зможе користуватися спільними ресурсами відповідно до своїх потреб. Продуктивну працю з боку пропозиції мали забезпечувати добровільні об'єднання робітників, а з боку попиту – місцеві комуни, завданням яких стало б визначення потреб людей, які мешкають на її території. Комуни мали об'єднувати свої зусилля у здійсненні таких проектів, як будівництво доріг і залізничних шляхів, що перетинають їх кордони.

Комуністичний анархізм спирається на бачення природи людини, діаметрально протилежне егоїстичному баченню Штірнера та індивідуалістів. Його речники припускають, що люди будуть працювати без будь-яких матеріальних стимулів і що за відсутності приватної власності проблема злочинності зменшиться настільки, що з правопорушниками можна буде розбиратися неофіційно, не звертаючись до примусового апарату законності. Багато хто розглядає це як вид *утопізму*. Анархісти цього напрямку сказали б у своє виправдання, що кожне людське суспільство може існувати до тих пір, поки люди залишаються схильними до співпраці і зостаються до певної міри альтруїстами.

З 80-х років XIX століття більшість анархістів почали розглядати комунізм як найвищу форму організації суспільства. Вони таврували приватну власність і політичну владу, яка у своїй основі була експлуататорською. Водночас вони усвідомлювали потребу в узгодженні колективної власності з основоположним анархістським принципом свободи. А тому наголошували на тім, що комуністичну систему слід приймати добровільно, а не нав'язувати силою, тож багато хто сприймав колективізм як життєздатну перехідну систему, що існуватиме до того часу, поки люди не відчують у собі достатньої солідарності, щоб цілковито скасувати будь-які відмінності, зумовлені власністю. Індивідуалісти, зі свого боку, використовували принцип свободи як платформу, з якої зручно критикувати комуністичні ідеї.

Анархізм і марксизм
Основний напрямок анархістського бачення майбутнього суспільства дуже схожий на погляди Маркса і *марксизм*, хоч анархісти і марксисти стали ворогами в соціалістичному русі відтоді, відколи Маркс виголосив свою критику ідей Прудона в праці «Убозтво філософії»,

опублікованій 1846 року. Це протистояння сягнуло своєї критичної точки на засіданнях недовговічного І Інтернаціоналу, коли прибічники Маркса ступили в боротьбу з бакунінцями за контроль над організацією; це протистояння вилилося в розпад Інтернаціоналу в 1872 році.

Як неминучий наслідок постало питання про те, куди веде шлях до соціалізму (а в остаточному підсумку до комунізму) – до знищення держави, як вважали анархісти, чи до створення робітничої держави (або диктатури пролетаріату), як гадали марксисти. Для анархістів будь-яке політичне утворення, навіть якщо воно складатиметься виключно з представників пролетаріату, набуває загальних рис держави і неминуче стає новим джерелом привілеїв і гноблення. Соціалістична держава, влада якої поширюватиметься на регулювання економічного життя, здавалася їм найбільш деспотичною формою правління з-поміж усіх; говорячи словами Бакуніна, тут «не існуватиме нічого, крім бараків: це режим, за якого маса робітників (чоловіків і жінок) спатимуть, вставатимуть, працюватимуть і житимуть під барабанний бій; де кмітливому й освіченому держава гарантує привілеї...» («Bakunin of anarchy», p. 284).

За цим політичним розмежуванням криються відмінності в загальному світогляді. Анархісти вважали Марксову концепцію суспільної науки, за якою історичні епохи змінюють одна одну відповідно до того, як змінюються їх економічні засади, занадто детерміністською. У ній була недооцінена сила революційних думок і «повстанського духу». Більше того, хоч анархісти й визнавали, що панівний економічний клас завжди справлятиме потужний вплив на діяльність держави, вони вважали, що політична влада має незалежне походження і свій власний внутрішній розвиток. Зрештою, вони не поділяли віри марксистів у революційний потенціал міського робітничого класу і якщо й висловлювалися на підтримку «пролетаріату», то мали на увазі більш різнорідну масу, куди входили селяни, ремісники і розорені громадяни разом із міськими робітниками. Вони покладали надії головним чином на тих, хто не мав чого втрачати в ході революційного перевороту.

Революційний переворот

Відповідно до свого загального ставлення до держави анархісти природно протистояли всім спробам реформування суспільства парламентськими засобами, як і спробам повалення існуючого режиму та його заміни новою політичною структурою. Вони незмінно ухилялися від участі у виборах і від традиційної політичної боротьби в будь-якому її вигляді. Тим не менш більшість з них продовжували думати про революційне перетворення суспільства. Для таких людей, як Бакунін, Малатеста і Кропоткін, це означало масове повстання проти існуючих форм влади та економічних інститутів, яке спричинилося б до стихійного створення нових форм організації суспільства на місцевій основі. Тут не було місця політичному лідерству в пересічному смислі. Роль анархічно налаштованих інтелігентів була здебільшого виховною: вони мали плекати повстанський дух, вказуючи на прояви несправедливості, і прищеплювати масам антиавторитарні ідеали. Проте виховання за допомогою написаного і вимовленого слова виявилося марною справою, а тому виникла думка про «пропаганду ділом». Уперше її висунув Малатеста (який і спробував утілити її в життя), і це означало введення анархізму в дію шляхом заохочення до виступів на місцях, які б слугували прикладом і стимулом для мас. Пізніше, в 1880–1890 роках, це стало означати індивідуальні акти терору, наприклад підступні вбивства політичних лідерів чи провідних промисловців. Це був час, коли в суспільній свідомості сформувався популярний образ анархіста як безжальної людини з бомбою під плащем. Та спроба пропаганди ділом не принесла жодних плодів: місцеві виступи швидко придушувала поліція чи армія, а терористична діяльність лише зміцнювала негативну суспільну думку, згідно з якою і цілковито невинних анархістів слід було б кинути у в'язницю.

Більш перспективна революційна стратегія виникла на основі поєднання анархізму із *синдикалізмом*. Анархо-синдикалісти розглядали профспілковий рух водночас і як засіб підготовки пролетаріату до революції, і як підвалину, на якій можна збудувати нове суспільство. Напередодні 1914 року анархісти відігравали вагому роль у французьких синдикалістських організаціях, у Confédération générale du travail (Генеральній конфедерації праці), а після війни – в Confederación national de trabajo (Національній конфедерації праці). В Іспанії анархо-синдикалістська думка отримала найширші можливості, коли розгорілася громадянська війна 1936 року. Анархісти довели, що вони є дієвою революційною силою, – і на багатьох фабриках і в багатьох селах відбулася колективізація – здебільшого небезуспішна. Однак було неможливо повністю втілити в життя лібертаристські комуністичні ідеали за умов, які існували в тогочасній Іспанії. Насамкінець анархісти відступилися від них під тиском своїх союзників-республіканців і відмовилися від багатьох своїх революційних цілей заради перемоги у війні.

Далеко не всі анархісти схвалювали ідею революції. Індивідуалісти побоювалися, що революційні організації становитимуть загрозу свободі, а інші анархісти доводили, що трансформація людських відносин, якої потребує анархія, стане здійсненною лише в результаті довготривалого періоду виховання; революції можуть руйнувати, але вони не можуть самі із себе розбудувати суспільство майбутнього.

Значення анархізму

Анархізм можна оцінювати з двох точок зору: як самодостатню ідеологію і як багатюще джерело для інших політичних течій. Якщо розглядати його як ідеологію, то слід лише сказати, що він зазнав поразки. Анархізм

ніколи не приваблював великої кількості прихильників і його вплив на поступ світової історії виявився зовсім мізерним. Та це й не дивно. Як здається, анархістська концепція суспільства, у якому немає центральної влади, цілковито суперечить досвіду всіх розвинених суспільств, де індустріалізація крокує пліч-о-пліч зі зростанням ролі держави. Анархізм як цілісна доктрина потребує значної зміни переконань.

Однак як джерело критичних ідей для інших ідеологій та рухів він здобув більшого успіху. Анархізм був постійно присутній у соціалістичній традиції, сприяючи збалансуванню центричних і статичних точок зору багатьох соціалістів. Він надихав лібералів на подолання непослідовності і відрази у ставленні до таких питань, як, наприклад, свобода слова. Він сприяв розвитку *фемінізму*; анархістський ідеал людських відносин, вільних від застосування сили та експлуатації, поширився на стосунки між чоловіком та жінкою (це, приміром, робила Емма Гольдман, уродженка Росії, яка стала видатним діячем американського анархістського руху початку нашого століття). Течія анархістської думки (започаткована *Толстим*), яка принципово заперечувала будь-яке насильство, лягла в основу *пацифізму*. Ближче до нашого часу анархістські ідеї всотало в себе радикальне крило екологічного руху, й анархісти яскраво проявили себе в ході кампанії за *права тварин*. Ці позірно відмінні впливи об'єднують дві основні ідеї: заперечення будь-яких владних відносин, хоч би як уміло не були вони закамуфльовані, і віра в пряму дію як засіб боротьби з ними на противагу традиційним політичним методам. Як здається, саме ці ідеї, а не детально продумані плани перебудови суспільства, і виявилися здатними стати вагомим внеском анархізму в політичну думку.

DLM

Література

(See also under Bakunin, Codwin, Kropotkin, Proudhon and Tolstoy.)
Bakunin, M.: *Bakunin on Anarchy,* ed. S. Dolgoff. New York: Vintage, 1972
Bookchin, M.: *Post-scarcity Anarchism.* London: Wildwood House, 1974.
†Carter, A.: *The Political Theory of Anarchism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
†Joll, J.: *The Anarchists,* 2nd edn. London: Methuen, 1979.
Krimerman, L.I. and Perry, L. eds.: *Patterns of Anarchy.* New York: Anchor, 1966.
Malatesta, E.: *Errico Malatesta: his Life and Ideas,* ed. V. Richards. London: Freedom, 1965.
†Miller, D.: *Anarchism.* London: Dent, 1984.
Rocker, R.: *Anarcho-syndicalism.* London: Secker & Warburg, 1938.
Taylor, M.: *Community, Anarchy and Liberty.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Tucker, B.R.: *Instead of a Book.* New York: B.R. Tucker, 1893.
Warren, J.: *Equitable Commerce.* New York: Fowlers & Wells, 1852.
†Woodcock, G.: *Anarchism.* Harmondsworth: Penguin, 1963.

АРЕНДТ Ханна (1906–1975) – політичний мислитель, дослідниця тоталітаризму. Арендт народилась у Кенігсберзі в єврейській родині; у роки своєї юності вона вивчала філософію *екзистенціалізму* Гайдеггера та Ясперса. У сфері політики її непокоїло те, що нацизм набуває ваги, саме це й змусило її полишити Німеччину; врешті-решт вона дісталась через Францію до США, де й було видано англійською мовою її основні праці.

Як за стилем, так і за змістом роботи Арендт були вщерть сповнені ідіосинкразією, тож і опинилися поза будь-якими відомими класифікаціями. Вона описувала свій підхід як «мислення без підпорок», що намагається не нагромаджувати знання й обґрунтовувати теорії, а радше осягати значення політичного досвіду. Попри те, що дуже багато вона взяла від гайдеггерівської екзистенціальної феноменології і його уподібнення філософії та поезії, вона мала і власні, дуже оригінальні політичні погляди й позиції. Єдина усталена політична точка зору, з якою вона з вірогідністю може бути пов'язана, – це напівзабута традиція *республіканізму*, яка надихала Макіавеллі, його отців-засновників і Токвіля. Їй здавалося, що всі тогочасні школи політичної думки відмовилися від автентичних політичних цінностей на користь соціальних.

Уперше Арендт заявила про себе, опублікувавши 1951 року працю «Витоки тоталітаризму», в якій вона відстоювала думку про те, що нацизм і сталінізм сформували нову й дуже сучасну форму правління, яку не слід плутати з традиційними формами гноблення. Мета тоталітаризму – всеосяжне панування всередині своїх держав і захоплення світу поза їх кордонами; його визначальними рисами є ідеологія та терор – бо терор (у крайній формі нацистських концентраційних таборів) зазвичай не має справи з опонентами, натомість впроваджує в життя ідеологію, яка проголошує «закони» історії. Арендт намагалася віднайти в недавньому європейському досвіді ті елементи, які уможливили тоталітаризм: особливе політичне й соціальне становище євреїв, що додавало нових сил антисемітизму; імперіалізм, котрий спородив расистські рухи та прагнення до панування в усьому світі, і розпад європейської спільноти на відірвані від своїх коренів групи, самотні й збиті з пуття настільки, що їх могли мобілізувати лише ідеологічні доктрини.

Книга відзначається особливою яскравістю, з якою в ній згадується про досвід тоталітаризму, саме тому вона різко контрастує з більш академічним ставленням до предмета. Однак цю книгу постійно піддавали критиці з багатьох точок зору – починаючи від ототожнення у викладі Арендт нацизму зі сталінізмом і закінчуючи її схильністю спиратися на літературні свідчення для виявлення їх попередників, та й узагалі починаючи з моменту публікації оцінка праць Арендт була вкрай суперечливою. Та ще більше суперечок, а особливо серед єврейської спільноти, виникло тоді, коли Арендт звернулася до теми «Ейхман у Єрусалимі» (1963) – цю книгу надихнув судовий процес над ватажками на-

цистів. Книга має підзаголовок «Доповідь про пересічність зла» і в ній відстоюється думка про те, що злочини Ейхмана було скоєно більшою мірою через звичайні бюрократичні нісенітниці, через нездатність подумати про смисл своїх учинків, ніж через зловмисність.

Спроба «подумати, що ж ми робимо», протиставити досвід хибним припущенням стала метою її найпретензійнішої і найбільш систематизованої філософської праці «Становище людини» (1958). У ній вона розглянула види людської діяльності та умови, за яких ця діяльність відбувається, ставлячи під сумнів тогочасні припущення і доводячи, що види діяльності мають свою внутрішню ієрархію. У цій ієрархії Робота – повсякденна поведінка, спрямована на забезпечення матеріальних умов життя і зручностей для людини як виду, – посідає останнє місце. Над Роботою стоїть Праця – діяльність ремісників і митців, які створюють предмети, з котрих складається людський світ і котрі забезпечують людським істотам прихисток на Землі; та над Працею розміщена Діяльність – суспільна взаємодія рівних, яка і є предметом політики.

Завдяки своїй полемічній спрямованості Арендт привертає увагу до «множинності» людських істот, до того факту, що Діяльність розгортається поміж істотами, кожна з яких є унікальною і має власну точку зору, що відрізняється від поглядів загалу. Понад те, вона робить наголос на принципі «породжуваності» (на противагу типовій екзистенціалістській занепокоєності смертністю людини) – нові людські істоти постійно долучаються до загальної спільноти, і кожна з них вільна започаткувати щось нове. Політика має особливе значення тому, що тільки в Діяльності індивіди можуть проявити свою унікальність: тільки тут вони можуть відчути свободу і наповнити сенсом людське життя. Опріч того, що вона славить політику, вона ще й привертає увагу до її надзвичайної плинності – до влади, яка народжується тоді, коли вільні індивіди діють спільно і відкрито, і до складності інституціоналізації та обмеження таких сфер діяльності. Протиставляючи сучасні держави грецьким polis'ам, громадяни яких мали реальну політичну свободу і насолоджувалися нею, Арендт доводить, що істинна цінність людської діяльності була притлумлена деякими проявами історичного розвитку. Контраст між суспільним і приватним життям було втрачено з розквітом «суспільства», тобто наднаціональної організації індивідів з їхніми приватними інтересами.

Економічні і світоглядні зміни, інтроспективна філософія позбавили людей досвіду життя в сталому людському світі, і, залишившись «без світу», тогочасні люди в результаті надали занадто перебільшеного значення пересічному виживанню.

У наступній важливій праці Арендт «Про революцію» (1963) відображено її спроби відшукати вільну політичну систему. Застосовуючи метод контрастивного аналізу, Арендт протиставляє американську революцію, яка спромоглася запровадити вільну конституцію, революції французькій, котра переросла в насилля й тиранію. У Франції, як заявляє вона, політична проблема створення сталого поля для вільної діяльності була відсунута вбік соціальною проблемою зубожіння мас. Самі ж революціонери були введені в оману своєю «жалістю» до бідних (що її Арендт відрізняла від «співчуття» та «солідарності» з їхніми стражданнями), яка і штовхнула їх до терору. Однак навіть в Америці спадщина революції була двоїстою. Конституція поставила багатьох громадян поза політичною ареною, внаслідок чого вони швидко втратили будь-який громадянський дух і почали розглядати політику лише як засіб для досягнення власних цілей. На противагу загальноприйнятій тогочасній концепції стосовно того, що метою будь-якої політики є підвищення життєвого рівня, Арендт ще раз утверджує те, що вона називає «втраченим скарбом» революційної традиції, який поставав у переможних революціях, а згодом забувався, – так зване «громадянське щастя» включення до вільної політичної діяльності поряд зі своїми товаришами. Справжня мета революції, як заявляє вона, – це включення в таку діяльність та заснування нової політичної структури, здатної зберегти її назавжди. Нагадуючи про спонтанні зіткнення віч-на-віч органів самоврядування громадян у ході багатьох революцій, вона припускала, що система, заснована на об'єднанні таких органів, була б кращою за представницьку демократію.

Та все ж Арендт не мала на меті пропонувати шляхи розв'язання проблем, які вона окреслювала. Вона вважала, що в сучасну їй добу історичні підвалини політичних систем зникли разом із занепадом «римської трійці» релігії, традиції і влади внаслідок того, що ми знову стикнулися з елементарними труднощами людського співіснування. Таким чином, це означає, що майбутнє є відкритим, тож Арендт, звісно, постійно наголошувала на людській здатності започатковувати нове. Однак, роблячи наголос на свободі індивідів брати участь у політичній діяльності, вона водночас яскраво змальовувала сутність такої непередбачуваної діяльності і її тенденційність, зумовлену взаємодією багатьох індивідів, внаслідок чого буде отримано несподівані й неконтрольовані результати. Звідси вона вивела правило, що функцією політичної філософії є окреслення плану для його реалізації в майбутньому.

Хоча ідеї Арендт мають сильний внутрішній зв'язок, вона навмисне утримувалась від побудови системи, наголошуючи на умовному характері мислення; це (на відміну від «пізнання» наукового типу) нагадує ткання Пенелопи, за яким слідує знищення зробленої роботи. У своїй останній незавершеній праці «Життя розуму» (1978), яку було видано вже після її смерті, Арендт зосередила свої роздуми на осягненні досвіду розумового життя як такого, відобразивши їх у двох томах «Мислення» та «Воля», які мали доповнюватися ще одним томом під назвою «Судження».

Хоча Арендт не можна віднести до жодної попередньої школи, та й сама вона не заснувала якоїсь

школи, все-таки ще зарано говорити про її значення для політичної філософії. Її критики вказують на незаперечну умовність її тверджень як на причину несерйозного її сприйняття, в той час як її шанувальники відстоюють думку про те, що її оригінальність і талант в осягненні і змалюванні знехтуваного політичного досвіду ставить її в ряд найвидатніших мислителів нашого часу.

МЕС

Література

†Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace, 1951.
†Arendt, H.: *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.
Arendt, H.: *On Revolution.* New York: Viking, 1963.
Arendt, H.: *Eichmann in Jerusalem.* New York: Viking, 1963.
Arendt, H.: *Between Past and Future.* New York: Viking, 1968.
Arendt, H.: *Men in Dark Times.* New York: Harcourt Brace World, 1968.
Arendt, H.: *On Violence.* Harmondsworth: Penguin, 1969.
Arendt, H.: *Crises of the Republic.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
Arendt, H.: *The Life of the Mind.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
†Canovan, M.: *The Political Thought of Hannah Arendt.* London: Dent, 1974; Methuen, 1977.
†Kateb, G.: *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil.* Oxford: Martin Robertson, 1984.
†Parekh, B.: *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy.* London: Macmillan, 1981.
Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt: for Love of the World.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982.

АРИСТОТЕЛЬ (384–322 рр. до н. е.) – грецький філософ. Аристотель народився в місті Стагірі, що на півночі Греції. Мати його була заможною. Батько був лікарем царя Македонії. 367 року він переїхав до Афін і вступив до академії *Платона*, де й залишався до самої його смерті в 347 році. Декілька років по тому його запросили до македонського двору в Пеллі, що в східній Егеї, де він став наставником молодого Олександра Великого. Через вісім років, 335 року, він повернувся до Афін і заснував власну школу філософії. Після смерті Олександра в 322 році в Афінах запанували антимакедонські настрої. Аристотель завбачливо виїхав з міста. Помер він через декілька місяців.

Він був багатогранним генієм, і перелік його творів вражає своїм обсягом і розмаїтістю. Дуже багато він писав на політичні теми. Найкращі з цих праць вміщені в збірці «Політії» (історичний і дескриптивний аналіз політичних інституцій понад 150 грецьких держав), з яких до нас дійшла тільки «Афінська політія»; найвідоміша його праця – «Політика».

Вісім книг, з яких складається «Політика», поділяються на три групи: у книгах I–III розглядається *держава* – її корені, природа, основні відмінності – у відносно абстрактних термінах; у книгах IV–VI подано детальні характеристики різних типів «державного устрою»; книги VII–VIII є уривком з утраченої або незавершеної праці про ідеальну державу. Ці три частини не складають – та й не мають складати – єдиного цілого і далеко не завжди виглядають відшліфованими, бо «Політика» не є основним підручником з політичної теорії.

Політологія має справу з державою або *полісом*. Підхід Аристотеля до цієї теми – це свідоме поєднання теоретичного, емпіричного і нормативного аспектів. Він аналізує та відшліфовує концепції, якими повинна оперувати політична думка. Він прикладає ці концепції до історичного досвіду, зібраного в його «Політіях». Він засуджує певні політичні інституції та хвалить інші. «Політика» – аналітична, описова і (врешті-решт за визначенням) практична книга.

Аристотель починає з доведення того, що держава – це природна реальність (I, i). Включення природи тут не випадкове: цим просякнута вся його політична думка. Люди – як бджоли або слони – природно гуртуються: індивіди об'єднуються в домашні господарства, з домашніх господарств утворюються поселення, з поселень формуються держави. Виникнення держави є кульмінацією природного розвитку. (Аристотель категорично заперечує ту думку, що державна влада грунтується на якомусь «суспільному договорі» (1280а, 25ff).) Держава – це найвища форма об'єднання людської спільноти; оскільки за своєю природою ми є «тваринами політичними» (1253а, 2), то й процвітати або «добре жити» ми можемо тільки тоді, коли ми є громадянами держави. Ми наділені певними можливостями (зокрема й здатністю розмірковувати з приводу справедливості і несправедливості), які можуть бути доконечно проявлені лише в контексті держави і які мають бути проявлені, якщо ми хочемо процвітати. Для Аристотеля люди на відміну від бджіл є більшою мірою політичними, ніж суспільними істотами: суспільна взаємодія потребує політичної організації. Анархізм же є неприродним.

Держава є самодостатньою в тому сенсі, що в рамках держави громадяни знайдуть усе, що їм потрібно для хорошого життя. Домашні господарства й поселення не є настільки самодостатніми утвореннями. Національні держави самодостатні, але в їхніх рамках хороше життя неможливе (1326а, 27ff): не може існувати держави, що має 100 тис. громадян, так само як і судна в 5 миль завдовжки. (Отже, кожна сучасна держава – можливо, за винятком Сан-Марино – є неприродною.)

Держава – це об'єднання громадян, а громадянин – це той, хто може бути обраний на державну посаду (III, i) (див. *Громадянство*). (Аристотель дуже широко тлумачить слово «посада»: бути членом суду присяжних – також обіймати посаду.) Є дуже багато різних форм держави, відмінності між якими визначаються різними типами «державного устрою» (politeia) чи способами управління та механізмами розподілу посад. Аристотель багато уваги приділяє виявленню структури державного устрою. Він починає з простої схеми (III, iv). Державою може управляти або 1) одна особа, або 2) маленька група, або 3) велика група; державці, у свою чергу, можуть управляти а) в інтересах

усіх громадян, б) заради своєї власної користі. Таким чином, ми маємо шість основних форм державного устрою – три «правильних» і три «хибних»: 1а) монархія, 2а) аристократія, 3а) конституційний уряд, 1б) тиранія, 2б) олігархія, 3б) демократія. Ця схема чітка, але недостатня; згодом (у книгах IV та VI) Аристотель розширив цю класифікацію, а насамкінець віддав перевагу змальовуванню характерних рис державного устрою, а не його форм, таких як аристократична, демократична і т. п. (1317b, 17ff). Оскільки будь-яка держава має численні органи (VI, v), то одна й та само форма державного устрою може мати, наприклад, і риси демократії (якщо кожен громадянин має право бути обраним до складу суду), і риси монархії (якщо збройні сили знаходяться в руках однієї людини).

Багато уваги Аристотель приділяє умовам, за яких правильні й хибні держави можуть зберігати свою стабільність. Він вважає, що найголовніша причина політичного протистояння (stasis), а отже, й революції, – це нерівність (1301b, 26ff). Як і багатьом пересічним речам – наприклад сварці коханців, – може передувати stasis (V, ii), так і революціонери завжди борються за *рівність* і справедливість. Рівність означає різні речі для різних людей (1301b, 29) і це не є суто економічне поняття; та основний складник stasis'у – це гроші: революції завжди спалахують тоді, коли бідні повстають проти багатих. Державному діячеві незалежно від його політичного забарвлення дається порада, яким саме чином можна забезпечити рівність або її видимість і як приборкати або відвернути спалах гніву нерівних. Аристотель не розглядає всі політичні зміни як погані (1268b, 25ff), однак він вважає, що найпершим обов'язком державного діяча є збереження суспільного устрою своєї держави.

Такі міркування пояснюють прихильність Аристотеля до «середніх» і «мішаних» форм державного устрою. Найкращою виявляється така держава, яка має конституційний уряд і всі громадяни якої отримують доступ щонайменше до деяких посад, і таким чином «вони правлять і ними правлять навзамін» (IV, ix). Монархія може бути непоганою формою державного устрою за певних можливих умов (III, xi); але на практиці краще віддавати перевагу такій формі державного ладу, яка поєднує демократичні й олігархічні риси і якою керує «середній» клас.

Що ж до «середнього» класу, тобто тих, хто не є багатим і не є бідним, то він достатньо чисельний для того, щоб утримувати владу в рівновазі, тож тоді й суспільство буде насолоджуватися більшою стабільністю (1297a, 6ff). Понад те, колективні рішення з більшою вірогідністю будуть правильними (III, vi): як бенкет, куди кожен гість приносить свою оригінальну страву, буде кращим за той, що влаштовується одним господарем, так і колективне рішення буде кращим за рішення однієї особи. Кожен член спільноти матиме свою точку зору, і колективне судження всотуватиме в себе багато індивідуальних думок. Це здається надто оптимістичною оцінкою: чому ми не можемо припустити, що індивідуальна думка буде поглинута загальною некомпетентністю? Та насправді Аристотель визнає, що колективні рішення можуть бути найкращими тільки за певних обставин (1281b, 15ff).

Державний устрій забезпечує формальну основу, в рамках якої ідеальний громадянин керує і є керованим. Що ж є суттю держави? Незавершеність книг VII–VIII означає, що ми в змозі відповісти на це питання лише частково. Аристотель говорить дещо про розмір держави (VII, iv), про її географію (VII, v), про її матеріальний образ (VIII, X–XI) та національний характер – громадяни мають бути сміливими й розумними, якими від природи є греки, а ось іноземці – ні (VII, vi). Він також торкається міжнародних відносин: держава має бути здатна захищати себе від військових нападів, однак це не повинно викохувати імперські амбіції або змушувати її вдаватися до агресивних воєнних дій (VII, ii); тому що люди мають добре життя тільки за умов миру, а імперська політика буде чимдалі посилюватися і таким чином зруйнує державу. Так само держава, будучи самодостатньою, не потуратиме і широкому торговельному та культурному обміну (1327a, 27ff).

Громадяни обійматимуть різні державні посади, але в юності вони служитимуть у війську. Вони також будуть одноосібними землевласниками (1329b, 36ff). (Аристотель виступає категорично проти комунізму, запропонованого Платоном (II, ii): він дотримується тієї думки, що власність має бути приватною, але використовувати її можуть усі – тобто власники повинні проявляти таку чесноту, як щедрість (1330al).) Громадяни є єдиними справжніми складовими держави, але населення включатиме і багато негромадян – дітей, жінок, рабів, чужоземців тощо, – від яких громадяни залежатимуть. Самі громадяни не працюватимуть: сільськогосподарське і промислове виробництво буде зосереджено в руках васалів або, ще краще, рабів.

Для деяких людей бути рабами «природно» (I, ii). Це люди, яким бракує певних розумових здібностей: вони можуть виконувати накази і навіть давати поради, але самостійно практично не в змозі піклуватися про себе, тому що не мають дару «мислення» (1260a, 12). В інтересах саме таких людей бути рабами, і це природно і правильно, що вони мають бути поневолені (1255al ff). Уже в тогочасну добу Аристотелева концепція рабства була дискусійною, та і його докази були достатньо непереконливі. Навіть якщо деяким людям і справді цілковито бракує здатності мислити, з цього зовсім не витікає, що їх слід поневолювати або ж до них слід ставитися як до «живого майна» (1253b, 32).

Жінки також є розумово відсталими: хоча вони й мають здатність мислити, вони не є «самостійними», тому що легко можуть бути охоплені пристрастями (1260a, 13). Аристотель погоджується з тим, що жінкам, які становлять половину вільного населення, слід давати освіту (1260bl, 13ff) і що їх роль в економіці домашнього господарства є важливою; але він завжди

виступав проти того, що їх слід вважати громадянами або ж надавати їм якісь політичні права.

Держава регулюватиме шлюби і народжуваність (VII, xiv) і, що найважливіше, вона має визначати систему виховання і навчання малюків, дітей та молоді. Вона має керувати всією системою освіти (VIII, i), і всі громадяни повинні отримувати однакову освіту (VII, xiii). Значна частина книги VIII присвячена дослідженню музичної освіти. Чи потрібно навчати дітей музиці, і якщо потрібно, то чому саме? Яку саме музику їм слід вивчати? Мають вони стати виконавцями чи слухачами? Якщо виконавцями, то на яких інструментах їм слід грати? – і тому подібне.

Пильна зацікавленість музичною освітою яскраво відображає провідну характерну рису політичної думки Аристотеля. Він був прихильником авторитарної влади. Його держава буде визначати, чи буду я грати на флейті або коли я матиму змогу грати на цьому інструменті (1341a, 17ff). Вона встановить у мистецтві сувору цензуру (1336b, 12ff). Державні службовці будуть вирішувати, які оповідання можна читати дітям (1336a, 28ff). І це не є поверховим явищем: воно глибоко закорінене в політичній думці Аристотеля.

По-перше, держава існує заради добробуту – її метою або кінцевою метою (telos) є процвітання її громадян. Звідси дуже легко зробити висновок стосовно того, що уряд має приймати закони задля достойного життя і що добробут усіх громадян повинен бути гарантований державним правлінням (1325a, 5ff). (Цей висновок хибний. Сказати, що кінцевою метою держави є добре життя – це просто сказати, що люди можуть процвітати лише або найбільшою мірою в рамках держави. Однак далі нічого не сказано про особисту свободу і роль уряду в забезпеченні гідного життя.) Подруге, люди, будучи тваринами політичними, визначаються через терміни державності: таким чином, вони є складовими держави (1253a, 19ff) і належать їй (1337a, 27ff). Особисті інтереси громадян підкоряються цілям суспільного процвітання. Знову ж таки, з цього не витікає, що саме законодавець уповноважений визначати будь-яку діяльність громадянина. І знову легко зрозуміти, що такий висновок має витікати.

Звичайно, громадяни, за Аристотелем, є вільними людьми. Але їхня *свобода* – це не демократичний ідеал «робити все, що хочеш» (1317a, 40ff). До цього ідеалу Аристотель не був прихильним. Аристотелева свобода – це просто щось протилежне рабству: громадяни не є рабами, вони не можуть бути поневоленими (навіть державою), вони вільні. Чи сумісне добре життя з такою штучною свободою? Лаконічні описи людського блаженства в «Політиці» безпосередньо отримують подальший розвиток в Аристотелевій «Етиці». Але і в «Евдемовій етиці», і в «Нікомаховій етиці» Аристотель наполягає на тому, що хороша людина повинна бути самостійною, вона має сама обирати свій спосіб дії і діяти згідно з власним вибором. Неясно лише, яким чином це щедре поняття узгоджується з авторитаризмом «Політики».

Політична доктрина Аристотеля частково неузгоджена, а іноді й дивна. Більше того, в деяких аспектах вона спантеличує. Він жив у період глибоких політичних зрушень, коли традиційні невеликі міста-держава, які ревно ставилися до своєї автономії й об'єднувалися тільки під час криз, поступово відходили до величезної Македонської імперії. Аристотель мав тісні зв'язки з македонським двором. До того ж насправді він був людиною без держави: більшу частину свого життя він прожив як чужинець або «метек», не маючи жодного права брати участь у політичному житті держав, де він мешкав. Знаючи, що таке бути чужинцем, він наполягає на тому, що найкраще життя для людини – це життя громадянина. Знайомий з монархами, він розглядає монархію як небажаний державний устрій. Ставши свідком зростання македонської держави, він засуджує імперію як вироджену форму державного об'єднання. Якщо політична теорія Аристотеля була створена – а також обмежена – тогочасними історичними умовами, то все ж вона не була жорстко детермінована його власним політичним становищем.

Включені в «Політику» емпіричні та історичні праці означають, що вона все ще залишається основним джерелом для студентів, які вивчають давню історію. Аналітичні й теоретичні розвідки, особливо ті, що стосуються форм державного устрою, роблять «Політику» класичною працею з політичної теорії. І як не парадоксально, але погляд з позиції іноземця, відображений у більшості Аристотелевих текстів, гарантує, що «Політика» залишиться захоплюючим і живим твором.

JB

Посилання

Усі посилання в дужках зроблено до «Політики» Аристотеля. Римськими цифрами позначено книгу та номер розділу (наприклад, IV, iii означає «розділ третій четвертої книги «Політики»); там, де це необхідно, використано більш точну систему посилань Беккера, представлену на сторінках більшості перекладів й оригінальних текстів і застосовувану всіма науковцями.

Література

Aristotle: *The Complete Works*, ed. J. Barnes; includes *The Politics*, trans. B.Jowett. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
Aristotle: *ThePolitics*, ed. E. Barker, 2nd. edn. Oxford: Clarendon Press, 1948.
†Barnes, J.: *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
Barnes, J., Schofield, M. and Sorabji, R. *eds».Articles on Aristotle: 3 – Ethics and Politics*. London: Duckworth, 1977.
Fritz, K. von and Kapp, E.: *Aristotle's Constitution of Athens*. New York: Hafner, 1950.
†Mulgan, R.G.: *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
Robinson, R.: *Aristotle's Politics, Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
Steinmetz, P. ed.: *Schriften zu den Politika des Aristoteles*. Hildesheim: Olms, 1973.

Б

БАБЕФ Франсуа Ноель (Гракх, 1760–1797) – французький революціонер. Бабеф увів до числа основних принципів революції утвердження соціальної рівності, виступаючи за спільність землі та майна. Див. *Комунізм*.

БАКУНІН Михайло (1814–1876) – російський анархіст. В юнацькі роки Бакунін перебував під впливом *Гегеля*, але, поживши в Німеччині впродовж 1839–1841 років, засвоїв більш радикальні ідеї *молодогегельянців*. Протягом наступних двадцяти років він займався здебільшого пропагандою справи слов'янського націоналізму. З 1851 по 1857 рік його було ув'язнено царем, у 1860-х роках він повернувся до Західної Європи і решту свого життя займався агітацією та пропагандою *анархізму*. Знаний своїми інтригами і таємними товариствами, які він безперестанку то організовував, то розпускав, у 1869–1872 роках Бакунін вів боротьбу з *Марксом* за контроль над І Інтернаціоналом.

Зріла думка Бакуніна виразно і несамовито аполітична. На його погляд, усі політичні теоретики за свою вихідну позицію приймають первородний гріх. Починаючи з розмаїтих тверджень стосовно того, ніби людина за своєю природою зіпсута егоїзмом, вони одностайно доходять висновку про те, що вона мусить поступитися часткою своєї свободи на користь держави, бо тільки держава здатна утримувати в шорах розбещену природу людини. У цьому відношенні необхідність держави умоглядно пов'язується з центральними положеннями всіх релігій; так само і в історії, стверджує Бакунін, підйом і розквіт держави завжди збігається з розквітом релігії. На його думку, обидві вони співіснують у «симбіотичному» функціональному партнерстві. Кожна з них потребує існування іншої й обидві підтверджують права одна одної на виключні повноваження у відповідних сферах. Вони годують одна одну і спільними зусиллями плекають невігластво та марновірство, аби утримати свою владу і переконати людину в її неспроможності дати собі раду ані в духовній, ані в соціальній сфері. Будь-яка влада має таку домішку природи релігійної влади, що створює таємничий і непроникний світ, намовляє підтримувати в людині переконання у власній її слабкості. Упродовж усього свого бурхливого життя Бакунін був непримиренним атеїстом та антидержавцем.

На думку Бакуніна, людина – це умоглядно суспільна істота, наділена інстинктивним прагненням до свободи, встановлюваної шляхом самостійної діяльності кожного в рамках спільноти рівних. Бог і держава, невігластво, марновірство і переконаність у власній недієздатності – закляті вороги визволення людини. З ними треба боротися за допомогою осягання народними масами законів природи, відкритих точними науками. Якщо наука має бути розчинником релігії, то повстання – це те, що знищить звичку до покори. «Священний інстинкт до повстання», як його величав Бакунін, є сутнісною ознакою людини, і хоча з розвитком цивілізації він поступово притупляється, але ніколи цілковито не згасає. Отож саме найменш зіпсуті капіталістичною цивілізацією або найбільш маргінальні відносно неї люди і будуть скоріш за все в змозі розпочати процес революційної руйнації. Примусове перепривласнення людських сил і здібностей (тобто власне свобода) може бути ефективним лише за умови добровільного об'єднання індивідів задля досягнення спільних цілей у рамках федерації вільних комун. Одначе, на думку Бакуніна, жодна людина не може бути вільною доти, доки вона залишається економічно залежною від іншої. Примус у сфері найманої праці, а також ієрархічна структура влади у рамках процесу виробництва відтворюють моделі панування і підлеглості, притаманні правовим та політичним інституціям. Таким чином, свобода вимагає, щоб усім було надано необхідні матеріальні засоби задля гарантування їхньої економічної незалежності. Виходить, що права власності мають належати громаді. Послідовний анархізм у викладі Бакуніна був необхідно соціалістичним.

Думка Бакуніна гартувалася здебільшого в протистоянні ідеям Маркса, і соціалісти-лібертаристи й досі шанують його за далекоглядну критику можливих наслідків Марксової диктатури пролетаріату (див. *Анархізм*). Однак Бакунін не мислив системно, що проявляється й у стилістиці його робіт (він ніколи не виправив жодної із своїх найбільш значущих праць), і в послідовності та узгодженості його переконань. Насправді ж він пишався своїм еклектизмом, хоч у нього можна натрапити на неїстивну суміш із матеріалізму і романтизму, з гімнів стихійності і закликів до роботи в конспіративній організації, з інтернаціоналізму і германофобії. Подібно до свого наставника *Прудона*, він

підозріло ставився до скрупульозних силогізмів педантів. Неточність мислення Бакуніна стала родючим грунтом для найрізноманітніших сучасних тлумачів і груп, які намагалися проголосити його провісником своєї справи.

NH

Література

Bakunin, M.: *Oeuvres,* tomes I–VI. Paris: Stock, 1912–13.
Bakunin, M.: *Izbranniye Sochineniya,* tomes I–V. Petersburg: Golos Truda, 1920–2.
Bakunin, M.: *Archives Bakounine,* tomes I–VII. Leiden: Brill, 1961–81.
Bakunin, M.: *Selected Writings,* ed. A. Lehning. London: Cape, 1973.
Bakunin, M.: *Bakunin on Anarchy,* ed. S. Dolgoff. London: Allen & Unwin, 1973.
†Carr, E.H.: *Michael Bakunin.* London: Macmillan, 1937.
†Kelly, A.: *Michael Bakunin.* Oxford: Clarendon Press, 1982.
Masters, A.: *Bakunin: the Father of Anarchism.* New York: Saturday Review Press, 1974.
Venturi, F.: *Roots of Revolution.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1960.

БАРРЕС Морис (1862–1923) – французький письменник і політичний діяч. На схилку століття Баррес став одним із найвизначніших теоретиків радикального *націоналізму*, надзвичайно впливовим у літературних та політичних колах. 1889 року його було обрано депутатом від буланжистів, що стояли на платформі націоналізму та антисемітизму. У 1906 році він був обраний депутатом від Парижа (цю посаду він утримував до кінця свого життя), а також став членом французької Академії. Ставши піонером французького політичного роману, в головних своїх творах «Позбавлені коренів» («Les déracinés», 1897), «Заклик до зброї» («L'appel au soldat», 1900), «Їхні обличчя» («Leurs figures», 1902) та «Картини і доктрини націоналізму» («Scènes et doctrines du nationalisme», 1902) він виклав свою теорію націоналізму.

Вихідна точка націоналізму Барреса – необхідність відкрити країні, що він називає її «роз'єднаною та знемисленою», тобто країні, яка перебуває під загрозою занепаду і дезінтеграції, шлях до порятунку. Баррес вірив, що для убезпечення країни від занепаду потрібно заново вдихнути у французьку спільноту душу, повернути їй ідентичність і бажання жити й боротися. Він розробив послідовну теорію племінного націоналізму на основі *соціального дарвінізму*, романтизму і біологічного детермінізму. Баррес твердив, що на зміну старій, освяченій французькою революцією теорії спільноти, що складається із сукупності індивідів, прийшла теорія органічної солідарності (що отримала вираз у культах землі і мерців), тотожна німецькій ідеї крові і душі. Він уявляв собі націю у вигляді якогось организму, зіставного з наділеною душею істотою чи деревом, а націоналізм розглядав як систему моралі, критеріїв поведінки, продиктованих спільними інтересами безвідносно до волі індивіда. Баррес відчував певну відносність своїх тверджень, що не дозволяло йому заперечувати цінність морального абсолюту: істина, справедливість та закон, на його думку, існують тільки у зв'язку з потребами колективу.

Фізіологічний детермінізм Барреса і його погляд на людину як на механізм, наперед окреслений її місцем у спільноті, стали складовими його уявлення про закрите суспільство. Войовничий антираціоналізм і віра в примат несвідомого над розумом вивершують цю нову націоналістичну ідеологію. Але справа спасіння нації вимагає й глибоких політичних реформ. Вона потребує невпинної боротьби з *лібералізмом, демократією, марксизмом* і встановлення сильного авторитарного режиму.

Культ глибинних містичних сил необхідно – як свій природний наслідок – тягне за собою войовничий антиінтелектуалізм. Баррес виголошує нескінченні анафеми на адресу критичного духу та його здобутків, протиставляючи йому інстинкт, інтуїтивні й ірраціональні почуття, емоції та ентузіазм – глибинні сили, що визначають людську поведінку і створюють реальність і правду речей, а так само і їх красу. Він стверджував, що раціоналізм – це продукт тих, кого «позбавлено коренів»: він притупляє чутливість, вбиває інстинкт і може лише знищити рушійні сили нації. Отож заради збереження нації кожен має присвятити себе людям. Баррес оспівує первісну силу, мужність і життєздатність, що їх можна віднайти в народі, який не пригубив отрути раціоналізму та індивідуалізму.

Оскільки саме маса є справжньою нацією, а першочергове завдання політики – це забезпечення цілісності і могутності нації, націоналізм, на думку Барреса, не може залишити невирішеним соціальне питання. Баррес став одним із перших націонал-соціалістів, одним із найвидатніших представників сучасного антисемітизму і одним із найперших інтелектуалів, які заклали теоретичні підвалини *фашизму*.

ZS

Література

Barrès, M.: *L'Oeuvre de Maurice Barrès. 20 vols. Paris:* Club de l'Honnête Homme, 1965–8.
Doty, C.S.: *From Cultural Rebellion to Counterrevolution: the Politics of Maurice Barrès.* Athens: Ohio University Press, 1976.
Madaule, J.: *Le Nationalisme de Barrès.* Marseilles: Sagittaire, 1943.
†Sternhell, Z.: *Maurice Barrès et le nationalisme français.* Paris: Armand Colin, 1972; pbk Brussels: Complexe, 1985.
Sternhell, Z.: *La Droite révolutionnaire: les origines françaises du fascisme.* Paris: Seuil, 1978; pbk 1984.
Touchard, J.: Le nationalisme de Barrès. In *Maurice Barrès: actes du colloque.* Nancy: Université de Nancy, 1963.

БЕДЖГОТ Волтер (1826–1877) – англійський журналіст, політолог, теоретик держави. Беджгот народився на заході Англії в родині банкіра-унітариста, отримав освіту в університетському коледжі в Лондоні і після цього повернувся до Сомерсета працювати в родинному банку. Згодом він стає видавцем спершу «Нейшнл ревю», а згодом, з 1860 року до самої смерті, «Економіста». Він публікував численні дописи в тогочасних періодичних виданнях, й обидві його найвідоміші праці

– «Державний устрій Англії» (1865) та «Природа і політика» (1867) – спершу з'явились на світ у вигляді низки статей. Маючи енциклопедичні знання, він із неабияким письменницьким хистом – зрозуміло і дотепно – порушував літературні, політичні, історичні та економічні питання, залишаючись при цьому доброзичливим, терпимим і відкритим до діалогу; його доробок був доробком проникливої і прагматичної людини, що знається на справах, розуміє флегматичну вдачу англійців, а водночас усвідомлює й усю важливість – бодай у довгостроковій перспективі – появи оригінальних умоглядних ідей.

Політична позиція Беджгота – це позиція консервативного ліберала, що позбувся ілюзій, ліберала, який цінує розум і вірить у прогрес, але знає, що крім розуму потрібні реалізм і спроможність долати забобони та упередження пересічної людини, отож прогрес із необхідністю буде повільним. Ця думка швидко відлилася в градуалістичну концепцію «соціальної еволюції», яка починала утверджуватися за його часів і провідним виразником якої він став у «Природі і політиці». Беджгот також свято вірив в іншу поширену в той період доктрину – концепцію значущості «національного характеру» в політиці. Він вважав англійців здебільшого млявим, неповоротким народом, який потребує ідей, що могли б порятувати його від застою. Французи занадто легковажні, їхній вдачі бракує сталості (він задирливо визначає це як «глупство»), необхідної для самоврядування. Свої найперші статті він писав із Парижа 1852 року з приводу coup d'état (державного перевороту), унаслідок якого було встановлено Другу імперію. Тоді Беджгот і висловив непопулярну серед лібералів думку, ніби обставини, що склалися, вимагали рішучих дій і жорстких заходів, однак пізніше він критикував режим Наполеона III.

У книзі «Державний устрій Англії» Беджгот заміривcя піддати нищівній критиці те, що він називав ортодоксальним поглядом на розділення владних повноважень між виконавчою і законодавчою владою. Насправді ж ця ідея була не новою, і критика Беджгота виявилася не такою вже й оригінальною, як він вважав, проте саме він надав викінченої форми новій ортодоксії. Він доводив, що виконавча і судова влада тісно взаємозв'язані через уряд, який за своєю суттю є комісією Палати громад. Новим було те, що Беджгот запропонував провести розмежування між «дієвим» та «возвеличувальним» складниками держави. Дієвою складовою є Палата громад разом з урядом – своїм виконавчим інструментом, а монархія та Палата лордів становлять передусім возвеличувальну складову. Перші повинні вести справи, тоді як функція других – забезпечувати стабільність, користуючись своїм впливом на масову свідомість.

У книзі «Природа і політика» Беджгот намагався прикласти до історії людства новітні біологічні теорії, зокрема Дарвінову концепцію боротьби за виживання і фізіологічні тлумачення узвичаєної та рефлекторної поведінки, – тенденція, що веде своє походження від Генрі *Мейна* та «Історії Греції» Джорджа Гроута (див. *Соціальний дарвінізм*). Беджгот твердив, що поступ вимагає як стабільності, так і новацій. Стабільність забезпечується здебільшого потужним впливом наслідування та звичаю, які перетворюють суспільну поведінку на «згусток традиції», однак, у свою чергу, боротьба за виживання між спільнотами надає принадності певним новаціям. Ідеальний стан – це рівновага між цими двома лініями розвитку, і на останньому етапі людської історії – «у вік суперечок» – новація перестає бути випадковою і стає предметом раціонально виважених роздумів. Таким чином, останнім етапом історичного розвитку і найвищою гарантією тривалого послідовного поступу виявляється ліберальний конституціоналізм.

JWB

Література

Bagehot, W.: *Collected Works*, ed. N. St John-Stevas. London: The Economist, 1965. [Vol. V contains *The English Constitution*, vol. VII *Physics and Politics.]*
Bagehot, W.: *The English Constitution.* London: Collins, 1963.
Bagehot, W.: *Physics and Politics.* Boston, Mass.: Beacon, 1956.
Buchan, A.: *The Spare Chancellor: the life of Walter Bagehot:* London: Chatto & Windus, 1959.
†St John-Stevas, N.: *Walter Bagehot: a study of his life and thought, together with a selection from his writings.* London: Eyre & Spottiswoode, 1959.

БЕЗЗАКОННЯ – античне поняття аномії, введене в сучасну соціологію *Дюркгеймом*, який визначав його як відсутність обмежувальних норм для приборкання і спрямування в певне річище прагнень індивідів – соціальна тенденція, яка є психологічно згубною (в крайніх випадках це призводить до самогубства) і соціально роз'єднальною. Як гадав Дюркгейм, це зберігається і в сучасному суспільстві – в подружньому (розпад родинних зв'язків) та економічному житті, коли втрачаються усталені й загальноприйняті суспільством рамки. Роберт Мертон застосовував це поняття з іншою метою, визначаючи беззаконня як розбіжність між культурними нормами і соціально зумовленою здатністю людей жити згідно з ними.

SL

Література

Durkheim, E.: *Suicide: a Study in Sociology* (1897), trans. J.A. Spaulding and G. Simpson. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1951.
Merton, R.K.: *Social Theory and Social Structure.* Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1957.

БЕЙЛЬ П'єр (1647–1706) – філософ і літератор. Бейль народився в Карла у французьких Піренеях. Хоча він був членом невеличкої громади гугенотів і сином пастора, своєю освітою він завдячує так само класичним мовам і класичній літературі, як і кальвіністській теології. Після закінчення навчання в Женеві Бейль викладав філософію в протестантській академії міста Седана, аж поки за наказом французької влади її не закрили в 1682 році. Він шукає притулку в Нідерландах, де спеціально для нього в Роттердамі було введе-

но посаду професора філософії та історії. Звільнившись від цензури, що лютувала на його батьківщині, на вигнанні Бейль знайшов своє друге покликання в професії журналіста та есеїста.

У 1682 році він видає свій твір «Лист про комету» («Lettre sur la comète»), а також «Загальну критику історії кальвінізму пера М. Мембура» («Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg»). Року 1863-го побачили світ ще дві його полемічні праці – «Що таке цілковито скатоличена Франція під владою Людовика Великого» («Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand») та «Філософський коментар до вислову Ісуса Христа «Хай увійдуть» («Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ «Contrain-les d'entrer»). У 1684 році Бейль заснував міжнародний щомісячний часопис під назвою «Новини літературної республіки» («Nouvelles de la république des lettres»), у якому було представлено огляд книг і який мав на меті вільне поширення думок – наукових, медичних, теологічних – крізь усі кордони. Так тривало три роки. Коли в 1692 році йому доручили написати «Історичний і критичний словник» («Dictionnaire historique et critique»), Бейль уже міг заробляти собі на прожиток виключно своїм пером.

Внесок Бейля в політичну думку полягає головним чином у викладі суперечностей між філософами і теологами, у відстоюванні права на це та в його пропозиціях щодо підпорядкування клерикального догматизму просвіченому світському контролю. Він виступав за абсолютну суверенну владу світського правителя, але відкидав доктрину, популяризовану *Гоббсом*, згідно з якою єдина національна церква необхідна насамперед для підтримання громадського порядку. Особистий обов'язок правителя – стояти на позиції релігійної неупередженості, але аж ніяк не на боці доктрини релігійної одностайності (див. *Толерантність*).

Коментатори Бейля часто неправильно витлумачують його погляди. Більшість реформаторів вісімнадцятого століття бачили в них лише заклик до віротерпимості, але аж ніяк не утвердження права на вільну особисту думку. Дійсно, неортодоксальні думки Бейля випередили багато принципів сучасної теорії лібералізму: свобода наукового дослідження, вільна від цензури преса, свобода розповсюджувати нові ідеї, а передусім твердження, що досконале суспільство – це суспільство, яке не забороняє конструктивної критики своїх інституцій.

SLJ

Література

Bayle, P.: *Oeuvres diverses*. The Hague, 1737.
Bayle, P.: *Dictionnaire historique et critique* (1696). Rotterdam, 1740.
†Dodge, G.H.: *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion*. New York: Columbia University Press, 1947.
Jenkinson, S.L.: *The political thought of Pierre Bayle 1680–1690*. (University of Sheffield, thesis, typescript, 1975.)
†Labrousse, E.: *Bayle*, trans. D. Potts. Oxford and New York: Oxford University Press, 1983.
Labrousse, E.: *Pierre Bayle*. 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963–4.
Plamenatz, J.P.: *Man and Society*. London: Longman, 1977.
Popkin, R.: *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1975.
Rex, W.E.: *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.

БЕККАРІА Чезаре Бонсана (1738–1794) – італійський кримінолог, економіст та літератор. Беккаріа народився в Мілані в заможній шляхетній родині, що походила з Павії, і мав ледачу вельможну вдачу. Сильний вплив справили на нього просвітницькі (див. *Просвітництво*) ідеї П'єтро та Алессандро Веррі, головних фундаторів реформаторського руху в Ломбардії. Разом із ними він заснував Академію кулаків (Accademia dei Pugni, 1762) та працював у міланському часописі «Кав'ярня» («Il caffé», 1764–1766). Спонукуваний П'єтро та Алессандро, який працював наглядачем у міланській в'язниці, Беккаріа пише у співробітництві з ними головну свою роботу «Про злочини і покарання» («Dei delitti e delle pene», 1764). Вона швидко стала класикою культури доби Просвітництва. Перекладена на французьку (1766) та англійську (1767) мови, ця книжка дістала схвалення *Вольтера, Дідро, Блекстоуна, Бентама, Джефферсона*, а серед інших і Катерини Великої, і таким чином вплинула на рух за реформування системи покарання, зокрема за заборону смертної кари та тортур. У 1768 році Беккаріа отримав особисте крісло професора «камеральних наук» у Палатинській школі в Мілані. Курс його лекцій, прочитаний у 1769–1770 роках і видрукуваний посмертно, дав декому привід проголосити його італійським Адамом *Смітом* через схожість їхніх поглядів на принципи поділу праці та визначення заробітної платні. Проте більшість економічних концепцій Беккаріа стоїть ближче до вчення фізіократів (див. *Фізіократія*). Він був палким прихильником *Руссо* і його листи були сповнені проторомантизму на кшталт «Нової Елоїзи», чий вплив спонукав його відійти від жорсткого утилітаризму і більше поціновувати глибину і природність індивідуальних почуттів.

Головна праця Беккаріа – це, безперечно, «Dei delitti e delle pene». Секрет її успіху полягає в поєднанні багатьох теоретичних напрямів Просвітництва, представлених у роботах таких відомих мислителів, як *Монтеск'є, Гельвецій* і Руссо. Славетна передмова до цієї книжки стала маніфестом руху, що піклувався про поліпшення добробуту людства, водночас прагнучи до створення науки про суспільство. Беккаріа починає з договірної теорії походження суспільства, доводячи, що окрема людина жертвує на користь політичної спільноти лише стільки своєї свободи, скільки «цього було б достатньо для того, щоб спонукати інших захищати її» (p. 13). Розвиваючи попередні положення Гельвеція і П'єтро Веррі, він окреслює свою мету в утилітаристських термінах, таких як забезпечення «якнайповнішого щастя для якнайбільшого числа людей» (p. 9) (див. *Утилітаризм*). Однак договірна основа суспільства на противагу простому застосуванню будь-

яких методів задля здобуття якомога більшого щастя для всієї спільноти надає людині і певні права, а тому Беккаріа не може вважатися утилітаристом у класичному розумінні Бентама, бо «якщо закони дозволяють, щоб за певних обставин людина переставала бути «особою» і ставала «річчю», тоді свободи немає» (p. 50). Він підсумовує свої вимоги в загальному формулюванні: «Покарання не може бути актом насильства... проти окремого члена суспільства, воно має бути публічним, негайним і необхідним, найлегшим з усіх можливих для даного випадку, співвідносним зі злочином і визначеним законами» (p. 104). Виходячи з цього, він засуджував тогочасні методи катування, калічення та смертної кари і закликав до введення більш гуманної системи ув'язнення. Варто зауважити, що він не вважав *покарання* ані засобом перевиховання злочинців, ані просто способом залякування.

RPB

Література

Beccaria, C.: *Opere*, ed. S.Romagnoli. 2 vols. Florence: Sansoni, 1958.
Beccaria, C.: *Dei delitte e delle pene. Con una raccolta di lettere e documenti relativi alea nascita dell'opera e alea sua fortuna nell'Europa del Settecento,* ed. F. Venturi. Turin: Einaudi, 1965.
Beccaria, C.: *On Crimes and Punishments,* trans. Paolucci. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
†Venturi, F.: Cesare Beccaria and penal reform. *Italy and the Enlightenment,* ed. S.J. Woolf. London: Longman, 1972.
Venturi, F.: *Settecento riformatore: da Muratori a Beccaria,* pp. 645–797. Turin: Einaudi, 1969.

БЕКОН Френсис, лорд Веруламський (1561–1626) – англійський політичний діяч і філософ. Більшу частину свого життя Бекон присвятив не теоретичним роздумам про мистецтво політики, а застосуванню його на практиці. Небіж лорда Берклі, він користувався довірою графа Ессекського, а згодом мусив висунути проти нього звинувачення у державній зраді. Навіть і для тюдорівської та якобитської Англії життєвий шлях Бекона був навдивовиж бурхливим. Тут були й затяжна боротьба із сером Едвардом *Коуком* за посаду лорда-канцлера, й несподіване звільнення з високої посади та притягнення до відповідальності за хабарництво. Ще за життя він став знаним автором гострих відгуків на злобу дня, але в історії залишився передусім як теоретик у царині філософії науки та автор незакінченого начерку наукової утопії.

Найкращі взірці афористичного жанру Бекон представив в збірці «Есе» (1625), але в праці «Про здобутки наук» (1605) та в утопічному начерку «Нова Атлантида» (1627) він демонструє найглибшу серйозність. Бекон вороже ставився до схоластичних крайнощів і до теоретиків, які шукають доказів лише на користь своїх власних упереджень; він був затятим емпіриком, що робив перші кроки до розроблення індуктивної логіки. Індукція аж ніяк не є простим нагромадженням даних; ми можемо з усією певністю робити узагальнення тільки після того, як розглянули всі свідчення, – і на користь протилежної думки також. Однак наукові досягнення – це не лише справа досконалого методу, наука потребує і державної підтримки. Колегія шести днів творіння в «Новій Атлантиді», що підтримує винахідництво та відкриття, – це зародок Королівського товариства сприяння розвитку природознавства, засновників якого і справді надихнув на це Бекон. Політичне підґрунтя всього цього виражено лише імпліцитно, але понад усе воно скидається на просвічену теократію, – хоч «Есе» написані ніби учнем республіканця Макіавеллі.

Бекон сполучає теми *Платона* та діячів *Просвітництва* і стоїть на точці перетину між християнською Європою та секуляризованим сцієнтистським світом, що прийшов їй на зміну.

AR

Література

Bacon, F.: *The Advancement of Learning* and *New Atlantis,* ed. A.Johnston. Oxford: Oxford University Press, 1974.
Bacon, F.: *Essays,* ed. J. Pitcher. Harmondsworth: Penguin, 1985.
†Manuel, F. and Manuel, F.: *Utopian Thought in the Western World.* Cambridge, Mass.: Belknap, 1979.
†Quinton, A.: *Bacon.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

БЕЛЛАМІ Едвард (1850–1898) – американський журналіст, соціаліст. Автор утопічного роману «Озираючись назад» (1888). Див. *Утопізм*.

БЕНТАМ Єремія (1748–1832) – англійський філософ-утилітарист, правник, реформатор. Бентам є значущою і впливовою фігурою в контексті розвитку сучасної політичної думки. Його роботи стали класичними текстами з філософії, управління, юриспруденції, суспільного врядування та економіки, і мало хто після нього спромігся цілковито проігнорувати ті теорії та положення, які він розробляв упродовж свого довгого життя. Як метод він запровадив систему логічного аналізу й увагу до деталей, чого не робили з часів Аристотеля, крім того, він виявився спроможним змінити сам спосіб вивчення цих предметів. Займаючись усією цією теоретичною роботою, він не забував про практичний бік справи, що дало йому змогу не лише спробувати використати свої ідеї в численних проектах, але й відіграти свою важливу роль захисника крайніх радикальних реформ. Його ідеї заклали основи *філософського радикалізму*, і мало хто буде заперечувати його вагомий вплив на великі реформи вікторіанської доби.

Окрім цих практичних, реформаторських справ, яким він віддавав багато часу (наприклад розробці колової моделі в'язниці з приміщенням для наглядача в центрі), найвищим досягненням Бентама стала трансформація самого способу сприйняття і висловлювання філософських та політичних ідей. У плані методології і змісту відстань між Монтеск'є, Юмом та Блекстоуном, з одного боку, і Бентамом – з іншого, набагато більша, ніж між Бентамом і політичною думкою двадцятого століття, і ця величезна відстань створена переважно самим Бентамом. Однак з ідеями Бентама попри всю їх важливість ще й досі знайомляться через

праці інших людей: наприклад, з його правовими теоріями – через праці Джона *Остіна*, з його теорією демократії – через твори Джеймса *Мілля*, з його утилітаристською філософією – через роботи Джона Стюарта *Мілля* (див. *Утилітаризм*). Ця тенденція зумовлена частково складнощами стилю Бентама, який відлякував усіх за винятком природжених науковців тим фактом, що він рідко готував свої роботи до друку, і недоладністю єдиного добре знаного видання його творів (неадекватного і неповного) – «Праць Єремії Бентама» (1838–1843), опублікованих виконавцем його літературного заповіту Джоном Боурінгом. Нове видання «Вибрані твори» (1968–...), що вийде приблизно в 65-ти томах і куди ввійдуть основні праці та листи Бентама, має дати нову перспективу для оцінки його доробку.

Хоча юнацькі роки Бентама і не так добре відомі, як молодість Джона Стюарта Мілля, вони мали бути такими ж важкими. Батько помітив його велику обдарованість, коли він був іще малюком; семи років він вступив до Вестмінстерської школи і з дванадцяти років продовжував навчання в Королівському коледжі в Оксфорді. Йому пророкували кар'єру правознавця, та хоча він і був прийнятий до колегії адвокатів, проте не справдив батькових надій, відмовившись від юридичної практики.

У середині 70-х років XVIII століття Бентам займається двома великими темами. Перша з них – це дослідження карного законодавства, а особливо аналіз злочинів і покарань. Спираючись на цей матеріал, він зрештою публікує свою найвідомішу роботу – «Вступ до основних положень моралі та законодавства» (написана 1780 року, вийшла друком у 1789 році), що мала на меті запровадити зрозумілий кримінальний кодекс. Як продовження до «Вступу...» він пише ще дві роботи – «Про закони в загальних рисах» (уперше видано в 1945 році під назвою «Межі окресленого правознавства») та «Непряме законодавство» (вперше видано Дюмоном у «Трактатах з цивільного і кримінального законодавства» («Traités de législation, civile et pénale», 1802), англійською мовою – у виданні Боурінга). Ці три роботи становлять основний корпус ранніх правознавчих розробок Бентама, і хоча поточне дослідження карного законодавства ще не було завершено, розділи з них публікувались у збірниках «Трактати» («Traités») та «Теорія покарання і відшкодування» («Théorie des peines et des récompenses», 1811), видаваних Дюмоном (див. *Покарання*).

Друга тема, розроблювана Бентамом, – усеосяжна критика блекстоунівських «Коментарів до англійських законів», що залишилася незавершеною і не публікувалась аж до 1928 року, однак саме на основі цих матеріалів він анонімно видав свою першу велику працю – «Нарис про правління» (1776). У «Нарисі...» містився критичний аналіз короткого уривку з Блекстоуна, у якому той розглядав державний устрій Англії в термінах Локка, і дослідження таких понять, як природний стан, суспільний договір, згода, суверенність та мішана форма правління (див. *Локк*). Бентам мав на меті лише критику, тож хоч він і не виробив альтернативної до блекстоунівської політичної теорії, однак піддав сумніву дуже популярні в його добу локківські концепції. На додаток до цих робіт він починає займатися проблемами економіки, і першою його публікацією з цієї проблематики стала праця «Захист лихварства» (1787) – критика нападок Адама *Сміта* на лихварство, викладених у книзі «Дослідження про природу і причини багатства народів». Бентам був не дуже відомий напередодні французької революції. Завдяки своїй дружбі із лордом Лендстоуном він зав'язав стосунки із французькими філософами, а зрештою заприятелював з Етьєном Дюмоном, швейцарським письменником та реформатором, чиї французькі переклади його робіт (особливо «Traités») здобули Бентаму світову славу. Хоч він і не брав участі у реформістському русі в Англії, однак написав кілька неопублікованих праць на підтримку демократичних інституцій у Франції. Своїй роботі «Начерк нового плану організації судових установ у Франції» (1790), яка мала на меті реформування французької судової системи, він завдячує тим, що в 1792 році йому було присвоєно звання почесного громадянина Франції. Як і багато з тих, хто спочатку співчував революції, пізніше Бентам стає на боротьбу з її крайнощами. Він також виступає проти французької революційної риторики, зокрема тих понять і концепцій, що були використані в Декларації прав. Природні *права*, як пише він в «Анархічних похибках», є «просто нісенітницею», а «природні невід'ємні права» є «велемовною нісенітницею» («Works», ed. Bowring, II, p. 501). Бентам був переконаний у тім, що свобода може бути забезпечена лише за умови запровадження прав через законодавчу систему. Після свого «навернення» до радикалізму він також стверджував, що для забезпечення цих законодавчих прав необхідна система представницької демократії і відкритий уряд.

«Навернення» Бентама відбувалося впродовж 1809–1810 років, хоч аж до 1817 року, коли вийшов у світ його «План парламентських реформ», він не опублікував жодної праці стосовно загального виборчого права, таємного голосування й парламенту, обраного на один рік. Якщо не брати до уваги статті, написані в період французької революції, до 1809 року Бентам був байдужим до політичних та конституційних питань, проте ціла низка чинників, таких як вплив Джеймса Мілля, провал проекту колової в'язниці, його непохитна віра в реформи і зокрема в реформу правничої системи, жваве спілкування з різними реформаторами, а також установлення ліберального режиму в Іспанії, як здається, спричинилися до фундаментальних зрушень у його політичному мисленні. Ці зрушення найяскравіше проявилися в обширній незакінченій праці «Конституційний кодекс» (1822–...), у якій він дуже докладно і детально викладає свої утопічні погляди на конституційну демократію, а також гостро критикує існуючі політичні системи. Проте його ідеї не були повністю сприйняті ані в політичній, ані в конституційній сферах. Його доробок на той час охоплю-

вав колосальну кількість предметів включно з педагогікою, логікою та мовою, риторикою, релігією, а до того ж і численними роботами стосовно спеціальних правових проблем, таких як методи збирання доказів, судова система, реєстрація майна, національна економіка і таке інше.

У 1820-х роках, коли публікувалося багато його праць, а книги, видані Дюмоном, миттєво розходилися, Бентам набув беззаперечного авторитету в Європі та Латинській Америці, а також в Англії. Він отримував величезну кількість листів, а до його помешкання на Квін-сквер-плейс у Лондоні не припинявся постійний потік відвідувачів – політичних діячів, мандрівників і вчених. Багато його праць було опубліковано іншими: «Логічні засади судового доказу» (1827) – Джоном Стюартом Міллем, «Книга помилок» (1824) – Перегріном Бінгемом, «Не Павло, а Ісус» (1823) – Френсисом Плейсом, «Аналіз впливу природної релігії» (1822) – Джорджем Гроутом. «Вестмінстерський часопис», що його видавав коштом Бентама Джон Боурінг, був заснований у 1824 році; як альтернативу доктринам вігів, речником яких виступав «Единбурзький часопис», у ньому було висунуто філософський радикалізм. У ці часи Бентам також виступав за реформування англійської правової і парламентської системи. Однак головним його інтелектуальним заняттям протягом 1820-х років (хоча йому тоді було вже за сімдесят) стала чергова спроба створення Панноміону (повного кодексу законів), який охоплював би Цивільний, Карний, Процесуальний та Конституційний кодекси. На відміну від більш ранніх його спроб кодифікації законодавства Конституційний кодекс посів тут почесне місце, і саме в ньому було викладено зріле політичне вчення Бентама. Ця праця за своєю формою була швидше законодавчою, ніж філософською, але філософське дослідження таких понять, як свобода, рівність, права, обов'язки, суверенність, ми можемо зустріти в його інших роботах, написаних у той само час. У самому Конституційному кодексі йдеться про проблеми організації та структури, у ньому, наприклад, містяться цінні зауваження стосовно таких питань, як потрібно організовувати збройні сили, щоб вони не мали змоги загрожувати інституціям представницької демократії; які умови необхідні для запровадження відкритого уряду; які заходи треба вживати для обмеження корупції посадових осіб без позбавлення їх влади, необхідної їм для виконання своїх службових обов'язків; як слід упорядковувати судочинство з метою забезпечення всім членам суспільства легкого та недорогого доступу до судової системи.

У царині політичної думки Бентам зробив три важливих внески в розвиток *лібералізму*. По-перше, він використав успадковані від Локка, Юма, Монтеск'є і Гельвеція ідеї для обґрунтування критики загальноприйнятої доктрини Локка. Опісля Бентама найбільш життєздатна течія в ліберальній думці ґрунтувалася на утилітаристських принципах. По-друге, у 1820-х роках він запровадив новий підхід до конституційної теорії, що ґрунтувався на якісно нових настановах і врахуванні критичних зауважень, висловлених у період розквіту конституційної теорії і в процесі її застосування в ході американської та французької революцій. Бентам дав цій теорії, що вже існувала, не лише нові засади, а й зробив основний наголос на адміністративній та судовій системах, а також на відповідальності за здійснення владних повноважень. Нарешті, вважаючи цілями законодавства забезпечення безпеки, існування, добробуту та рівності і розглядаючи політичні структури як інструмент для досягнення цих цілей, він провістив потреби та очікування сучасної демократичної держави. Цей спадок він передав Джону Стюарту Міллю, який хоч і не був таким непохитним прибічником демократії, як Бентам, проте засвоїв багато його понять і категорій.

FR

Література

Bentham, J.: *The Collected Works of Jeremy Bentham,* ed. J.H. Burns,J.R. Dinwiddy and F. Rosen. London: Athlone Press; Oxford: Clarendon Press, 1968-; especially: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart. London: Athlone Press, 1970; *A Comment on the Commentaries* and *A Fragment on Government,* ed.J.H. Burns and H.L.A. Hart. London: Athlone Press, 1977; *Of Laws in General,* ed. H.L.A. Hart. London: Athlone Press, 1970; *Constitutional Code,* I, ed. F. Rosen and J.H. Burns. Oxford: Clarendon Press,1983.

Bentham, J.: *The Works of Jeremy Bentham,* ed. J. Bowring. Edinburgh: William Tait, 1838–43.

Dinwiddy, J.R.: Bentham's transition to political radicalism, 1809–10. *Journal of the History of Ideas* 26 (1975) 683–700.

Halévy, E.: *La Formation du radicalisme philosophique.* 3 vols. Paris: Félix Alcan, 1901–4; trans. M. Morris: *The Growth of Philosophic Radicalism.* London: Faber & Faber, 1928.

†Harrison, R.: *Bentham.* London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

†Hart, H.L.A.: *Essays on Bentham, Jurisprudence and Political Theory.* Oxford: Clarendon Press, 1982.

†Hume, L.J.: *Bentham and Bureaucracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

†Rosen, F.: *Jeremy Bentham and Representative Democracy: a Study of the Constitutional Code.* Oxford: Clarendon Press, 1983.

БЕРК Едмунд (1729–1797) – англійський політичний діяч і теоретик політичного консерватизму. Берк народився в Дубліні, здобув освіту в дублінському Триніті-коледжі (1743–1748) і по тому вирушив до Лондона вивчати юриспруденцію. Скоро він облишив це заняття і, збираючись зробити кар'єру літератора, ввійшов в мистецький гурток Джонсона, Голдсміта, Рейнольдса і Гаррика і став головним редактором журналу «Щорічний огляд». Його перші опубліковані роботи належать саме до цього періоду: сатиричний твір «Захист природного суспільства» (1756) і «Філософське дослідження витоків наших уявлень про високе і прекрасне» (1757).

Невдовзі Берк утратив інтерес до літератури і став займатися політикою; з 1761 до 1764 року він перебував на службі у віце-короля Ірландії лорда Галіфакса. Він не мав тривалих і значущих політичних зв'язків аж

до 1765 року, коли новий прем'єр-міністр лорд Рокінгем запропонував йому місце свого особистого секретаря. Дуже скоро Берк став провідним промовцем і памфлетистом вігів Рокінгема, на чиє доручення і було написано більшість його творів. Два основних памфлети цього періоду – це «Роздуми про нещодавню публікацію під назвою (sic) «Сучасний стан нації!» (1769) і ще більш відомі «Думки про причини сучасного незадоволення», що вийшли роком пізніше. Багато сторінок у них присвячено виправданню партії – усе ще досить непатріотичного поняття для вісімнадцятого століття.

З 1770 року і до початку американської революції Берк був також представником колонії Нью-Йорк у парламенті й у цілій низці славетних промов і листів намагався переконати парламент та виборців угамувати своє обурення і знизити свої вимоги задля збереження відносин з колонією. У 1774 році Берка було обрано депутатом від Бристоля (до того часу він обирався від маленького містечка Вендувра). Його промова на закритому голосуванні знаменита тим, що в ній він висловив переконання в тому, що належними стосунками між членами парламенту і його виборцями є відносини *представництва*, а не делегування. Однак на наступних виборах бристольці проголосували проти Берка – можливо, саме тому, що надто пильно прислухалися до його порад. З 1780 року до своєї відставки в 1794 році він представляв у парламенті Мельтон – містечко, одержане в подарунок від Рокінгемів.

У 1782–1783 роках Берк недовгий час служив на посаді головного скарбничого в уряді Рокінгема, а пізніше і в керівництві коаліції Фокса Норта. У цей період він займався двома справами – реформуванням королівської фінансової системи і введенням в Індії, що перебувала тоді під наглядом Ост-Індської компанії, англійських законів. Таку прикрість, як усунення з посади на дев'ять років Воррена Гастінгса, правителя Бенгалії, що потім повернувся на своє місце, багато хто сприйняв як ознаку краху кар'єри Берка. Але його критичне ставлення до французької революції зумовило появу памфлетів, завдяки яким його посмертна репутація докорінно змінилася: з глибокодумного мислителя, зацікавленого питаннями англійської конституції, він перетворився на знаного провідного представника консервативної реакції на революцію у Франції. «Роздуми про французьку революцію» (1790) шокували багатьох його однодумців-вігів, які самі вагалися стосовно того, що робити в тій ситуації, що склалась у Франції, і були здивовані очевидним відходом Берка від справи всього його життя – реформування. Він захищав свої позиції в роботі «Звернення нового віга до старих» (1791) і згодом розгорнув свою критику революції в творі «Роздуми про французькі справи» (1791) і чотирьох «Посланнях про мир із царевбивцями» (1796–1797).

У політичній концепції Берка панує історична перспектива. Він розглядав державу як результат процесу історичного розвитку, який він часто уподібнював процесам, притаманним живим організмам. Так само, як і вони, держава нездатна пережити розтин і вона є більш громіздкою і складною, ніж будь-який з її складників. Він бачив множинність взаємин, що складають суспільство, до краю залежне від повсякденних реакцій індивідів, які його утворюють. Цими реакціями є поведінка, звичаї та писані й неписані правила, у рамках яких відбувається наша соціалізація і які напрочуд надійно, на думку Берка, захищають нас за допомогою «упереджень». На його думку, вони є набагато дієвішими, коли виступають як звичка, а не як правила чи моральні настанови, яких дотримуються свідомо: «Упередження, – писав він, – зводить доброчесність людини до статусу звички». Узгодженість цієї множинності, за Берком, є результатом часткового пристосування минулих поколінь людей, аж поки поступово вона не стала єдиним цілим. При тому, що Берк вважав це вірним для всіх суспільств, – тією мірою, якою вони прагнуть увіковічнити себе в часі, – він гадав, що особливо вірним це є для англійської держави завдяки переважанню в її загальному праві правила прецедентів. На противагу раннім і історично більш наївним вігам, що вірили в міф про незмінний *стародавній лад*, згідно із законами якого мали б проводитися реформи на зразок реформ 1688 року, Берк почав розглядати державний устрій як результат поступового і стихійного розвитку в часі. Одним важливим наслідком цього є те, що суспільство, власне, не підлягає раціональному дослідженню, оскільки «припасовування» інституцій, звичаїв і життя не підкоряється жодному з уже відкритих чи ще не відкритих загальних законів.

Це положення про обмеженість розумової здатності індивіда аналізувати суспільство дозволяє побачити одну з улюблених мішеней Берка: абстрактність і раціоналізм політичної думки. Особливо ж він виступав проти прямолінійного прикладання до концепції громадянського суспільства тих вимог, що витікали з теорій природного права чи природної держави, як це робили багато представників концепції *суспільного договору*. Він відзначав, що нерозумно приписувати цивілізованому суспільству «права, існування яких усього лише припускається». «Суспільний договір», якщо можна говорити про його існування взагалі, безумовно означає відмову від природних прав; але замість того щоб обійтися без цього поняття, як це зробив *Юм*, Берк характерно змінює його радикальний зміст на дуже консервативний:

> «Суспільство дійсно є договірним..., але це не партнерство у відношенні речей... тимчасової і смертної природи. Це партнерство в усіх науках, у всіх мистецтвах, партнерство в усіх чеснотах, у всіх досконалостях... І оскільки такого партнерства не можна добитися за життя багатьох поколінь, воно перетворюється на партнерство між... живими, мертвими і ненародженими» («Reflection», pp. 194–195).

Берк висміював моду на застосування поняття ідеалізованої примітивної «природи» як критерію моральної і політичної досконалості, він знову і знову спростовував доводи радикалів, наполягаючи на тому, що «мистецтво – це природа людини», інакше природу

слід було б ототожнити з якимось первісним хаосом, що викликає священний жах, на якому цивілізація залишила свій досить товстий, хоч і крихкий шар. Розвиток цієї цивілізованості Берк вважав уразливим з боку абстрактного аналізу і раціонально обґрунтованих планів реформ, хоч би й призначених для здобуття блага. Як доводив він, лише обставини надають змісту правилам і принципам і саме тому їх не можна оцінювати як позитивні чи негативні в абстрактній площині, це можна робити лише тоді, коли вони діють у конкретних суспільствах. Якщо чинний устрій є плодом розмаїтих думок, нагромаджуваних протягом певного часу, то теорії правління, навіть ті з них, що намагаються лише описувати державний лад, є плодом роботи одного обмеженого інтелекту; на думку Берка, «одна людина дурна, а рід людський – мудрий». Такий песимізм щодо наших здібностей до раціонального осягнення засад функціонування суспільства, продовжує Берк, веде до припущення на користь статус-кво і до відкидання умоглядних структурних схем реформування.

Таким чином, консерватизм Берка базується на філософськи обґрунтованому скептицизмі стосовно можливого відкриття тих історичних процесів, у ході яких розвивається суспільство. При цьому він не передбачає, як це роблять деякі інші течії *консерватизму*, розміщення ідеалу, до якого ми маємо постійно повертатися, в минулому чи навіть у теперішньому часі. Насправді ж у своїх сучасників він мав репутацію реформатора. «Ми маємо проводити реформи, – стверджував він, – для того щоб вижити». І далі: «Суспільство без засобів для реформування є суспільством без засобів до виживання». Однак, на думку Берка, реформи повинні завжди здійснюватися задля запобігання очевидному наявному злу і мають обмежуватися цією метою, вони не мають бути спрямовані на приведення суспільства у відповідність з раціонально встановленими стандартами.

Ці доводи стають основними в роботах Берка, спрямованих проти французької революції – події, що, на його думку, черпала натхнення саме в ненависних йому теоріях. Французьку революцію він протиставляв англійській революції 1688 року, у ході якої було замінено дійових осіб, але збережено інституції, тим часом як французи, залишивши короля (що відповідало реаліям того часу, коли трактат іще писався), зруйнували інституції, що підтримували королівську владу.

Відчуття взаємної спорідненості культури та інституцій штовхало Берка – попри його фундаментальний скептицизм – до захисту специфічної інституціональної підтримки світогляду і діяльності суспільства, яке мало проводити консервативну політику. Зокрема, закликаючи до релігійної терпимості, він рішуче виступав на підтримку єдиної церкви і, хоча сам був простолюдином, не бачив стабільного суспільства без земельної аристократії. Тільки добробут, достатній для того, щоб можна було мати дозвілля, міг, на його думку, забезпечити культурну безперервність, від якої залежить існування суспільства, і тільки успадковане земельне багатство може гарантувати індивіду забезпечення його інтересів в їх нескінченності.

У більш вузькій царині дослідження державного устрою Англії Берк відомий своїми виступами на захист незалежності парламенту. Вони становлять важливий напрямок у вченні вігів про «політику опікування»: ідеться про відповідальність тих, хто по праву народження чи (рідше) на виборній основі здійснює опіку на користь громади. Захист парламенту зводився до низки проблем, особливо виступів на захист партійної політики, заснованої на загальних політичних принципах, а також заперечення можливості делегування членам парламенту законодавчих повноважень. Перше питання, що було найголовнішою турботою для мислителів-опозиціонерів XVIII століття, можна розглядати як спосіб узгодження політичних курсів, що забезпечувало б парламентарям незалежність від впливу уряду, тоді як друге положення захищало їх від прямого контролю з боку виборців, дехто з-поміж яких був політично обізнаний з тогочасними справами державної важливості.

Виступи Берка на захист партії більше за решту його робіт постраждали від того, що його ототожнювали з вігами Рокінгема, для яких його доктрина вважалася зручною. Видається маловірогідним висловлене колись припущення стосовно того, ніби Берк передбачив двочи навіть трипартійну систему з опозицією як постійною альтернативою уряду; скоріше він розглядав партії як інструмент, що його слід використовувати в скрутні для закону часи: «Коли гуртуються погані люди, хороші мають об'єднуватися».

Виступ Берка на захист американських революціонерів іноді сприймається як несподіванка, якщо брати до уваги його пізніші закиди на адресу Франції. Однак Берк був переконаний у тому, що вимоги американців ґрунтуються на традиційному і безсумнівному праві англійського громадянина відмовлятися від обкладення податком без надання представництва, а не на абстракціях на взірець «природних прав людини», як це було у випадку із Францією. Коли ж він вважав, що американці вдаються до умоглядних політичних доводів, він відверто засуджував це як наслідок неправильного управління.

Слава Берка сягнула свого зеніту в XIX столітті, хоча він продовжував надихати консерваторів аж до другої половини двадцятого. Широке коло його інтерпретаторів характеризує його по-різному – називають його й інтуїтивним та консервативним утилітаристом, і проторомантиком, і виключно теоретиком права. Від часів Другої світової війни домінувала думка представників правової школи, хоча деякі історики вперто намагаються представити Берка як теоретично цікавого «прагматика».

Берк дуже часто скрізь послуговується правовою термінологією, однак неясно, слід розглядати його крізь призму звичаєвого чи природного права, оскільки – відомий історичний парадокс – він справив вплив на

обидва ці напрямки. Автори майбутніх історичних і політологічних досліджень творчості Берка можуть зосередитися на переосмисленні його зв'язків із *шотландським Просвітництвом*, особливо із *Смітом* та Юмом, яким останнім часом було присвячено чимало розвідок. Учені, що досліджують літературний доробок Берка, цікавляться скоріше його стилем, аніж змістом висунутих ним доводів. Задовільний інтерпретативний синтез можна зробити, якщо розглядати Берка насамперед як красномовця, який еклектично послуговувався розгорнутим викладом аргументації, близької своїй аудиторії.

IWH-M

Література

Boulton, T.J.: *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke.* London: Routledge & Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press, 1963.
Burke, E.: *Reflections on the Revolution in France,* ed. C. C. O'Brien. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Burke, E.: *Edmund Burke on Government, Politics and Society,* selected and ed. B.W. Hill. London: Fontana, 1975.
Burke, E.: *The Political Philosophy of Edmund Burke,* selected and introd. I. Hampsher-Monk. London: Longman, 1986.
Burke, E.: *Writings and Speeches of Edmund Burke,* ed. P. Langford. Oxford: Oxford University Press, 1981–.
†Cobban, A.: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century.* London: Allen & Unwin, 1973.
Dreyer, F.A.: *Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy.* Waterloo, Ont.: Laurier University Press, 1979.
†Freeman, M.: *Burke and the Critique of Political Radicalism.* Oxford: Blackwell, 1980.
†Macpherson, C.B.: *Burke.* Oxford: Oxford University Press, 1982.
Mahoney, T.H.D.: *Edmund Burke and Ireland.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
†O'Gorman, F.: *Edmund Burke: His Political Philosophy.* London: Allen & Unwin, 1973.
Pocock, J.G.A.: Burke and the Ancient Constitution: a problem in the history of ideas. *Historical Journal* 3 (1960) 125–43.
†Stanlis, P.J.: *Edmund Burke and the Natural Law.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

БЕРНШТЕЙН Едвард (1850–1932) – німецький теоретик соціалізму. Бернштейн, син машиніста з Берліна, у 1872 році вступив до Соціал-демократичної партії Німеччини, а згодом став одним з провідних її журналістів. Закони, спрямовані проти соціалістів, змусили його емігрувати до Англії, де він потрапив під сильний вплив фабіанців. Повернувшись до Німеччини, Бернштейн став одним з провідних захисників *ревізіонізму*, що спричинилося до палких суперечок, оскільки його вважали (разом із *Каутським*) спадкоємцем *Маркса* та *Енгельса*. Як депутат Рейхстагу він виступив проти війни 1914–1918 років і вийшов з лав партії соціал-демократів. Хоча пізніше він повернувся і до партії, і до Рейхстагу, його вага аж до самого кінця його життя значно знизилася.

У своїх ранніх роботах Бернштейн вбачав своє завдання в узгодженні ідей Маркса з нагальними потребами тогочасного суспільного розвитку. Підсумовуючи свої погляди, він пише: «Селянство не занепадає; середній клас не зникає, криза не поглиблюється; злиденність і кріпацтво не зростають». На основі ретельного вивчення новітніх тенденцій та статистичних даних Бернштейн стверджував, що капіталізм стабілізується завдяки утворенню картелів та монополій. Однак у той час як контроль над капіталом чимдалі більше зосереджувався в одних руках, установи на зразок акціонерних компаній навіть розширювали коло своїх акціонерів. Разом із цим підвищувалася реальна заробітна платня і зростав середній клас. Неминучим наслідком усього цього в політичній та ідеологічній сфері стало те, що наступником лібералізму слід вважати соціалізм: капіталізм довів, що він цілком здатен виправдати надію на поступове перетворення на соціалізм, який таким чином вважається більш-менш мирним спадкоємцем повністю розвиненого капіталізму. Мислення Бернштейна відзначалося надзвичайним емпіризмом – значною мірою через те, що він відкидав Гегеля та будь-який діалектичний підхід. Цілковита безплідність власного позитивістського мислення змусила його шукати для соціалізму особливе моральне обґрунтування, яке він знайшов у філософії *Канта*, що тоді переживала своє відродження. Найулюбленіший афоризм Бернштейна – «Рух – це все, кінцева мета – ніщо». Його сила полягає в умінні дати докладний огляд новочасних напрямків науки та в гострому відчутті моральності. Але водночас він був надзвичайно еклектичним мислителем, неспроможним витлумачити свої спостереження у світлі бодай якоїсь послідовної та систематичної теорії. Див. *Соціал-демократія*.

DTMcL

Література

†Bernstein, E.: *Evolutionary Socialism* (1898). New York: Schocken, 1961.
Gay, P.: *The Dilemma of Democratic Socialism.* New York: Schocken, 1962.
McLellan, D.: *Marxism after Marx,* ch. 2. London: Macmillan, 1980.

БІХЕВІОРИЗМ – така позиція, що політична поведінка може і повинна досліджуватися науковими методами, зокрема за допомогою кількісного методу, з метою розвитку політології виключно на основі емпіричних даних. Див. *Політична теорія і політологія*.

БІЛЬШОВИЗМ – одна з версій марксизму, пов'язана з партією більшовиків, утвореною в 1903 році після розколу Російської соціал-демократичної робітничої партії, і зокрема з *Леніним*. При цьому робиться наголос на значенні згуртованого «авангарду» партії як органу, що прищеплює пролетаріату революційну свідомість. Див. *Радянський комунізм*.

БЛАН Луї (1811–1882) – французький соціаліст. У своїй книзі «Організація праці» (1839) Блан виклав проект створення на державній основі «народних майстерень», очолюваних робітничими спілками. Див. *Соціалізм*.

БЛАНКІ Луї-Огюст (1805–1881) – французький комуніст і революціонер. Передовсім знаний як полум'яний революціонер, Бланкі був і теоретиком стратегії революції. Майже всі його роботи були написані у в'язниці (він просидів за гратами майже сорок років) і залишилися несистематизованими. Більша частина їх утрачена, і тому дослідники його творчості стикаються з певними трудношами, не маючи змоги відновити чітку і цілісну картину його поглядів.

Безсумнівно, головний внесок Бланкі в політичну думку – це його теорія революційного захоплення влади, де робиться наголос передусім на швидкому державному перевороті, здійснюваному невеликим авангардом втаємничених конспіраторів, які згодом зміцнюють свою владу за допомогою диктаторських методів. Опісля того як цей передовий загін візьме владу в свої руки, нагальним кроком має стати революційне повалення буржуазного лібералізму. На додаток Бланкі надав великого значення для цієї революційної еліти індивідуальним агітаторам, буржуа за походженням. Сам автор за свого життя та його тогочасні послідовники не мали жодної втіхи від цієї стратегії, але вона стала важливою сполучною ланкою між якобинською традицією прямих дій (французька революція 1789 року) та виплеканими Леніним традиціями російського більшовизму.

Бачення післяреволюційного суспільства в роботах Бланкі прийнято вважати доволі утопічним. Він дуже сильно наголошує на важливості переконань та ідей для формування суспільного устрою і висловлює переконаність у тому, що головним чинником соціальних перетворень є виховання. При *комунізмі* державна влада не буде скасована, проте її основним завданням стане створення об'єднань робітників на засадах рівності.

Бланкісти відіграли важливу роль під час Паризької комуни 1871 року і ще на початку двадцятого століття продовжували справляти певний вплив на французьких лівих.

КТ

Література

†Bernstein, S.: *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection.* London: Lawrence & Wishart, 1971.
Blanqui, L-A.: *Textes choisis,* ed. V. P. Volguine. Paris: Éditions Sociales, 1955.
†Spitzer, A.: *The Revolutionary Theories of Louis-Auguste Blanqui.* New York: Columbia University Press, 1957.

БЛЕКСТОУН Вільям (1723–1780) – англійський правник і суддя. Блекстоуна справедливо шанують за його величезну роботу із запровадження в Англії загального права, яка мала неоціненне значення для цієї країни та для всіх територій цієї імперії, на яких застосовувалося загальне право, у тому числі і для Сполучених Штатів, адже відокремлення їх від Великобританії призвело не до скасування загального права, а навпаки, вимагало певного чіткого і стислого його формулювання. В основу блекстоунівських «Коментарів до законодавства Англії» (у 4-х томах, 1765–1769) було покладено лекції, що їх він читав в Оксфордському університеті спочатку як член Товариства всіх душ (він був обраний членом цього товариства у 1743 році, з 1753-го мешкав при університеті та читав лекції), а згодом як перший вінерівський професор з англійського права (1758–1766). Він навчався в Чартерхаузькому та Пемброукському коледжі, з 1738 року – в Оксфорді і в 1746 році був прийнятий до колегії адвокатів, хоч на цій ниві теж ніколи не добивався успіху.

Завершивши основний – викладацький – період свого життя, з 1761 року він став депутатом парламенту від партії торі, голосуючи переважно некритично за вимоги уряду (і, за іронією долі, виступаючи проти вимог американських колоністів). 1770 року він став суддею, служив у загальногромадянському суді з нетривалою перервою на працю в королівському суді, але стан його здоров'я та правова компетентність були вже не ті, й у 1780 році він помер у віці 57 років.

Наприкінці вісімнадцятого століття Англія була майже єдиною країною Західної Європи (чим вона помітно відрізнялася навіть від Шотландії, про що Блекстоун мав добре знати, навіть якби йому не говорив про це лорд Менсфілд), яка не мала чітко сформульованих інституціональних установлень для своїх тогочасних законів. Лекції Блекстоуна, блискучі принаймні за своїм змістом, якщо не за формою, а згодом його відшліфовані і вишукані «Коментарі...» зарадили цій справі. У передмові він виклав раціоналістичний варіант теорії природного права, подібної до концепції Гроція, й обґрунтував необхідність дати законам Англії чітку основу, а потім у книзі I подав детальний виклад особистого права (або «прав»), у книзі II – права власності («права на речі»), у книзі III – «порушень прав окремих осіб» (громадянських правопорушень) і насамкінець у книзі IV – «посягань на державні чи громадські інтереси», або кримінального права – гуманного і далекого від тогочасного кримінального права Англії з його варварськими покараннями.

У царині правової та політичної теорії Блекстоун мало що додав до традиції, на яку спирався. Та в рамках політичної і конституційної історії його можна назвати надзвичайно яскравим виразником старовігівського бачення державного устрою вісімнадцятого століття, введеного в ході революції 1688 року (і закріпленого унією 1707 року). Значення і вплив його доктринальної систематизації англійського права неможливо переоцінити.

Пишання Блекстоуна державним устроєм Англії та англійським правом і брак філософської ґрунтовності в його правовому натуралізмі обурили принаймні одного із слухачів його лекцій. З цього обурення зродилися «Нарис про правління» (1776) та «Коментар до «Коментарів...» (незакінчений твір, виданий 1928 року) Єремії *Бентама* з їх жорсткою критикою блекстоунівського правознавства. Теорія природного права та консервативний конституціоналізм дали поштовх до

розвитку позитивістського правознавства і радикального утилітаризму. Проте правові реформи вимагають передовсім розуміння закону, і з цього погляду праці Блекстоуна кращі, ніж те, що будь-коли робив Бентам.

NMacC

Література

Bentham, J.: *A Comment on the Commentaries* and *A Fragment on Government*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart. London: Athlone Press, 1977.
Blackstone, W.: *Commentaries on the Laws of England*. Facsimile edn. Chicago: Chicago University Press, 1979.
Boorstin, D.: *The Mysterious Science of the Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941.
†Jones, G.: *The Sovereignty of the Law: Selections from Blackrtone's Commentaries*. London: Macmillan, 1973.
Milsom, S.F.C.: *The Nature of Blackstone's Achievement*. London: The Selden Society, 1981.

БЛОХ Ернст (1885–1977) – німецький філософ. Критикуючи *Маркса*, Блох звертав увагу передусім на утопічні елементи в марксизмі (див. *Утопізм*). Його основна робота – «Принцип надії» («Das Prinzip Hoffnung», 1954–1959; The principle of hope. Oxford: Blackwell, 1986).

БОДЕН Жан (1529/30–1596) – французький філософ і політолог. Він народився в Анжері і спочатку вивчав право в університеті рідного міста, а згодом переїхав до Тулузи, де зайнявся історією, метафізикою, математикою та астрономією, а на додаток оволодів кількома мовами. Мрії про кар'єру правника збудили в ньому інтерес до політики, внаслідок чого він потрапив у придворні кола й опинився на службі в герцога Алансонського, молодшого брата майбутнього короля Генриха III. Втративши королівську ласку в 1577 році через свої виступи проти подальшого відчуження маєтків і продовження війни з гугенотами, Боден перебрався до Ліона, де завдяки своєму шлюбу з Франсуазою Труяр отримав посаду королівського прокурора. На схилку свого життя він став прибічником Ліги католиків – учинок досить чудернацький, зважаючи на його попередні вподобання та на його юдаїзм, що дедалі більше давався взнаки. Можливо, Боден боявся втратити посаду, і цей епізод красномовно свідчить про те, що практично все своє свідоме життя він провів у вирі світських та релігійних інтриг.

Не дивно, що в його багатослівних творах відбились і прагнення до відновлення взаємозв'язку владних органів, і глибоко релігійні пошуки душевного спокою. З одного боку, в них окреслюється постать ученого-гуманіста, що черпає натхнення з класичних історичних та правових джерел, а з іншого – глибоке, інколи містичне занурення в примарний світ, утворений унаслідок сполучення томізму, юдаїзму та неоплатонізму. Якщо перша його основна робота – це не по літах глибокий аналіз чинників, що призвели до зростання інфляції в шістнадцятому столітті, то остання його друкована праця щодо відьомства дає уявлення про те, як міцно в ньому вкоренилося поширене тоді вірування, ніби світ населений добрими і злими духами. Навіть аналіз *держави* та *громадянського суспільства* у його «Шести книгах про республіку» («Les six livres de la république», 1576), яким у першу чергу він завдячує своїм авторитетом політичного теоретика, неможливо зрозуміти до кінця, якщо вилучити їх із контексту метафізичного універсуму, в якому вони існують.

Ця робота відома тим, що в ній дано визначення *суверенності* як необмеженого і неподільного права на окреслення загальних законів. Без такої влади держава не може існувати, і саме джерело такої найвищої законодавчої влади визначає монархічний, аристократичний чи демократичний характер державного устрою. У цьому визначенні не враховуються мішані держави аристотелівського типу. Слід також зазначити, що тут ми бачимо значний відхід від традиційного бачення короля як судді і від супутньої йому ідеї стосовно того, що саме його raison d'être є інструментом правосуддя. На думку Бодена, суверенність залежить не від справедливості чи несправедливості законів, а від права на встановлення їх. Понад те, оскільки він не передбачав жодних прав для підданих – чи то погоджуватися із законами суверена, чи чинити їм спротив, – прийнято вважати, що саме він окреслив одну з невід'ємних ідеологічних засад монархічного *абсолютизму*, що досяг своєї кульмінації за царювання Людовика XIV. Безперечно, Боден дав поштовх до формулювання світської та утилітаристської концепції суверенності, звичної для сьогодення.

Визнаючи, що боденівська ідея суверенності виявилася найпопулярнішою і найбільш життєздатною з-поміж усіх його концепцій, варто пам'ятати, що «Шість книг...» – це не трактат про суверенну владу, а опис держави та слово на її захист. Боден визначає державу як «законне правління багатьох родин і тих, що їм підлягають, на основі непорушної суверенної влади». Наголос на «законному правлінні» має своє специфічне значення, його не можна розглядати просто як один з аспектів питання про суверенність. Навпаки, центральним у творі Бодена є чітке й принципове розрізнення між формою держави, яку визначає джерело суверенності чи верховної влади, і формою державного устрою: в монархічній державі може бути тиранічний устрій, правління лордів чи верховенство права, аристократична держава може керуватися за допомогою народовладдя, а демократична – користуватися аристократичними методами.

Найкращим зразком державного ладу Боден вважав державний устрій Франції, який він називає «справедливою монархією», оскільки за цієї системи абсолютна влада монарха обмежується через необхідність визнавати силу природного та Божого закону. Подібно до того, як Бог є всемогутнім правителем усесвіту, король усемогутній у своїй царині; однак король має пом'якшувати свою владу справедливістю – так само, як і Бог, подобою якого він є. Хоча король має право видавати закони, не питаючи на те згоди в інших, усупереч звичаям і навіть існуючим законам, йому не слід, як зазна-

чає Боден, користуватися цим правом не зваживши належним чином, який це справить вплив на добробут його підданих. Якщо необхідно внести зміни, йому варто «наслідувати великого Бога природи, який вершить свій промисел із легкістю та помаленьку в усіх справах, і чинити так, як Він». Практично це означало визнання ролі тих людей та інституцій, які беруть участь у процесі управління. Боден не тільки вважав, що королю необхідно радитися зі своїми радниками навіть у найдрібніших справах, він наполягав і на тому, що «справедлива монархія не має іншої міцної підвалини або основи, аніж суспільні прошарки, громади, корпорації та колегії». «Держава не може існувати без Сенату, як тіло не може існувати без душі, а людина – без розуму...» Хоча Боден не визнавав за простолюдином здатності до самоврядування, він водночас був переконаний у тім, що тирани лише порушують природний порядок речей, породжуючи навколо себе страх, ненависть та розбрат. Насправді ж «головною метою всіх держав є процвітання в побожності, справедливості, мужності, гідності та доброчесності».

Хоч держава і не може існувати без «тих повсякчасних дій, пов'язаних із забезпеченням добробуту людей, як, наприклад, управління та здійснення правосуддя, постачання продуктів харчування» і тому подібного, усе це становить лише «початки держави»; задовольнивши свої основні матеріальні потреби, людина стає здатною на більш доброчесне життя і починає замислюватися над «мінливістю держави, її злетами і падіннями», а згодом думати і про красу та гармонію природної світобудови. Нарешті, завдяки розвитку інтелектуальних чеснот – Мудрості, Знання та Побожності – держава може досягти своєї кінцевої мети: дати людині можливість «божественного споглядання найсправедливішого і найвеличнішого предмета, який тільки можна помислити чи уявити». Таким чином, держава Бодена є складовою традиційної релігійної телеології; її мета – надати людині змогу жити в гармонії із законами природи та осягати божественну каузальність, що пронизує весь усесвіт. І навпаки, осягнення цієї Божественності дозволяє людині вибудовувати державу на засадах, які завдяки тому, що якраз і відображають гармонію універсуму та вносять свою частку в неї, будуть здатні витримати випробування часом. На доказ цієї думки Боден наводить загальноприйняте уявлення – модель ланцюга живих істот. Людина частково смертна і частково безсмертна, її місце в природі, з одного боку, поряд із тваринами, а з іншого – поруч з ангелами. Саме громадянське суспільство складається з трьох традиційних прошарків – духівництва, військових та простолюду, і кожен з них має свої характерні риси і виконує свої специфічні функції; таку добре впорядковану державу можна розглядати як відображення самої людської природи, де розум посідає «чільне місце, здоровий глузд знаходиться на другому місці, кровожерна сила, що жадає помсти, – на третьому, а звіряча хіть і пристрасть – на останньому». Порядок підтримується завдяки виваженому врівноваженню протилежних сил, коли крайнощі кожної ланки світового ланцюга живих істот поєднуються проміжними щаблями. Так само і найліпша форма справедливості – це та, у якій визнання природної нерівності людей поєднується з поняттям рівності і в такий спосіб зводяться в єдине ціле протилежні принципи, створюючи, як у музиці, гармонію з потенційного дисонансу.

DP

Література

Bodin, J.: *Method for the Easy Comprehension of History* (1566), trans. B. Reynolds. New York: Columbia University Press, 1945.
Bodin, J.: *The Six Books of a Commonweal,* trans. R. Knolles, ed. K.D. McRae. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
Bodin, J.: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (1841), trans. M.L.D. Kuntz. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
Denzer, H. ed.: *Jean Bodin.* Munich: C.H. Beck, 1954.
†Franklin, J.: *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
†King, P.: *The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes.* London: Allen & Unwin, 1974.
Lewis, J.U.: Jean Bodin's «Logic of Sovereignty». *Political Studies,* 16 (1968) 202–22.
†Parker, D.: Law, society and the state in the thought of Jean Bodin. *History of Political Thought 2* (1981), 253–85.
Rose, P.L.: *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser.* Geneva: Droz, 1980.

БОЛІНГБРОК Генрі Сент-Джон, перший віконт (1678–1751) – англійський державний діяч, історик, філософ, автор політичних памфлетів. Як міністр королеви Анни від партії торі Болінгброк вів переговори щодо укладення Утрехтського договору, який приніс мир Англії та Франції доби Людовика XIV. Після поразки в боротьбі за посаду першого міністра в 1714 році Болінгброк облишив політику й оселився у Франції, де жив протягом десяти років. У цей час і після короткотермінової служби у претендента на англійський престол Стюарта Болінгброк береться за історичні та філософські студії. Повернувшись до Англії в 1725 році, він стає ідеологічним і політичним лідером консервативної опозиції кабінету Роберта Волпола. Майже двадцять років Болінгброк шпиняв уряд Волпола в своєму журналі «Ремісник», а також у серії політичних та історичних брошур, у тому числі в «Нотатках з історії Англії» (1730), «Трактаті про партії» (1743) та «Королі-патріоті» (1739).

На противагу Волполу і його «придворній» фракції Болінгброк висував основні положення «сільської ідеології» в її версії вісімнадцятого століття. Пов'язавши корупцію із соціальними та політичними питаннями, він зробив її центральним поняттям у мові англо-американської політики XVIII століття. Корупція як щось більше, ніж просто шахрайство і хабарництво, була оповита передбаченням історичних змін у дусі республіканця Макіавеллі: корупція – це відсутність громадянських чеснот (див. *Республіканізм*). Корумпована людина зайнята собою і байдужа до блага нації. Такий

занепад моральності особи, таке виродження всього – починаючи від фундаментальних засад і закінчуючи суспільним життям – призводить до занепаду держав; це можна вилікувати тільки періодичним відновленням через повернення до первинної і споконвічної відданості громадянським чеснотам. Заклик до такого відновлення – це і є відповідь корупції, і саме це відстоював Болінгброк у своєму воланні до короля-патріота.

Здобуток Болінгброка полягає в пристосуванні цієї республіканської макіавеллівської мови до тих негативних соціальних та економічних тенденцій, що поглиблювалися в Англії XVII століття через зростання державного боргу, збільшення урядового кредиту і централізацію банківської системи, так само як і через політичні проблеми, як-от контроль Волпола над парламентом й утримання регулярної армії. Торкаючись питань незалежності і залежності, таких важливих для республіканської традиції (вони є значущими завжди, коли йдеться про благо нації), у соціальній площині Болінгброк змальовував незалежних землевласників, що протистоять чиновникам та біржовим маклерам, а в політичній – вільний парламент, що протистоїть деспотичному двору. На довершення цієї картини Болінгброк вписав у республіканську традицію вісімнадцятого століття ті соціально-консервативні і ностальгічні риси, що протистояли не лише духу комерції, але й ідеям соціальної рівності.

IK

Література

Bolingbroke, H. St J.: *Political Writings,* ed. I. Kramnick. Arlington Heights, III.: Harlan Davidson, 1970.
Bolingbroke, H. St J.: *Historical Writings,* ed. I. Kramnick. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
Bolingbroke, H. St J.: *The Idea of a Patriot King,* ed. S.W. Jackman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
†Dickinson, H.T.: *Bolingbroke.* London: Constable, 1970.
Hart,J.: *Viscount Bolingbroke: Tory Humanist.* London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
Jackson, S.W.: *Man of Mercury.* London: Pall Mall, 1965.
†Kramnick, I.: *Bolingbroke and his Circle.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

БОНАЛЬД Луї Габріель, де (1745–1840) – французький консерватор. Бональд був одним із тих небагатьох мислителів, чиє негативне ставлення до революції спонукало їх до фундаментальної критики ідей *Просвітництва*, на які вони покладали відповідальність за повалення ancien régime (*стародавнього ладу*). Через свою переконаність у тому, що аристократизм надзвичайно точно відповідає християнському одкровенню щодо Бога та людини, і схильність викривати в просвітницькій думці матеріалізм і ворожість до теїзму ці мислителі здобули незграбне прізвисько «теократів». Однак якщо красномовний, наділений багатою уявою Жозеф де *Местр* – це Святий Августин контрреволюції, то Луї де Бональд мусить правити за Фому Аквінського.

Бональд народився в провінційній дворянській родині в Мілло і після закінчення навчання в ораторіанському коледжі в Парижі став офіцером королівської гвардії. Проте незабаром він повернувся до Мілло, одружився і став мером, що збудило в ньому невгасаючий інтерес до ролі громади в належним чином організованому суспільстві. Здається, спочатку Бональд вітав революцію, але в 1791 році він приєднався до армії емігрантів у Німеччині. Завершивши напружену роботу, в 1796 році в Констанці Бональд анонімно опублікував свою «Теорію політичної і релігійної влади в громадянському суспільстві...» («Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile...»). Потім він таємно повернувся до Франції, де зміг залишитися з ласки Наполеона. Протягом кількох років Бональд видає «Аналітичні начерки про природу суспільного устрою» («Essai analytique sur les naturelles de l'ordre social», 1800), «Про розлучення з поважних причин у XIX столітті» («Du divorce considéré au XIX siécle», 1801) та «Первісне законодавство» («Le'gislation primitive», 1802). Ці твори привернули до нього увагу Фонтане і Шатобріана, і в 1808 році йому запропонували пост в університетській раді. Після Реставрації його обрали депутатом від Авейрона і він виступав на чолі chambre introuvable («палати невловних»), яка серед усього іншого заборонила розлучення. Бональд став міністром у 1822 році і пером у 1823-ому, за панування ультрароялістів деякий час керував цензурою. Ультра вбачали в ньому свого головного ідеологічного представника. Остання робота Бональда була видана в 1827 році. Липнева революція 1830 року змусила його облишити громадське життя, хоча він жив до 1840 року.

Твори Бональда аж надто симетричні і дедуктивні за формою; проте його проза, що нею надто часто нехтують як важкою, вирізняється якоюсь архаїчною чистотою. Повертаючись до дискусії вісімнадцятого століття про витоки мови, у яку зробили свій внесок Кондильяк і *Руссо*, він наполягає на первинності мови у відношенні до думки («l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée» – «людина продумує свої слова, перш ніж висловлювати свої думки») і з цього припущення робить висновок про божественне походження мови. Теза про те, що смисл цієї мови та a fortiori соціальних інституцій є необхідними передумовами індивідуальної думки і дії, стала платформою Бональда, на основі якої він міг критикувати *індивідуалізм* філософських і політичних теорій вісімнадцятого століття. Образ, до якого він удався, змальовуючи концепцію суспільства, традиційну для вісімнадцятого століття, – купа піску або скупчення атомів, – справив глибокий вплив на соціологічну полеміку дев'ятнадцятого століття (і на табір лібералів, і на табір консерваторів). Бональд твердив, що першоджерелом суспільної атомізації є релігійний розкол, тобто протестантизм. Єдність суспільства можна відновити лише за наявності спільних впливових вірувань, на які спираються такі проміжні соціальні інституції, як сім'я, сільська громада і помісне дворянство.

Бональд протиставляв міське життя з його згубним впливом на структуру сім'ї і відносини всередині неї

владі якоїсь умовної ідеалізованої громади з патріархальними відносинами, стверджуючи, що лише ті громади, у яких дворянство виконує свою належну роль, зможуть уберегти законний уряд від переродження в деспотизм. Бональд сполучив погляди аристократів вісімнадцятого століття, які виступали проти посилення королівської влади, з новим майже містичним культом королівської влади (на відміну від Местра менше покладаючись на поняття «верховної влади»). Це була надскладна конструкція, що її не змогла повністю приховати навіть його пристрасть до логічних побудов, зокрема до тріадних відношень. Наріжним каменем його поглядів залишається сумнівне твердження стосовно того, що так зване суспільство можливе тільки в рамках аристократичної моделі.

LAS

Література

Bonald, L.G. de: *Oeuvres complètes de M. de Bonald.* Paris: J.-P. Migne, 1859.

†Godechot, J.; *The Counter-Revolution: Doctrine and Action 1789–1804.* London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

†Nisbet, R.: De Bonald and the concept of the social group. *Journal of the History of Ideas* 5 (1944) 315–31.

Nisbet, R.: Conservatism and sociology. *American Journal of Sociology* 58 (1952) 167–75.

Spaemann, R.: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L. G.A. de Bonald.* Munich: Käsel, 1959.

БОСАНКЕТ Бернард (1848–1923) – англійський філософ, політолог і філантроп. Босанкет отримав освіту в Балліольському коледжі в Оксфорді, де на нього справив велике враження *ідеалізм* Т. Г. *Гріна*. З 1871 по 1881 рік він викладав в Оксфорді, а в 1881 році отримав спадок, що дало йому змогу піти звідти і присвятити себе науковій та громадській діяльності. Він повертався до викладання лише на короткий термін, отримавши посаду професора етики в університеті Св. Ендрюса (1903–1908). Його твори присвячені найрізноманітнішим темам – передусім це естетика, логіка, метафізика і соціальна філософія, які він розглядав з ідеалістичних позицій. Його зацікавленість останнім предметом була надзвичайно глибокою. Він став активним членом Лондонського товариства етики, заснувавши в 1897 році школу етики та соціальної філософії, яка 1902 році ввійшла до складу Лондонської економічної школи. Разом із своєю дружиною Елен він працював у Товаристві благодійницької діяльності та виступав від його імені на засіданнях королівської комісії при обговоренні закону про бідних 1909 року.

Основна праця Босанкета з політичної теорії – «Філософська теорія держави» (1899). Опісля гострої критики Л. Т. *Гобгауза* ця книга здобула репутацію твору на захист авторитарної держави: витлумачення Гегеля в дусі Платона, що ставить індивіда в повну залежність від уявної загальної волі. Однак таке потрактування веде до парадоксу, оскільки Босанкет дотримувався переконань Товариства благодійницької діяльності (його секретареві і була присвячена книга), згідно з якими втручання держави підриває особисту моральність та свободу. Причина цієї очевидної суперечності полягає в двоїстому ставленні Босанкета до *політичного обов'язку*. Доповнюючи теорію Гріна поняттями, запозиченими із соціальної психології, Босанкет твердив, що про справжню волю індивіда, тобто ту, що реалізує його потенціал, можна говорити лише тоді, коли він співпрацює з іншими в рамках держави. Усі сподівання людей на краще життя пов'язані з прагненням звільнитися від плинних, чисто біологічних обмежень, потреб та бажань і виражають добру волю, притаманну всім нам (pp. 128–130, 139–144). Жодна окрема особа неспроможна втілити в життя добру волю, бо одна людина не здатна ані осягнути набутки всього людства, ані навіть проявити свої власні здібності без підтримки і сприяння інших. Таким чином, наш моральний та політичний обов'язок – поважати і підтримувати всю сукупність корисних установлень, необхідних усім членам суспільства для реалізації самих себе (p. 190). Однак роль держави тут переважно негативна: «встановлювати перепони» в процесі боротьби за набуття людиною моральності (p. 178). Оскільки моральне вдосконалення потребує вольового подолання матеріальних перешкод, слід заохочувати роботу над собою всюди, де це можливо. З огляду на те, що Босанкет вважав бідність результатом якраз браку в самих бідних моральної сили волі, він наполягав на тому, що найкращими ліками є спонукання до самовдосконалення і суспільної співпраці, а не виплата державних субсидій. Цю ідею було підхоплено в законі про бідних з його системою робітних будинків та наданням співмірних благодійних внесків на користь «тих бідних, котрі на це заслуговують». Натомість державна освіта сприяє наперед існуючому прагненню людини до самовдосконалення і тому вона є необхідним загальним установленням задля її самореалізації (pp. 185–186). Таке оригінальне витлумачення процесу суспільного розвитку дозволило Босанкету зробити на основі ідеалістичних посилок деякі колективістські висновки, що траплялось і з багатьма іншими послідовниками Гріна.

RPB

Література

Bosanquet, B.: *The Value and Destiny of the Individual.* London: Macmillan, 1913.

Bosanquet, B.: *The Philosophical Theory of the State,* 3rd edn. London: Macmillan, 1920.

Bosanquet, B. ed.: *Aspects of the Social Problem.* London: Macmillan, 1895.

†Collini, S.: Hobhouse, Bosanquet and the state: philosophical idealism and political argument in England 1880–1918. *Past and Present* 70–3 (1976) 86–111.

Hobhouse, L.T.: *The Metaphysical Theory of the State: a Criticism.* London: Macmillan, 1918.

†Milne, A.J.H.: *The Social Philosophy of English Idealism,* ch. 7. London: Allen & Unwin, 1962.

БРАТЕРСТВО. Політична ідея братерства означає такі стосунки між громадянами або членами окремих груп,

що, як і ідеальні стосунки між родичами, характеризуються почуттям любові й спільности та спрямуванням на досягнення спільних або подібних цілей.

Братерство, як і політика, не є ані механічним, ані безконфліктним. У стосунках між братчиками виникає і затяте суперництво, і непорушна дружба. Братерство вимагає приборкувати братовбивчі пориви і керуватися спільними моральними цінностями та позитивними емоціями (I М. 4:7, 33:1–11; 50:19–20). Вирішальним чинником для братерства є вільне волевиявлення. Стародавні і сучасні ритуали братання підтверджують, що хоча братства і виникають на основі спільного походження та виховання, реальний вступ до братства залежить від доброї волі і прийняття на себе певних обов'язків.

У цьому відношенні братерство схоже на дружбу. І в братерських відносинах, й у дружбі люди виступають в однаковій ролі (на противагу стосункам між батьками і дітьми). З огляду на це передумовою братерства, як і дружби, є рівність. Проте на відміну від дружби братерство засновується на однаковому ставленні до влади і вимагає такого ставлення. Братерські стосунки дійсно виникають частіше між суб'єктами ієрархічного суспільства, ніж між громадянами чисто егалітарної держави.

Античні політичні теорії розглядали братерство як стосунки між певними особами, що грунтуються на сильних симпатіях та почутті обов'язку. З огляду на це братерство за своїми проявами, якщо не за самою своєю природою, – це відносно незвичайний зв'язок. Братство по крові виникає в племенах і сім'ях, але батьківщиною політичного братерства є polis. Крім того, adelphia (братерство) породжує philia (дружбу): найвища форма братерства, як і уявне місто грецьких філософів, грунтується на звичаї братання, що розвинувся в менш добровільних і менш численних організаціях (Aristotle, «Politics», 1262b8–25; 1263a41–1263b7).

Хоча християнське вчення проголошує, що всі люди – брати від природи (Гал. 3:28), на практиці ця духовну і теоретичну істину прикладають тільки до перероджених людей, для яких «усе і в усьому Христос!» (Кол. 3:11). Згідно з класичним християнським ученням більшість людських істот, засліплені гріхами, не здатні визнати Бога і неспроможні відчути своєї спорідненості з усім людством.

У скороминущому світі навіть братерство християн, хоча й обізнаних з його доктриною спорідненості всіх людей, буде відносно надзвичайним і грунтуватиметься на особливих уподобаннях та обов'язках: «Шануйте всіх, братство любіть» (I Петр. 2:17).

На противагу цьому теоретики Просвітництва часто намагалися втілити в життя ідеал усесвітнього братерства. За їхнім ученням, люди мають «інстинкт братерства», або потяг до іншої «людської істоти», який стримують вади людської природи та звички. Встановлення братерства всіх людей потребує, по-перше, перемоги над природою переважно шляхом розвитку природничих наук і, по-друге, подолання психологічної влади ієрархії та вузькоглядної відданості за допомогою викриття зв'язків, що пов'язують людських істот із владою та окремими особами, як усього лише людських вигадок, яких існує так багато. Таким чином, братерство стає чимось другорядним і ним нехтують в ім'я свободи і рівності – засобів, котрі, як вважали, уможливлять братерство людей у всьому світі.

Попередні, більш раціонально налаштовані теоретики, подібно Гатчсону з його доктриною «загальної виваженої доброзичливості», припускали, що будь-яке космополітичне братерство спиратиметься на неясні почуття, ймовірно, слабші, ніж любов, що об'єднує сім'ю, плем'я і націю. Пізніші, більш романтично настроєні мислителі іноді спростовували таке обмеження, як це робив Емерсон, пророкуючи, що колись «усі люди любитимуть одне одного». Та в обох випадках відданість ідеї братерства всіх людей була пов'язана з підозрою і ворожим ставленням до менш жорстких форм братерства.

Сучасна політична думка і практика ставиться неприхильно до братств деяких категорій людей. Сучасні політичні мислителі загалом вважають доведеним, що кожен, хто спеціально не виключений із суспільного життя, є включеним у нього. Виключеним із братства є кожен, хто не включений у нього. Сучасні устрої сприяють розвитку динамічного, спеціалізованого, екстенсивного способу життя.

Братерство гартують сталі й тісні стосунки, які породжують подібність характеру й однаковість долі. Визнаючи несумісність братерства і сучасної політики, сучасна політична думка нерозважливо зневажає чи відкидає потребу людей у братерській підтримці. (Див. також *Спільнота.*)

WCMcW

Література

Aristotle, *The Politics,* ed. E. Barker. Oxford: Clarendon Press, 1946.

Freud, S.: *Totem and Taboo.* In *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* trans. and ed. J. Strachey, vol. XIII, pp. ix–161. London: Hogarth, 1971.

Hutter, H.: *Politics as Friendship.* Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1978.

†Ignatieff, M.: *The Needs of Strangers.* New York: Viking, 1985.

†McWilliams, W.C.: *The Idea of Fraternity in America.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973.

Nelson, B.: *The Idea of Usury: from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949.

Simmel, G.: *The Sociology of Georg Simmel,* trans. and ed. K. Wolff, pp. 307–76. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1950.

Stephen, J.F.: *Liberty, Equality, Fraternity.* London and New York: Holt & Williams, 1875.

БРЕКТОН Генрі, де (пом. 1268 року) – англійський правник при дворі короля Генриха III. Бректону традиційно приписують працю «Про закони і звичаї Англії» («De legibus et consuetudinibus angliae» (1239)?) – одну з основоположних робіт в англійській юридичній та політичній традиції. Незважаючи на те, що, вірогідно,

в написанні цієї праці брали участь й інші автори, його ім'я й досі пов'язують із задумом та структурою цієї книги.

Політична теорія «De legibus...» побудована на доктрині одноосібного монархічного правління. Potestas (влада) короля сполучена з королівською voluntas (волею). Таким чином, влада короля усталюється завдяки притаманній йому внутрішній схильності до доброчесності і справедливості.

У «De legibus...» зауважується, що королівська voluntas має реалізовуватися насамперед у судочинстві, а не в законотворчості. Закони проголошуються всім загалом: король лише висловлює свою згоду з тими законодавчими актами, що їх уже схвалили вельможі і народ королівства. До того ж Бректон визнає, що місцевий звичай теж може мати силу закону. Так, місцеве право вводиться аж ніяк не з ласки короля, воно дійсно є «загальним». Отож повноваження короля загалом полягають у зміцненні й дотриманні закону за допомогою винесення судового рішення та призначення примусового покарання. На думку Бректона, основоположною функцією королівської влади є здійснення правосуддя («віддавати кожному належне») поряд із покаранням порушників закону «матеріальним мечем».

Виконуючи цю роль, король, за Бректоном, уподібнюється Богові. Божественна воля є водночас і першоджерелом усього правосуддя, й остаточною відплатою за всі злочини. Оскільки воля правителя націлена на виконання таких само завдань, королівська влада є уособленням (хоч і земним та недовершеним) Найвищої Волі. Ось чому король називається в «De legibus...» «міністром» або «вікарієм» Бога.

Хоча Бректонів король не має ні рівного собі, ані вищого за себе, він не в змозі розглянути особисто всі справи та власноруч утілити в життя всі закони. Монарх мусить передати певні права і повноваження людям, нижчим за себе. Це здійснюється за допомогою двох різних типів повноважень: тих, що їх правитель контролює безпосередньо, призначаючи певних людей на посади урядовців, які виконують свої повноваження від імені короля, і тих, що визначені як «привілеї» для дворян, разом з якими король править своїм королівством.

У «De legibus...» указується, що король несе остаточну відповідальність за дотримання законів і запобігання зловживанням стосовно обох типів делегованих повноважень. Чи можна бути певним, що сам король дотримуватиметься закону і судитиме згідно з ним? Слідом за юридичними і філософськими умовностями свого часу Бректон стверджує, що притаманна королівській voluntas моральна орієнтація на доброчесність зумовлює також і його сталу схильність до підкорення себе всім справедливим законам. У цьому сенсі король живе «під Богом і під законом, але не під людьми», тому що він «приборкує» самого себе, добровільно накладаючи на свою волю певні обмеження.

Однак, імовірно, Бректон вважав, що так само й піддані можуть подеколи обмежувати дії свого повелителя-короля, принаймні якщо ми визнаємо несфальсифікованим оспорюваний у наш час addicio (додаток) до тексту «De legibus...», у якому проголошується, що curia короля (барони і графи) мають «утримувати» його від неправедних учинків. Барони і графи можуть «утримувати» монарха тому, що вони є його партнерами в управлінні королівством, а «той, хто має партнера, має вчителя». Отже, в «De legibus...» викладено ранню впливову теорію інституціонального обмеження королівських повноважень. І хоч addicio за своїм смислом очевидно не узгоджується з основоположними тезами «De legibus...», шанувальники Бректона доби пізнього Середньовіччя і початку Нового часу розглядали його як одну з невід'ємних складових його концепції.

CJN

Література

Bracton, Henry de: *De legibus et consuetudinibus angliae,* ed. G.E. Woodbine, rev. and trans. S.E. Thorne. 4 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968–77.

†Hanson, D.W.: *From Kingdom to Commonwealth.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Kantorowicz, E.H.: *The King's Two Bodies.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Mclwain, C.H.: *Constitutionalism: Ancient and Modern.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958.

Maitland, F.W. ed.: *Bracton's Note Book* (1887); repr. Littleton, Col.: Rothman, 1983.

†Nederman, C.J.: Bracton on kingship revisited. *History of Political Thought* 5 (1984) 63–77.

Richardson, H.G.: *Bracton: the Problem of his Text.* London: The Selden Society, 1965.

БУБЕР Мартін (1878–1965) – німецький філософ і теолог-юдаїст, що з юності брав участь у сіоністському русі. Його основна робота із соціальної теорії – «Шляхи до утопії» (1949) – це дослідження традицій децентралізованої комуни в соціалістичній думці. Див. *Утопізм*.

БУРЖУАЗІЯ – марксистський термін для позначення класу капіталістів. Цей термін часто вживається в більш широкому сенсі для позначення груп фахівців та керівників, пов'язаних із власниками капіталу прямими економічними інтересами або соціальними зв'язками. Див. *Клас, Марксизм*.

БУХАРІН Микола Іванович (1888–1938) – російський марксист, економіст, який зробив внесок у теорію *імперіалізму*. Після революції він брав участь у розробці теорії «соціалізму в окремо взятій країні», згодом потрапив у немилість у Сталіна. Див. *Радянський комунізм*.

БЮРОКРАТІЯ. Цей термін може мати дуже багато різноманітних значень. Він може означати систему управління, здійснюваного досвідченими фахівцями на довгостроковій основі згідно з установленими правилами. Він може означати і систему управління, в якій керівні посади в органах виконавчої влади обіймають

професійні управлінці, а не обрані представники. Так може називатися і корпус професійних управлінців як специфічної соціальної групи або ж, набуваючи негативного забарвлення, цей термін може вживатися й у зв'язку з певними особливими хибами такого управління: «тяганиною», невідповідальністю, зволіканням тощо.

Друге з перерахованих значень найбільшого поширення набуло в мислителів дев'ятнадцятого століття, які протиставляли бюрократію («правління бюро, комітету») системам представницького врядування. Установленням першого значення як еталонного соціологія двадцятого століття завдячує Максові *Веберу*. Він зазначав, що правління професійних експертів дедалі більше переважає в політичних системах будь-якого типу і, звісно ж, у всіх організаціях, які виконують складні і широкомасштабні адміністративні завдання: на підприємствах, у професійних спілках, політичних партіях тощо. Він визначив бюрократію як систему управління, що має такі характерні риси: ієрархія (кожен службовець має чітко окреслене коло повноважень і є відповідальним перед вищою посадовою особою); безособовість (робота виконується згідно з установленими правилами, без свавілля і фаворитизму, щодо кожної дії робиться письмовий запис); безперервність (служба забезпечує оплату за повний робочий день, гарантує тривалий термін перебування на посаді і перспективу поступового підвищення); компетентність (службовців відбирають з огляду на їхні відповідні якості, їх навчають виконанню певних функцій, а доступ до інформації тримається під контролем). Усі ці характерні риси, взяті разом, як стверджував Вебер, підвищують до максимуму ефективність роботи управлінців і роблять бюрократію неуникним явищем для індустріальних суспільств.

Хоча не кожен погодиться з висновками Вебера, його визначення бюрократії відзначається надзвичайною ясністю, і найбільш послідовні мислителі приймають його за відправну точку в дослідженні проблем, що виникають у зв'язку з бюрократією. Ці проблеми доцільно окреслювати з огляду на їх дисциплінарний аспект. Для теорії управління й організації центральним є питання стосовно того, чи насправді ті характеристики бюрократії, що їх Вебер визначав як сутнісні, підвищують ефективність роботи адміністрації. Жорстка ієрархія здатна гальмувати передачу ідей та інформації нагору; звичка до дотримання правил може посилювати негнучкість; тривале перебування на привілейованій посаді може виплекати консервативні погляди. Далі, вивчення чинних систем управління дозволяє припустити, що вони діють через мережу особистих стосунків і це скоріше сприяє успішному вирішенню справи, ніж заважає йому. Загалом залишається під питанням, чи є прийнятною для всіх організацій (як виробничих, так і владних) і для будь-яких умов (як сталих, так і швидкоплинних) єдина модель управління і чи охоплює це єдине поняття ефективності найрізноманітніші цілі сучасних організацій. Наприклад, економічному підприємству, чия діяльність оцінюється тільки за найзагальнішим критерієм рентабельності, притаманний широкий простір для індивідуальної свободи дій. З іншого боку, державна система соціального забезпечення, яка несе перед громадськістю відповідальність за однакову турботу про всіх громадян, має керуватися значно жорсткішими правилами і давати своїм представникам мінімальний простір для дій на власний розсуд.

Соціологічна теорія цікавиться бюрократією як соціальною категорією, представником нового середнього класу, відмінного водночас і від капіталістів, і від трудівників. Її можновладність і привілейованість у суспільстві грунтується на володінні рідкісними навичками й кваліфікацією, а також на її впливовому місці в ієрархії організації. Існує неузгодженість щодо відносин між цією групою і власне капіталістами. Теоретики «управлінських революцій» стверджують, що в розвинених індустріальних суспільствах знання й організація поступово витісняють капіталістів як провідну суспільну силу і що існує відповідна конвергенція між соціальними структурами Заходу і Сходу незважаючи на різницю у формах економічної власності. Супротивники цього твердження закидають, що в західних суспільствах бюрократія в державному управлінні й економіці рівняється на все ще панівну владу капіталу або через особисті зв'язки й інтереси, соціальні функції, або ж через своє структурне призначення. Однак усі згодні з тим, що в суспільствах радянського типу бюрократія стає провідною суспільною силою, хоча питання щодо того, є бюрократія класом чи лише суспільним прошарком, поки що залишається дискусійним. Проти першого твердження свідчать обмеження на особисте володіння чиновників, а також на передання привілеїв їхнім нащадкам. Проти другого – колективні монополії чиновників, які через централізовані партійні структури розпоряджаються процесом виробництва і розподілу додаткового продукту. Дискусія має на меті не концептуальне визначення поняття *класу*, а суто практичне окреслення тих політичних процесів, що вимагають усунення бюрократії з її панівних позицій у суспільстві.

У сфері політичної економії класична економічна теорія постулює фундаментальну розбіжність між бюрократичними і ринковими принципами. Ринок є сферою змагання, динамізму і вільного вибору, тоді як бюрократія уособлює монополізм, стагнацію і примус. З цієї точки зору, суспільство буде динамічним рівно настільки, наскільки виробництво в ньому дотримується ринкових принципів за обов'язкового (одначе зведеного до мінімуму) функціонування бюрократії в системі соціального забезпечення. Натомість марксисти вважають надмірне зростання бюрократії при капіталізмі наслідком самої ринкової економіки: його спадкова схильність до монопольності і створення ситуації незахищеності та обмежень має бути вилікувана за допомогою всеохопного нагляду з боку держави, тоді як наявний класовий конфлікт можна приборкати лише за допомогою розгалуженого апа-

рату примусу. З марксистської точки зору, такі характеристики бюрократії, як ієрархічність, закритість та соціальна привілейованість, випливають з її класово-примусової функції незалежно від того, у якому суспільстві – капіталістичному чи некапіталистичному – відбувається стимульований державою процес первинного нагромадження. Марксисти не схильні вдаватися в деталі щодо того, яка альтернативна форма врядування могла б замінити бюрократію в розвиненому соціалістичному суспільстві.

У рамках політичної теорії головною дискусійною проблемою є та загроза, що її становить бюрократія для демократичних принципів відкритого і відповідального управління. Її контроль над офіційною інформацією і її стабільність дають управлінцям змогу усувати політиків, які мали б визначати політичний курс, або ж маніпулювати ними. Теорії *демократії* можна розрізняти за запропонованими ними стратегіями вирішення проблеми бюрократичної влади. Теоретики, зорієнтовані на еліту, наголошують на значенні політичного лідерства і вимагають ужиття заходів, спрямованих на забезпечення політичного контролю за бюрократією, таких як політичне призначення вищих державних службовців чи створення інституту політичних радників при міністрах. Теоретики відкритого уряду наполягають на запровадженні відкритого доступу до урядових документів на противагу тому, що міністри, так само як і управлінці, очевидно зацікавлені в секретності. Більшість теоретиків демократії участі, виходячи з того, що політичний курс не можна відокремлювати від способу його реалізації, виступають на користь залучення до перевірки діяльності місцевих органів управління та впливу на них народних мас. Ці позиції не суперечать одна одній. Усі теоретики припускають, що вимоги демократичної системи управління не можуть прямо виходити із загальної моделі бюрократії.

На завершення скажемо, що починаючи від часів Вебера більшість мислителів визнають необхідність внесення в його схематичну модель бюрократії певних змін залежно від обставин, у яких функціонує та чи інша система управління, і від намірів, якими вона керується. Однак існує небезпека перебільшити неповноцінність бюрократії, звинувативши її у хворобах, симптомом яких вона є настільки ж, наскільки і їх причиною. І наявність постійного фаворитизму, сваволі та непередбачуваності в управлінні вказує на те, що суспільство може страждати і від занизького рівня бюрократизації (у власне веберівському значенні – обмеженої правилами безособистісного управління), так само як і від надмірного. Бюрократія – явище радше амбівалентне, ніж поспіль негативне.

DB

Література

†Albrow, M.: *Bureaucracy.* London: Macmillan, 1970.

†Blau, P.M. and Meyer, M.W.: *Bureaucracy in Modern Society.* New York: Random House, 1971.

Djilas, M.: *The New Class.* London: Thames & Hudson, 1957.

†Kamenka, E. and Krygier, M.: *Bureaucracy.* London: Edward Arnold, 1979.

Kellner, P. and Crowther-Hunt, N.: *The Civil Servants.* London: Macdonald Futura, 1980.

Lindblom, C.E.: *Politics and Markets.* New York: Basic, 1977.

Page, E.G.: *Political Authority and Bureaucratic Power.* Brighton: Wheatsheaf, 1985.

Rizzi, B.: *The Bureaucratization of the World.* London: Tavistock, 1985.

Weber, M.: *Economy and Society* III, ed. G. Roth and C. Wittich, trans. E. Fischoff *et al.* New York: Bedminster, 1968.

В

ВАТТЕЛЬ Еммерих, де (1714–1767) – швейцарський правник. Його основний твір «Право націй» (1758) є авторитетною працею, у якій викладено принципи *міжнародного права*.

ВЕББ Беатрис (1858–1943) та Сидней (1859–1947) – видатні англійські соціальні реформатори, члени товариства фабіанців. Вебби були відомі передусім своїми спільними дослідженнями в галузі історії економіки та суспільства. Див. *Фабіанство*.

ВЕБЕР Макс (1864–1920) – німецький політичний економіст і соціолог-теоретик. Починаючи з ранніх праць з історії торгового права Вебер став однією з провідних постатей нового покоління політичних економістів Німеччини 1890-х років. У 1898 році особисті негаразди змусили його облишити академічну викладацьку діяльність, що майже не відбилося на його наукових працях, кількість яких була величезною. Їх спільним спрямуванням було зацікавлення відносинами між правовими, політичними і культурними утвореннями, з одного боку, та економічною діяльністю – з іншого. Його інтерес до цих проблем був переважно теоретичним, включаючи і систематизацію основних категорій соціального та політичного життя – водночас й універсальних, і таких, що визначають специфічний характер сучасної західної цивілізації. Вебер також активно включався в політичні дискусії, що точилися в Німеччині за часів кайзера Вільгельма, причому, з точки зору прогресивних націонал-лібералів, часто виступав у них як опонент, що надавало особливого сенсу його зацікавленню різницею між наукою про суспільство і політичною практикою, а також значенням правильних суджень у науці про суспільство. Уже майже на схилку свого життя він почав розглядати свій науковий доробок як «соціологію», тож нині він відомий саме як один із «батьків-засновників» соціології. Проте його доробок є надто різнобічним і не допускає якоїсь однозначної класифікації – чи то віднесення його до певної дисципліни, чи то до окремої наукової школи.

Вебер став відомим у Німеччині, написавши дослідження про вплив капіталістичного укладу на прошарок аграріїв, що жили на схід від Ельби, та про його причетність до постійного домінування юнкерів у політичному житті Німеччини. Проте справжньої популярності він набув тоді, коли написав більш широке дослідження про походження самого капіталізму («Протестантська етика і дух капіталізму», 1904–1905). Наріжним каменем цієї роботи є думка про те, що характерна для буржуазії поведінка, націлена на збільшення прибутку, може отримати пояснення лише за умов повністю розвиненого капіталізму, коли вона зумовлюється очевидною необхідністю виживання у боротьбі з конкурентами, і не може отримати пояснення на ранніх стадіях капіталістичного розвитку. Вона є наслідком індивідуального прагнення накопичувати набагато більше, ніж це необхідно для потреб особистого споживання, – прагнення, яке з історичного погляду є унікальним. Джерелом цього прагнення Вебер вважав «світовий аскетизм» реформованого християнства з його подвійним імперативом методичної праці як основного життєвого обов'язку та обмеженого задоволення плодами цієї праці. Мимовільним наслідком цієї етики, підсиленої суспільним і психологічним тиском на віруючих задля того, щоб ті підтверджували своє прагнення до спасіння (але не заслуговували його), і було нагромадження багатства для інвестування.

Ранні критики вчення Вебера розуміли його не як виключно культурне пояснення капіталізму в тому дусі, що «баптисти Сибіру або кальвіністи Сахари» неминуче мали стати успішними підприємцями. Насправді Вебер був добре обізнаний і з матеріальними передумовами капіталістичного розвитку, і з суспільними інтересами, які вимагали сприяння поширенню нових ідей. Фундаментальним питанням для його вчення є те, чи може використання оплати за працю, що уможливлює необмежене нагромадження в принципі, зробити їх неминучими і на практиці; чи слід розглядати протестантську етику як таку, що запроваджує необхідну мотивацію до капіталістичного нагромаджування або навіть до його узаконення в ряду основних цінностей, віддаючи перевагу надмірному споживанню нетрудового класу. Зрозуміло, за допомогою досліджень неможливо остаточно вирішити це питання – від того часу найсвіжіші приклади початкової доби капіталізму змінилися кардинально протилежними проявами. Проте теоретичне значення веберівської праці полягає в тому, що вона кинула виклик намаганню редук-

ціоністів розглядати ідеї просто як відображення матеріальних інтересів, а не в їх взаємодії, або досліджувати суспільні зміни безвідносно до мотивації включених у них членів суспільства, хоча наслідки цих змін можуть бути зовсім не такими, до яких вони прагнуть.

«Протестантська етика і дух капіталізму» була першою з багатьох праць Вебера з економічної етики провідних світових релігій. Тут він мав на меті не утвердити, як це проголошувалося в ній, дух капіталізму, показуючи його відсутність подекуди, а висвітлити виразний характер сучасного західного раціоналізму. Хоча, за Вебером, інструментальна *раціональність* була загальною характеристикою суспільної діяльності, тільки на сучасному Заході, який має максимально точні способи визначення найефективніших для даних результатів засобів, ця ідея ввійшла в загальний ужиток. Тоді як інші культури намагалися вибудовувати світ зрозумілим шляхом розроблення детальних теодицей або створення внутрішньо послідовних систем етики чи права, розпізнавальною ознакою західного раціоналізму стало наукове припущення стосовно того, що всі речі можна осягнути розумом, водночас підходячи до них із позицій практичного господарювання, що відкриває, яким чином можна поставити світ під контроль людини (етика досягання). У зрілих працях Вебера було показано, що капіталізм є не унікальним проявом цього процесу «раціоналізації», а лише одним із способів його вираження. Для того щоб зрозуміти історію розвитку людства, слід розглядати її як складний і взаємопов'язаний процес змін у напрямку від «традиційних» до «раціональних» формацій у всіх сферах суспільного життя.

У політичній сфері, за Вебером, на основі «раціональності» встановлювався чіткий узаконювальний принцип *владних повноважень*, згідно з яким і визначалися форми права та форми управління. У традиційних суспільствах *законність* належала людині в особі пана або монарха і була спадковою; спосіб управління був високо персоналізований й обмежений звичаєвими нормами та обов'язками. На противагу владі «традиції» «раціональний» принцип законності залишався в неперсоналізованих правилах, які відокремлювали посаду від людини з її обов'язками і звільняли її від тягаря родинних обов'язків чи ведення домашнього господарства. Таким чином, критерій справедливого закону полягає не в сутності його змісту, а в процедурній відповідності його механізму, отже, сам процес законотворення звільняється з-під тягаря традиційних норм. Насамкінець «раціональне» управління перетворилося на постійну діяльність досвідчених професіоналів, обраних завдяки їх здібностям, а не на тій підставі, що вони є ad hoc особистими васалами політичних покровителів. У всіх цих аспектах «раціоналізація» визначила розширення сфери компетенції і підвищення ступеня гнучкості політичної та управлінської систем.

Веберівський аналіз процесу «раціоналізації» показав і його негативні сторони. На його думку, процедурну норму інструментального раціоналізму намагалися відокремити від цілей, яким вона підпорядковувалась, і зробити її домінантною соціальною цінністю в собі, тоді як застосування організаційних форм мало на меті розширити владу людини, що досягала величезної влади в галузі особистого права. Саме в цьому криється ірраціональність раціональної організації. Вебер вірив, що соціальна ієрархія є неуникною і що дослідження її грунтується на зв'язках, що їх слід віднаходити між аналітично розрізняльними вимірами статусу, власності і політичної чи адміністративної влади. Різні суспільства можуть розпізнаватися на основі переважання одного виміру над іншими. Якщо за доби раннього капіталізму таким виміром була власність, то за часів розвинутого капіталізму це була організаційна влада. Саме імперативи останньої, а не власність, визначали підлеглість робітника на його робочому місці, а тому така підлеглість триватиме і при системі суспільної власності. Основною тезою веберівської критики соціалізму було те, що спроба заміщення «анархії» ринку і забезпечення більшої рівності шляхом державного планування призведе до страшного розростання бюрократичної влади, а отже, до несвободи та економічної стагнації. Стимулювати ринок і приватну власність, з його погляду, було необхідно для того, щоб забезпечити змагання між множинністю інституцій державної влади і таким чином гарантувати свободу індивіда.

Отже, одним із важливих практичних питань для Вебера було те, яким чином можна обмежити розростання *бюрократії*. Ще одним – як поставити бюрократичну адміністрацію під політичний контроль. Це питання стало основним в його теорії демократії змагального лідерства. У політологічній соціології Вебера поряд із «традиційним» і «раціональним» принципами владних повноважень було виведено і третій принцип – «харизматичний». Він указував на владу, яка коренилася в особистості самого лідера і в непереборній силі його звернень, а не в традиції чи в правилах управління окремою сферою. Це була суто новаторська сила суспільного життя, що йшла врозріз з усталеним порядком. А тому вирішальним чинником для встановлення контролю над бюрократичною адміністрацією і запровадження нововведень усупереч її консервативним традиціям було гарантування участі в політичному процесі на основі харизматичного принципу свободи. Вебер вірив, що це можна забезпечити шляхом запровадження масового виборчого права. Він на власні очі побачив, що вибори на основі загального права голосу стали формою плебісциту «за» чи «проти» партійних лідерів і розширювали для людей свободу дії у визначенні політики через тиск на своїх індивідуальних парламентських представників і партійних прибічників. Вебер вірив у те, що масова демократія може бути виправдана не принципом верховенства народу, який він вважав вигадкою, а саме принципом винагороди за якості політичних лідерів та відповідні їх ініціативи.

На підкресленні веберівської концепції демократії як механізму продукування політичного лідерства ґрунтується і його основоположне філософське припущення стосовно того, що політичні принципи чи цінності не можуть бути вкорінені в розумі або в історичному процесі, але є справою суб'єктивного сприйняття й утвердження. Ця постніцшеанська перспектива мала важливі наслідки для різних сфер його думки. Вона спричинилася до створення теорії *лібералізму*, чільне місце в якій посіла не доктрина природних прав, а інституції і механізми, здатні надавати можливість вираження множині конкуруючих соціальних цінностей і підтримувати їх узгодженість. На методологічному рівні ця перспектива зумовлювала докорінне розходження між чисто суб'єктивною цариною ціннісних суджень і об'єктивними процедурами та висновками емпіричної науки. Для Вебера ідеалом у науці про суспільство була така цінність, як свобода. Однак він визнавав і те, що напрям дослідження або концептуальної розвідки в соціальних науках залежить від його відповідності суспільним цінностям і що останні підлягають історичним змінам. Спірним є питання про те, наскільки цей критерій цінності як відповідності руйнує мету цінності як свободи або наскільки всеохопним є те розмежування, що його Вебер намагався провести між соціальною наукою і політичною практикою.

В усіх дослідженнях, присвячених висвітленню поглядів Вебера, вони протиставляються принципам *марксизму*. Його праці часто визначають як «буржуазну відповідь» Марксу. Дійсно, принагідно, коли Вебер і справді спростовував марксизм, він зазвичай критикував більш недосконалі версії, поширювані за його часів, тож можна знайти і значні сфери збіжності в працях цих двох мислителів. Вебер був не просто «методологічним індивідуалістом», але, як і Маркс, намагався поєднати в історичній перспективі структуру, культуру і суспільні інтереси; його ідеалістичний метод далеко не в усьому відрізняється від Марксового методу абстрагування і містить те ж само наполягання на історичній специфічності; як і Маркс, у центрі свого бачення суспільства він поставив суспільну владу і класові відносини. Проте визначальною стала основоположна розбіжність в окресленні характерних рис капіталізму та в оцінках їх центральності в соціальній теорії, що демонструє різницю між соціалістичною і ліберальною перспективами. У цьому відбилися і відмінності певного часу та місця. Якщо Марксова модель капіталізму походила з Англії доби розквіту ліберального капіталізму, то веберівська модель бюрократії походила з Німеччини того періоду, коли капіталізм набував усе більш виразних організаційних і монополістичних форм. На прикладі власної наукової траєкторії Вебера – переходу від вивчення самого капіталізму до дослідження основ раціоналізації та бюрократичної організації і від політичної економії до соціології – можна побачити відображення більш загальних змін у зацікавленнях соціології у відповідь на принципові історичні зрушення того періоду.

DB

Література

†Beetham, D.: *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, 2nd edn. Cambridge: Polity, 1985.
Löwith, D.: *Max Weber and Karl Marx*. London: Allen & Unwin, 1982.
Mommsen, W.J.: *The Age of Bureaucracy*. Oxford: Blackwell, 1974.
†Mommsen, W.J.:*Max Weber and German Politics 1890–1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
†Roth, G. and Schluchter, W.: *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press, 1979.
Weber, M.: *Max Weber: a Biography*, trans. H. Zohn. New York: Wiley, 1975.
Weber, M.: *Economy and Society*. New York: Bedminster, 1968.
Weber, M.: *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press, 1949.
Weber, M.: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin, 1930.
Weber, M.: *Selections in Translation*, ed. W.G. Runciman, trans. E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

ВЕЙЛЬ Симона (1909–1943) – французький соціальний і релігійний мислитель. Попри своє коротке життя Симона Вейль справила значний вплив на післявоєнну філософську, релігійну і політичну думку. Вона народилася і навчалася в Парижі. На її погляди відчутно вплинув її вчитель, філософ Ален (Еміль Шартьє, 1868–1951), від якого вона успадкувала чіткі філософські погляди, що походили від Декарта, *Спінози, Руссо* і *Канта*. Завершила вона свою освіту у Вищій нормальній школі, але після короткого періоду викладацької діяльності відмовилася від наукової кар'єри. Вона прагнула зрозуміти й змалювати умови життя людей фізичної праці і в 1934 році впродовж 9 місяців працювала на різних заводах, виконуючи некваліфіковану роботу. Вона була глибоко вражена цим досвідом, завдяки якому відчула, що «навічно отримала тавро раба». Протягом цього часу вона пише низку праць з питань сучасної європейської політики та умов праці на підприємствах, найважливішою з яких була розвідка «Роздуми про свободу і соціальний гніт» («Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», 1955).

На початку Другої світової війни в 1940 році вона разом із своєю сім'єю єврейського походження переїхала спочатку до Марселя, а потім, у 1942 році, остаточно перебралася до Сполучених Штатів Америки. У листопаді 1942 року її бажання бути якнайближче до тих, хто страждав у Європі, здійснилося й у Лондоні вона влилася в лави організації «Вільна Франція», для якої й написала свою найвідомішу працю «Укорінення» («L'enracinement», 1949), присвячену проблемі віднайдення духовних коренів, що постала перед французами в післявоєнний період. Її здоров'я вже було підірване у зв'язку з нестатками, на які вона йшла свідомо, та з численними хворобами, в Лондоні стан її здоров'я погіршився ще більше, оскільки вона відмовлялася їсти щось іще окрім того пайка, який отримували її співвітчизники в той час. Вона померла в серпні 1943 року в санаторії в Кенті. Після війни у Франції було опубліковано понад п'ятнадцять

томів її численних праць, а згодом їх переклали й англійською мовою.

Праці Симони Вейль належать до двох періодів, хоча вони й укладаються в дивовижну послідовність. Перший період можна назвати «раціоналістичним», а вирізняється він важливими дослідженнями умов життя в суспільстві трудівників фізичної праці та критикою марксизму і поняття технологічного прогресу. Другий період, який починається після 1937 року, можна назвати «містичним», хоча жодного разу вона не відступила від своєї відданості раціональному пізнанню. У цей пізніший період вона відкрила дивовижний спосіб глибокого осягнення античної філософії і християнства, завдяки чому й набула слави християнського містика, хоча сама вона відповідно до своїх переконань відмовилася від хрещення. У своїй соціальній концепції вона наголошувала на суспільній цінності фізичної праці, пропонувала своє бачення посткапіталістичного суспільства, у якому фізична праця не відмежовувалася б від розумової, і розробляла політичну теорію, основою якої були обов'язки, а не права, – обов'язки, які мали відображати найглибші духовні потреби.

FR

Література

†Pétrement, S.: *Simone Weil: A Life,* trans. R. Rosenthal. Oxford: Mowbray, 1977.
†Rosen, F.: Marxism, mysticism and liberty: the influence of Simone Weil on Albert Camus. *Political Theory* 7 (1979) 301–19.
Weil, S.: *L'Enracinement. Prélude à une dé claration des devoirs envers l'être humain.* Paris: Gallimard, 1950; *The Need for Roots,* trans. A. Wills, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
Weil, S.: *La Condition ouvrière.* Paris: Gallimard, 1951.
Weil, S.: *Oppression et liberté.* Paris: Gallimard, 1955; *Oppression and Liberty,* trans. A. Wills and J. Petrie. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
Weil, S.: *Écrits historiques et politiques.* Paris: Gallimard, 1960.

ВЕРХОВЕНСТВО ПРАВА. В Англії це словосполучення асоціюється з класичним описом англійського державного устрою пера А. В. *Дикея.* Сам Дикей пов'язує його зі старовинною фразеологією юридичних щорічників: «La ley est le plus haute inhéritance que le roy ad; car par la ley, il même et toutes ses sujets sont rulés» («Закон є найціннішою спадщиною, що її отримує король, оскільки він і всі його васали керуються законом»).

У «Вступі до дослідження конституційного права» (1885) Дикей приписує цьому словосполученню три конкретних значення. Перше місце, як він стверджує, тут займає ідея стосовно того, що *право* виключає прояви свавільної влади. Англійці можуть бути покарані за порушення закону і ні за що інше. Довільні покарання, накладені надзвичайною особистою владою або неконтрольованим бюрократичним свавіллям, несумісні з верховенством чинних законів.

По-друге, верховенство права означає рівність усіх людей перед законом й однакову підпорядкованість і рядових громадян і посадових осіб звичайному правосуддю, яке здійснюють звичайні суди. Це виключає надання спеціальних пільг для діяльності урядовців або існування спеціальних судів для розгляду справ стосовно державних службовців.

По-третє, принцип верховенства права в Англії підтримує ту ідею, що конституція є не джерелом прав громадян, а підсумком привілеїв та свобод, які надаються індивідам у спосіб, застосовуваний звичайним правом країни.

Ідеї Дикея було піддано нищівній критиці. Твердження, що англійців можна (законно) покарати лише за порушення закону, звучить як пересічна тавтологія. До того ж підпорядкованість окремих громадян та урядовців одним судовим установам ще не є гарантією рівності прав і свобод. Звичайне право саме по собі може містити привілеї для державних службовців або надавати можливість отримання неоднакових прибутків.

Проаналізувавши суверенну законодавчу владу англійського типу, можна стверджувати, що концепція Дикея формальна і беззмістовна. Процедурне регулювання і загальна мережа судів сумісні із узаконеною тиранією.

Дикей, щоправда, доводив щось невірогідне: що владні повноваження парламенту підкріплюють верховенство права, щойно воно застосовується (королем, Палатою лордів або Палатою громад) у спосіб, передбачений законом, і відколи сам парламент не бере на себе функцій прямої виконавчої влади. Жоден із цих аргументів, здається, не заслуговує на увагу, якщо порівняти це з вірогідністю того, що верховна влада, якщо вона здійснюється у належний спосіб, має необмежену можливість відбирати всі свободи у тих, хто їй підпорядкований.

Хоча основні положення теорії Дикея, яка набула популярності в критиків XX століття, неправильні, його аргументація у «Вступі до вивчення конституційного права» є більш виваженою. Справді, визначення Дикея не є суто формальними чи процедурними. Недопущення широкої або незалежної виконавчої влади – це самодостатнє обмеження, нав'язане законодавству. Крім того, варто звернути увагу на те, що в праці Дикея тлумачення принципу верховенства права безпосередньо передує шістьом розділам, присвяченим проблемі громадянських свобод, і що він завершує свої роздуми таким висловом: те, що насправді означає конкретний принцип, можна зрозуміти лише за умови ретельного вивчення способу, в який в англійському законодавстві розглядається право на особисту свободу, свободу слова, проведення публічних зборів, військове право, права та обов'язки військовослужбовців, методи збирання та витрачання державного доходу, відповідальність урядовців. Отже, принцип верховенства права включає в себе ту ідею, що особисті права повинні захищатися законом. Це є не гарантовані законом права, подаровані необмеженими владними повноваженнями англійського парламенту, але владні повноваження парламенту, що контролю-

ються конституційними договорами, покликаними зробити тих, хто тримає владу в своїх руках, підзвітними своєму політичному суверену, або виборцям.

Якщо поглянути на це в ширшій перспективі, то можна помітити, що принцип верховенства права часто бував точною назвою всіх механізмів обмеження повноважень уряду, які зазвичай проголошуються під гаслом конституційного захисту *громадянських прав*. Там, де їх кодифікують як конституційні інструменти (а це відбувається повсюдно за межами Об'єднаного Королівства), терміни «конституційні права» або «конституціоналізм», як здається, більшою чи меншою мірою збігаються з широким витлумаченням Дикеєм поняття «верховенство права». Положення, що фігурують в типовому переліку таких конституційних прав, можна легко перерахувати. Найчастіше до нього входять захист свободи висловлювання та переміщення, свободи віросповідання, гарантії щодо надання однакового захисту та антидискримінаційні положення. До нього включаються і процедурні гарантії щодо належного здійснення судочинства, чесних юридичних механізмів, справедливого суду, дотримання справжньої законності, незалежності органів правосуддя і можливості звернення до суду в разі потреби в примусовому встановленні прав, наданих законом. У такому широкому розумінні (яке визнається не всіма, див. Ratz) принцип верховенства права, або конституціоналізм, може використовуватися для позначення певної кількості положень про характер та способи прийняття законів – наприклад, закони мають бути точно окресленими, не мати зворотної сили (принаймні в кримінальній сфері), вони не повинні накладати на поіменованих осіб штрафи, жорстокі або незагальноприйняті покарання чи делегувати недостатньо чітко окреслені, безпідставно широкі повноваження, що дають можливість діяти на власний розсуд.

У міжнародній сфері словосполучення «верховенство права» стало загальним місцем, відображаючи намагання підпорядкувати поведінку націй, держав загальноузгодженим нормам, що застосовуються міжнародними судами і суддями, рішення яких визнають і яким підкоряються ті, хто підлягає їх юрисдикції (див. *Міжнародне право*).

GM

Література

Dicey, A.V.: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution,* 10th edn, ed. E.C.S. Wade, chs 4, 12 and 13. London: Macmillan, 1939.

Fuller, L.L.: *The Morality of Law,* ch. 19. New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1964.

Jennings, I.: *The Law and the Constitution,* 5th edn. London: University of London Press, 1959.

†Lyons, D.: *Ethics and the Rule of Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Marsh, N.S.: The rule of law as a supra-national concept. In *Oxford Essays in Jurisprudence,* ed. A.G. Guest. Oxford: Oxford University Press, 1961.

†Raz, J.: The Rule of Law. In *The Authority of Law.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

The Rule of Law in a Free Society. Geneva: International Commission of Jurists, 1960.

ВІДМОВА ЗА ВЕЛІННЯМ СОВІСТІ – відмова від військової служби, зазвичай (хоч і не завжди) на релігійному ґрунті. Це може включати і порушення закону (в якому не визнається право на відмову за велінням совісті), а тому може розглядатися як форма *громадянської непокори*; однак таке ототожнення є сумнівним, оскільки первинною метою відмови за велінням совісті зазвичай є звільнення від військової служби того, хто відмовляється, а не призведення до загального спротиву конкретній війні. Див. *Пацифізм*.

DLM

ВІДРОДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНА ДУМКА. Розвиток політичної думки епохи Відродження, що тривав із середини тринадцятого до сімнадцятого століття, пов'язаний із розвитком незалежних міст-держав в Італії. Принаймні від початку дванадцятого століття Італії був властивий поділ на міста, якими керували консули, що їх щороку обирали за допомогою жеребкування з «плебсу» або з військових; уже тоді ця форма правління визначалась як республіканська. Хоча ці міста все ще перебували під владою імператора, їх тривалий опір Гогенштауфену і справжня незалежність, якої вони домоглися після смерті в 1250 році Фридриха II, коли в більшості з них було встановлено правління «народу», надали їм de facto такої *суверенності*, яким не користувався ніхто і ніде. Це створювало для нового ладу і певні проблеми, оскільки тогочасна панівна політична теорія схвалювала монархічне правління в межах християнського світу (див. *Середньовічна політична думка*). З одного боку, це дало поштовх відродженню інтересу до класичного *республіканізму*, що віддавав перевагу «політичній», чи мішаній формі правління, з його гуманістичною мораллю і концепцією історичних циклів; з іншого – потреба у виправданні своєї фактичної суверенності сприяла розвитку нових концепцій «абсолютної влади», «суверенності» та «держави», що їх можна вважати найвагомішим внеском того періоду. З цієї причини політичну думку Відродження не можна описувати виключно в термінах класичного повторення, хоч і воно теж мало вагу, а слід зображати як певну суміш концепцій, що ведуть своє походження і від середньовічних, і від класичних традицій.

Розвиток республіканської ідеології в Італії, спричинений перекладом приблизно в 1260 році «Політики» *Аристотеля*, проаналізували К. Т. Девіс та Н. Рубінштейн, котрі вказують, що під впливом праць таких мислителів, як Брунетто Латині (пом. 1294), Птоломей із Лукки (пом. 1327) та Реміджіо де Джироламі (пом. 1319), пріоритети політичної думки епохи Середньовіччя цілковито змінилися. Хоча в першому томі трактату *Фоми Аквінського* «Про принципи правління» («De regimine principum», бл. 1265) ще відчувається вплив Аристотеля, зокрема у визнанні ним трьох типів прав-

ління, Фома Аквінський усе-таки віддавав перевагу правлінню однієї людини перед правлінням багатьох попри те, що захоплювався перевагами останнього. Однак уже Брунетто Латині віддав перевагу колективному правлінню як «набагато кращому» в порівнянні з монархією, про що він говорив у своєму «Скарбі» («Trésor»), написаному на засланні в Парижі в 1260-х роках, куди він потрапив після того, як закінчився строк його повноважень як глави першого флорентійського народного уряду. Його республіканізм підхопив Птоломей із Лукки в продовженні своєї праці «Принципи правління» (бл. 1302–1305), де він не лише окреслив переваги республіканського ладу, але й провів паралель між грецьким полісом, «який є множинністю, або великим містом», і «політичним устроєм» італійських міст (див. Rubinstein, p. 158).

Домініканський проповідник з Флоренції Фра Ремiджіо де Джироламі розкрив прихований зміст республіканізму в двох своїх трактатах «Про загальне благо» (1302) та «Про благо миру» (1304). Цитуючи Аристотеля, він писав: хто не громадянин, «той не людина», бо «людина за своєю природою є твариною політичною»; це положення він проілюстрував вражаючим образом громадянина зруйнованого міста, який залишається «живописним портретом або постаттю, вирізьбленою з каменя, тому що йому бракує доброчесності й активності минулих часів»; знову цитуючи «Політику» Аристотеля, він робить висновок про те, що місто «важливіше за домівку і за окрему особистість, оскільки ціле обов'язково важливіше, ніж його складники», тож (тепер цитуючи вже «De officiis» – «Про обов'язки» – Цицерона) «задля користі і вигоди всіх громадян» люди повинні забути свої власні інтереси, бо «ми народжуємося не для себе, а для нашої країни і для наших друзів» (див. Matteis, pp. 5–8, 18, 61, 62). Пріоритетність, надавана Реміджіо державним інтересам, вела до вчення про засади держави і патріотизм, чітко сформульоване *Макіавеллі* та його послідовниками в шістнадцятому столітті.

На противагу цьому «органічному» корпоративізму флорентійські гільдії в той само час розвивали відмінну від вищезгаданої і більш егалітарну концепцію. Дотримуючись принципу римського права «quod tangit omnes» (що стосується всіх), вони стверджували, що всім гільдіям слід мати право рівного голосу в загальному управлінні. Незважаючи на приречене на поразку повстання робітників-ворсувальників 1378 року в рамках гільдійського республіканізму було запропоновано протилежне розуміння корпоративної політики, що живило політичні дебати в чотирнадцятому столітті (див. Canning; Neemy).

Неуникна проблема, окреслена Реміджіо, – проблема взаємин індивіда і держави – більш чітко постає в творі *Марсилія Падуанського* «Захисник миру» («Defensor paces», 1324). Як і Аристотель, він вірив у політичну природу людини і доводив, що закони має розробляти «весь народ або його вагома частина» на загальних зборах, яким також слід надати право на примус стосовно церкви. Теорія верховенства народу, як здається, наблизила появу мажоритарних теорій, яким, за висловом Скіннера, «судилося відіграти провідну роль у формуванні найбільш радикального варіанта тогочасного раннього конституціоналізму» (p. 65).

На всіх цих мислителів, що жили у Франції і в Італії, справили вплив концепції, поширювані в Паризькому університеті, проте саме їх особистий досвід громадського життя та фракційності, отриманий в Італії, визначив особливості їхньої творчості. Після занепаду більшості громад і переходу їх під владу феодалів, або «тиранів», надзвичайно важливими пунктами республіканської теорії стали свобода і рівність. Хоча «свобода» для чотирнадцятого століття зазвичай означала визволення з-під зовнішньої влади володаря, флорентійські державці-гуманісти Колуччо Салютаті (пом. 1406) та Леонардо Бруні (пом. 1444) називали так у своїх творах конституційну свободу жити за законами, «прийнятими за участі всіх громадян», як писав 1402 року Бруні в «Панегірику місту Флоренція»; рівність була особливим видом захисту від багатих і могутніх, який держава надавала бідним законодавчим шляхом. Одначе в 1439 році Бруні в трактаті «Про державний устрій Флоренції» дещо відступив від свого попереднього опису флорентійського державного устрою, визначаючи його натомість як Аристотелеву проміжну, або мішану державу, народні риси якої на кшталт короткостроковості обіймання посад, що здобуваються на основі жеребкування, заміщувалися олігархічним контролем законів та війська.

Подальших змін флорентійська республіканська теорія зазнала в другій половині п'ятнадцятого століття під пильним оком Медичі. Аргументи Бруні на захист республіканської свободи як принципу верховенства права повністю спростував один із наступних правителів Флоренції Бартоломео Скала, який у своєму діалозі 1483 року «Про закони та вироки» переконував, що гнучкі закони однієї доброї і мудрої людини кращі за панування незмінних законів і що будь-де така спеціалізація краща, ніж плюралізм та зміна функцій управління. На нову концепцію республіканізму справив вплив *Платон*, чиї роботи було перекладено і видано в проміжку між 1463 та 1484 роками, що сприяло широкому розповсюдженню його ідей. Однак хоча такі флорентійці, як Макіавеллі, Франческо Гвіччіардіні (пом. 1540) та Франческо Ветторі (пом. 1539), і відмовилися від ідеалізму Платона на користь нового реалізму, їх праці відображали його безупинний вплив на політичну думку еліти початку тієї епохи.

У п'ятнадцятому столітті – в епоху так званого «громадянського гуманізму» – широкого розповсюдження набуло вчення про сутність політичної природи людини, що походило з вищеописаної республіканської традиції, з традицій ars dictaminis (мистецтво диктату). Згідно з цією точкою зору «людина – це міра всіх речей», і вона виражає себе через мову та історію. Політичні дебати продемонстрували, що в 1420-ті роки громадянський гуманізм став невід'ємною складовою

флорентійського політичного досвіду, сформувавши не лише прийоми красномовства, за допомогою яких правляча еліта «доводила», «закликала», «переконувала» співгромадян у правильності своєї політичної лінії, а й нове ставлення до історії як до практичного посібника з формування цієї політики.

Нове ставлення до історії мало для політичної думки важливі наслідки. Зазнавши впливу арабської астрології і класичної історії, мислителі Відродження повірили, що «світ влаштовано таким чином, що все, що існує нині, існувало в минулому під різними назвами в різні часи і в різних місцях», і тим самим створили підгрунтя для розпізнавання подібності, як вважав Гвіччіардіні в «Діалозі про правління» («Dialogo del reggimento»). Відповідно до цього циклічного світогляду історія не лише описує людину і світ, у якому вона живе, але й може підказати, що трапиться в майбутньому, що й зумовлює її цінність для політичного теоретика. Хоч людину обмежують моделі поведінки, нав'язані їй зорями під час її народження, а також «епоха, в яку вона живе», і примхлива гра долі, з історії вона може дізнатися про необхідність гнучкості і готовності діяти, коли трапляється така нагода (див. *Макіавеллі).* Детермінізм та релятивізм, притаманні цій точці зору, протистояли християнському розумінню історії як звіту про спокутування гріха милістю Божою, і це внесло свій вклад у революційну зміну політичних пріоритетів наприкінці доби Відродження.

Вищезгадану революцію підштовхували і політичні події, особливо ж процес піднесення феодалів, або «деспотів», як церква, а також їхні супротивники-громади полюбляли їх називати. Хоча нові правителі часто виконували життєво необхідну функцію з ліквідації роздробленості, потрібні були і нові аргументи для виправдання їхньої фактичної влади. Такий стан справ стимулював розвиток літератури про державців, у якій оспівувалися переваги миру і безпеки, що їх забезпечували самодержці.

Петрарка (пом. 1374) попри його відвертий республіканізм віддавав перевагу тиранії однієї людини перед народною тиранією і написав володарю Падуї Франческо Каррарі панегіричного листа «Про те, як правитель має правити своїм містом». Література про державців, що розквітала при дворах таких правителів-кондотьєрів, як Вісконті та Сфорца з Мілана, Гонзаго з Мантуї та Монтефельтро з Урбіно, була двійником прореспубліканських гімнів містам; так, твір «Про державця» Бартоломео Платині, написаний для Гонзаго, дублює його працю «Про найкращого громадянина», створену для Медичі з Флоренції. Однак водночас у таких розповідях про правителів, як «Коментарі» Симонетті, де описано життя Франческо Сфорци, постає новий тип реалізму, який передував спростуванню самодержавної моделі в творі Макіавеллі «Державець».

Одночасно з поширенням двірцевої літератури правники та автори політичних творів визнали de facto владу цих нових правителів. Важливий крок зробив юрист Бартолус Сассоферрато (пом. 1357), який стверджував, що італійські міста, а «особливо місто Тоскана, де не визнають ніякого верховенства», є справді вільними «і тому володіють merum imperium самостійно». Згідно з розмежуванням, проведеним Бартолусом між тиранами ex defectu tituli (які не мають законного права) та тиранами ex parte exercitii (поведінка яких тиранічна), Овіццо д'Есте, призначеного 1264 року за загальною згодою «постійним володарем» Феррари, можна було визнати законним правителем, тоді як Лоренцо де Медичі (пом. 1492) був засуджений своїми опонентами як тиран в обох аспектах. Контраст між очевидною могутністю Лоренцо у Флоренції і відсутністю в нього законного статусу став поштовхом до розвитку нового політичного мислення, яке остаточно визріло в роки кризи, що розпочалася після його смерті і вторгнення в Італію французів.

Десь близько 1530 року Макіавеллі, Гвіччіардіні та Ветторі зійшлися на тому, що між республіками і тираніями немає майже ніякої різниці, не сперечалися вони і з приводу того, що тиран – це той, хто не має законного статусу. Наприкінці 1520-х років Франческо Ветторі визнав будь-яке правління тиранічним: і французьке, і венеціанське, як і флорентійське, і Гвіччіардіні погодився з ним: «Коренем усякої політичної влади є насильство, законної влади не існує» («Maximes», р. 119), а в 1536 році саме він знайшов виправдання абсолютизму герцога Алессандро де Медичі на тій підставі, що одного разу встановлена держава має необмежену владу. У своїх «Роздумах» («Discoursus», 1520) Макіавеллі дотримувався цієї ж думки, наділяючи Медичі усією повнотою влади у Флоренції впродовж усього його життя. Таким чином, у його працях було відкинуте усталене розрізнення між добрим і поганим правлінням.

З нового бачення політики почали виникати і нові концепції. Концепція «абсолютної» влади, яку в чотирнадцятому столітті Вільям Оккам використовував для опису всемогутності Божої, у п'ятнадцятому столітті була застосована до політичної влади. Похідною від нього стала концепція верховенства, яка, за влучним висловом Жана *Бодена,* була не новою, а тотожною «політичному устрою» грецького полісу, синьйорії в італійських громадах та верховній владі Давнього Риму, абсолютній владі, що її Макіавеллі та Гвіччіардіні тепер вважали необхідним атрибутом ефективного управління («Methodus», р. 175). Це, в свою чергу, було нерозривно пов'язано з поняттям держави – словом, значення якого в п'ятнадцятому-шістнадцятому століттях з «маєтку» або стану поширилося на «республіку», на загальнонародну цілісність з усією повнотою суверенності; «причина держави» у вжитку Гвіччіардіні стала суспільним інтересом, який диктує відкинути християнську мораль: «Коли я говорив, що один може вбити та ув'язнити всіх пізанців, можливо, я говорив не як християнин, але як теоретик та практик держави» («Dialogo de reggimento», р. 163). Хоча Макіавеллі не вживав цього терміна, він теж протиставляв політичний інтерес держави особистій моралі. Цей вираз

став звичним після виходу в світ у 1589 році праці «Ragione di stato» («Сутність держави») Джованні Ботеро і почав означати принципи політичної виваженості, що творять здорову державу, однак, як ми пересвідчилися, італійським мислителям це поняття було вже знайоме.

Упродовж доби Відродження в Італії завдяки її новим правителям та їх критичному ставленню до церкви склалися сприятливі умови для послаблення традиційного управлінського примусу. На початку п'ятнадцятого століття основоположним меркантильним принципом флорентійців стало те, що, керуючись християнськими заповідями, неможливо управляти провінціями і державами, якщо ти хочеш володіти ними, як це робилося нині. Цей принцип відгукнувся луною в наступному столітті в творах Макіавеллі та Гвіччіардіні, заохочуючи дедалі більше відокремлення політики від релігії. Ближче до схилку шістнадцятого століття, коли Венеція вплуталась у конфлікт з папою, Фра Паоло Сарпі погоджувався з Гвіччіардіні, що правосуддя чиниться безпосередньо і нікого не обходить характер держави, й у Франції і пізніше в Англії Боден та *Гоббс* погодилися з цим.

ABr

Література

Bartolus: *De tyrannia,* chs 8, 9; trans. E. Emerton, *Humanism and Tyranny.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925, repr. 1964.

Bodin, J.: *Method for the Easy Comprehension of History* (1566), trans. B. Reynolds. New York: Columbia University Press, 1945.

Brown, A.: Platonism in fifteenth-century Florence. *Journal of Modern History* 58 (1986).

Canning, J.P.: The Corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth centuries. *History of Political Thought* I (1980) 9–32.

Cochrane, E. and Kirschner,J. eds: *The Renaissance.* Chicago: University of Chicago Press, 1986. [Includes translated excerpts of Bartolus, above; Bruni, *On the Constitution of the Florentines;* and B. Scala, *Dialogue on Laws and Judgments.*]

Davis, C.T.: An early Florentine political theorist: Fra Remigio de Girolami. *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960) 662–76.

Guicciardini, F.: *Dialogo e Discorso del Reggimento di Firenze,* ed. R. Palmarocchi. Ban: Laterza, 1932.

Guicciardini, F.: *Ricordi;* trans. M. Domandi, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman.* New York: Evanston and London: Harper & Row, 1965.

Kohl, B.G. and Witt, R.G. eds: *The Earthly Republic.* Manchester: Manchester University Press, 1978. [Includes F. Petrarch, *How a Ruler ought to Govern his State;* and L. Bruni, *Panegyric to the City of Florence.*]

Matteis, M.C. de: *La Theologia politico e comunale de Remigio de' Girolami.* Bologna: Patron, 1977.

Najemy, J.: Guild republicanism in Trecento Florence. *American Historical Review* 84 (1979) 53–71.

†Rubinstein, N.: Political theories in the Renaissance. In *The Renaissance: Essays in Interpretation.* London and New York: Methuen, 1982.

†Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought,* vol. I.: *The Renaissance.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Vettori, F.: *Scritti storici e politici,* ed. E. Niccolini. Bari: Laterza, 1972. [Includes «Sacco di Roma» and «Sommario della Istoria d'Italia».]

ВІДЧУЖЕННЯ. Центральне поняття в сучасній соціальній і політичній теорії, теології, соціології та психології. Простіше кажучи, відчуження стосується умов відокремлення чи відсторонення. Термін походить від латинського дієслова alienare, що означає «роз'єднувати», «усувати» чи «відбирати». Спочатку слово «відчуження» означало передачу майна однієї особи іншій, але поступово воно набуло ширшого значення і стало асоціюватися із змінністю чи незмінністю таких нематеріальних набутків, як права і свободи, а також із рисами та властивостями, якими ми наділені як громадяни і як просто людські істоти. Звідси в ужитку XVIII століття з'явилося поняття «невід'ємне право» – таке право, яке не можна відчужити, тобто купити, передати, продати або відняти в такий спосіб, як позбавлення прав. Ці первинні значення до сьогоднішніх днів збереглися в правовому лексиконі, де власність (та й улюблені речі) і досі носять назву «відчужуваних». Проте це не те значення, в якому цей термін уживають у сучасній теорії суспільства. Упродовж останніх двох століть слово «відчуження» набуло й інших значень; деякі з них і будуть розглянуті нижче. Популярність і широке вживання цих сучасних значень є результатом відносно недавнього розвитку. Наприклад, у виданій 1930 року «Енциклопедії суспільних наук» було вміщено статтю «Відчуження власності», тобто тут ішлося про відчуження в його первинному юридичному значенні, але не про відчуження в якомусь із більш близьких до сучасного вжитку філософському, психологічному чи соціологічному сенсі. На відміну від цієї енциклопедії до складу наступного видання – «Міжнародної енциклопедії суспільних наук» – було включено досить розлогий вступ до статті про відчуження (див. Lichtheim).

У будь-якому разі останніми роками термін «відчуження» страждає на надмірність значень. Для одних це аналітичне поняття із сфери соціології, для других – синонім невиразного відчуття Angst (відрази) чи навіть ennui (нудьги), а для третіх – центральне поняття критичної теорії. Значення цього терміна стало настільки багатим і розмаїтим, що деякі сучасні дослідники припускають: він став практично беззмістовним словом, «словом-фетишем», яким «люди ніби й захоплюються, але вживають не там, де треба». «Вживаючи термін «відчуження» без жодного подальшого роз'яснення того, що саме мається на увазі, ви передаєте набагато менше інформації, ніж це робили колись, калатаючи ложечкою в склянці на бенкеті; таким робом можна хіба що привернути увагу» (Schacht, pp. 244–245). Тож деякі науковці навіть пропонували відмовитися від цього терміна взагалі.

Така пропозиція є водночас і крайньою і безплідною. Щоправда, існують цілковито протилежні погляди на відчуження, що їх обстоюють християнські теологи, Гегель і Маркс, сучасні екзистенціалісти, психологи

а соціологи; їх можна порівняти, протиставити й оцінити на основі того, яку відповідь вони дають на такі запитання: «Хто конкретно від чого (кого) відчужується? Що стало приводом або причиною для цього відчуження? Що є результатом чи наслідком такої причини відсторонення? Ця причина є щось добре чи погане, чи ні те ні се? Такий перебіг подій є неминучим чи його можна уникнути? Чи можна подолати або усунути самі причини відчуження? Яким чином можна їх усунути? Якими будуть наслідки можливого уникнення відчуження?» Спираючись на різні підходи до проблеми відчуження, дослідники дають і різні відповіді на ці запитання.

Наприклад, у традиційному християнському теологічному вченні відчуження розглядається як відсторонення людини від Бога. Основною причиною такого відлучення є гріх, а наслідком стає нещастя людини і пристрасне прагнення до єдності з Богом. Хоч це й небажано, але для людської істоти такий перебіг подій є неминучим. Однак цього можна уникнути, якщо просити милості Господньої і прийняти Христа як свого Спасителя. Як виглядає таке невідокремлене існування, ніхто не може сказати напевно, оскільки жодна людина не здатна сягнути такого блаженства і такого єднання в своєму земному житті. Існує, звичайно, багато сектантських інтерпретацій цієї проблеми.

У численних нетеологічних ученнях відчуження подається як відсторонення людини від себе самої, відокремлення від інших людей і/або відмова від певних людських можливостей. Дві найважливіших і найвпливовіших концепції висунули *Гегель* і *Маркс*.

Згідно з поглядами Гегеля свідомість, або дух (Geist) отримує найвищий розвиток через успішне відокремлення, або «відчуження». Історія людства є не що інше як історія саморозвитку духу через відокремлення і самовідсторонення. Цю духовну Одиссею, що розгортається крізь час і є цілковито незалежною від індивідуальних намірів, можна в певному сенсі порівняти з духовним і психологічним розвитком кожного людського створіння. Немовля, наприклад, не в змозі відмежувати себе від своєї матері. Поступово – причому без свідомого наміру – дитина починає усвідомлювати себе окремою істотою з власними бажаннями і потребами, які відрізняються від бажань і потреб її батьків. Цей перехід від немовляти до дитини і є першим з кількох етапів «відчуження», крізь які проходить індивід, розвиваючись як окрема особистість. Те ж само, що й у випадку з індивідуальним розвитком, відбувається з історією людства: людство як вид розвиває притаманні йому розпізнавальні ознаки в ході успішного процесу самовиокремлення, кожен з етапів якого виражається, втілюється в послідовних стадіях історичного розвитку і пов'язується з ними (тими небагатьма людьми, що є філософами). Тому для Гегеля історія філософії є відображенням таких проявів, які насправді можна зрозуміти як віддзеркалення процесу саморозкриття духу в певний період історії людства. Послідовно відокремлюючись від своїх попередніх проявів, дух постійно розвивається в такий спосіб, що його ніяк не можна передбачити, – і, звісно ж, це й не було передбачено. Таке відокремлення, чи «відчуження», на думку Гегеля, є невід'ємною рисою історії і прогресу людства.

Маркс також розглядав відчуження в історичному контексті. На його погляд, у різні історичні епохи відчуження (Entfremdung) набуває різних форм і значень. У капіталістичному суспільстві представники робітничого класу є відчуженими в чотирьох взаємопов'язаних значеннях. По-перше, робітник відсторонений від продукту своєї праці – оскільки його змушують продавати свою робочу силу, то він не володіє тим, що виробляє; таким чином, продукт його праці набуває «відчуженого» характеру. По-друге, оскільки робітник не може вважати свою працю вираженням чи втіленням здатності людини до творчості, він відмежований і від процесу виробництва, тобто від самої трудової діяльності. По-третє, трудівник у капіталістичному суспільстві відокремлений від тих здатностей і можливостей, які властиві йому як представникові «людського виду», особливо від процесу вільного творення й отримання задоволення від красивих речей. По-четверте, капіталістична система виробництва з її конкурентним характером і поділом праці відмежовує кожного робітника від його товаришів. Маркс відповідав на поставлені вище запитання таким чином: пролетар є відчуженим від результату своєї праці, від самого процесу виробництва, від повноцінного вираження притаманних йому людських можливостей і від своїх товаришів-робітників. Це чотирирівневе відчуження спричинене умовами капіталістичного виробництва. У результаті робітник стає всього лише деформованою оболонкою людської істоти. Причини такого відчуження можна усунути лише за допомогою повалення капіталістичної системи шляхом революції. В остаточному підсумку, отримавши свободу самовираження й утілення своїх різнобічних людських можливостей, невідокремлені чоловіки та жінки перестали б жити фрагментарним життям і шукали б самореалізації в праці і повноцінному житті.

Хоча цей «гуманістичний» аспект теорії Маркса є особливо виразним у його ранніх працях, він не зникає остаточно і з його пізніших творів. Ранні праці Маркса – так звані паризькі рукописи 1844 року (які не видавалися до 1932 року й аж до 1950-х років не були перекладені англійською мовою) – після закінчення Другої світової війни справили величезний вплив на багатьох європейських та англо-американських мислителів. Марксів підхід до проблеми відчуження здавався їм зброєю, цілковито придатною для будь-якого критика капіталізму, проте водночас вони були глибоко розчаровані тим комунізмом, який розквітнув у Радянському Союзі і в Східній Європі. Таким чином, поняття відчуження стало наріжним каменем західного «критичного», чи «гуманістичного» марксизму.

Проблема відчуження, якщо й не вживають самого цього слова, присутня в літературних і філософських роздумах таких повоєнних письменників, як Жан-Поль

Сартр, Альбер *Камю* та інші, що їх часто (справедливо чи несправедливо) називають «екзистенціалістами» (див. *Екзистенціалізм*). Для багатьох екзистенціалістів відсторонення від інших і навіть від самого себе – це не умова, породжувана теперішнім часом, а невід'ємна риса людського існування. Кожна людська істота живе й помирає на самоті, залишаючись таким само незнайомцем для самої себе, як і для інших. Тема відчуження, чи відсторонення широко окреслена в «Шляхах свободи» Сартра (1945), у «Сторонньому» Камю і в «Аутсайдері» Коліна Вілсона (1956). Для цих письменників, як і для Гегеля, відсторонення є символом і ціною, яку ми платимо за людську свободу. Однак на відміну від Гегеля і Маркса вони не плекали надій на неуникну історичну перемогу цієї властивості людського буття. Ми, за славетним висловом Сартра, приречені на свободу. Вірити і сподіватися на звільнення від неї означає дотримуватися «хибної віри».

Хоча найважливіші і найвпливовіші гегельянські, марксистські та екзистенціалістські концепції відчуження з точки зору переконливості свого обгрунтування є безумовно суперечливими, проте лише вони були поширеними в минулі роки. Інші точки зору на відчуження знаходимо в працях таких різних мислителів, як Карл Ясперс, Габріель Марсель, Мартін *Гайдеггер*, Ерих Фромм, та в численних соціологічних і психологічних дослідженнях. Можливо, тому, що в 60–70-х роках XX століття термін «відчуження» надто легковажно і надто часто вживали в популяризованій формі, він, як здається, вийшов з ужитку, втративши своє критичне спрямування й аналітичну силу.

ТВ

Література

Feuer, L.: What is alienation? The career of a concept. *New Politics* 1 (Spring 1962) 116–34.
Fromm, E.: *The Sane Society.* New York: Fawcett, 1955.
Hegel, G.W.F.: *Phenomenology of Spirit,* trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
Lichtheim, G.: Alienation. In *International Encyclopedia of the Social Sciences,* ed. David L. Sills, vol. I, pp. 264–8. New York: Macmillan/Free Press, 1968.
Lukes, Steven: Alienation and anomie. *In Philosophy, Politics and Society,* 3rd ser., ed. P. Laslett and W.G. Runciman. Oxford: Blackwell, 1967.
Marx, K.: Estranged labour. In *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.* New York: International Publishers, 1964.
Ollman, B.: *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Pappenheim, F.: *The Alienation of Modern Man.* New York: Monthly Review Press, 1959.
†Schacht, R.: *Alienation.* New York: Doubleday Anchor, 1970.

ВІКО Джамбаттіста (1668–1744) – італійський філософ, історик та юрист. Віко прожив усе своє життя і помер майже невідомим світові в Неаполі, де з 1699 до 1741 року очолював університетську кафедру риторики. Інтерес у міжнародної спільноти до його праць пробудився в XIX–XX століттях завдяки потужній пропаганді спершу французького історика Мішле, а згодом італійського філософа *Кроче*.

В одній з його найважливіших ранніх робіт – «Про навчальні методи нашого часу» (1709) – відображено його інтерес до проблеми освіти законодавця і природи політичної мудрості, а праця «Про древню мудрість італійців» (1710) первинно стосується некартезіанської теорії знання. Більш систематичний його інтерес до політичної теорії вперше отримав вираз у трактаті «Про узгодженість юристів» (1721), але пізніше він розробив цю теорію окремо в контексті науки про принципи гуманізму, яка стала темою його шедевру «Засади нової науки про загальну природу націй». Є три різні видання цієї праці (1725, 1730 та 1744 рр.), причому два перших суттєво відрізняються за формою.

Основні ознаки політичної думки Віко зумовлені двома різними тезами. По-перше, всім народам притаманний однаковий характер розвитку, який змінюється залежно від зміни певних основоположних понять (насамперед понять правди і справедливості), що виникають і розвиваються в процесі взаємодії людей у межах суспільства. По-друге, форма держави і форма правління мають відповідати природі людей, якими керують. Із цих тез випливає, що форма держави і форма правління повинні змінюватися в міру розвитку цих основоположних понять.

Віко розвинув ці положення, розробляючи теорію «ідеальної вічної історії» – неуникних процесів культурного, соціального та політичного розвитку і занепаду, який за певних обставин трапляється в історії кожної існуючої нації. У першій фазі, або ж у першу «еру» цього циклу, існує виключно поетичний, або уявний соціальний і фізичний світ, який розглядають у цілковито міфологічній площині як різноманітні прояви існування Бога чи богів. Власність належить безпосередньо Богові, але опосередковано – тим, хто претендує на тлумачення Його бажань, приносить пожертви, щоб умилостивити Його, і несе Його закон людям. Зробивши деякі припущення про природний розвиток родини, Віко дійшов висновку про те, що характерна для цієї фази форма держави – це теократичний деспотизм, за якого всі права на власність передаються главі сім'ї, в чиїй особі поєднуються всі три жрецькі функції, а звідси – його найближчим родичам.

У другу еру форма держави визначається прагненням нащадків вищезгаданого батька до збереження широких прав на успадковану ними приватну власність, узаконення яких лежить в основі їх претензій на напівбожественний статус, тобто народження від союзу смертних і богів. Щоб пояснити цю форму держави, Віко робить два подальших припущення. По-перше, всередині родинної за своїм походженням держави з прийняттям до її складу чужоземних зайд, які не мають статусу напівбогів і, відповідно, будь-яких громадянських прав, виникають класові відмінності. По-друге, поступово прокидається почуття природної справедливості і посилюються раціональні сумніви в обгрунтованості приписування правлячій аристократії, чи «героям», статусу напівбогів, тож спонукувані цим слуги вступають у тривалу війну за підвищення свого

правового та громадянського статусу. Врешті-решт, аби не позбутися своїх привілеїв, герої змушені поступатися певною часткою своєї суверенності на користь вищого сенату (членами якого можуть стати лише вони самі) з огляду на те, що їх більше не можна втримувати виключно на основі спадковості, але можна втримати за допомогою сили.

У третю, «цілковито людську» еру розум розвивається до тої міри, що стає в змозі осягати справжню сутність речей – зокрема мається на увазі й рівність громадянського статусу всіх людей. Це й визначає форму держави: форма правління буде або демократією, або монархією, яка додержуються такого принципу. Віко навряд чи вірить у спроможність цієї форми держави підтримувати саму себе, тож і завершує свою послідовність останньою ерою – «розумовим варварством». У цю еру звичка до мислення, необхідна для підтримання згуртованості суспільства, поступається місцем невід'ємним особистим інтересам людини, тож суспільна анархія водночас і довершує послідовність, і дає поштовх до виникнення умов для розгортання наступного циклу.

Одним із наслідків теорії Віко є те, що вона не дозволяє йому відкинути теорії, які засновують *політичний обов'язок* як такий або на примусі, або на договорі, – це розглядається лише як ознака певної ери його циклу. Послідовність Віко передбачає той принцип, що політичний обов'язок спирається на поняття гадано належного чи справедливого, зміст якого залежить від рівня розумового розвитку, чи «здорового глузду», в даний період. У цьому сенсі ця теорія є більш ліберальною, ніж ті, що суперечать їй, навіть не зважаючи на той її наслідок (а його Віко вочевидь приймає), що в певні періоди стає законним правління тиранів.

Однак слід згадати про дві складнощі. По-перше, ця теорія припускає належний розвиток понять правди й громадянської рівності. Віко сам викладає аргументи a priori та a posteriori на користь цього твердження, проте залишається незрозумілим, як можна обґрунтовувати аргументами a posteriori позірну необхідність, оскільки аргументи a priori послаблюються тим фактом, що теорія Віко допускає, що його власні визначення правди та рівності є не чим іншим як відображенням місцевих вірувань.

По-друге, якщо Віко переконаний у тому, що раціональна ера нездатна підтримувати саму себе перед лицем людського користолюбства, яке, на його погляд, відіграє роль рушійної сили змін упродовж всього циклу, то незрозуміло, чому таке користолюбство не підриває вихідного розвитку розуму, від якого залежить загальне спрямування всього циклу, оскільки, з логічного погляду, попри вплив користолюбних інтересів здатність розуму до розвитку чи підтримання себе має бути однаковою. Із цього випливає, що Віко помиляється, гадаючи, що його теорія провіщає неминуче виникнення анархії і наступного відновлення, а не розвиток різних способів мислення та різних соціальних й політичних форм.

LP

Література

†Croce, B.: *The Philosophy of Giambattista Vico,* trans. R.G. Collingwood. London: Howard Larimer, 1913.

Tagliacozzo, G. ed.: *Vico: Past and Present.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1981.

Tagliacozzo, G. and Verene, D.P. eds: *Giambattista Vico's Science of Humanity.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

†Vaughan, C.E.: *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau,* vol. I, 504–53. New York: Russell & Russell, 1960.

Vico, G.: *The Autobiography of Giambattista Vico,* trans. M.H. Fisch and T.G. Bergin. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

Vico, G.: *On the Study Methods of our Time,* trans. E. Gianturco. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Vico, G.: *Selected Writings,* trans. L. Pompa. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Vico, G.: *The New Science,* 3rd edn, trans. T.G. Bergin and M.H. Fisch. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

ВІНСТЕНЛІ Джерард (бл. 1609–1660) – англійський радикальний памфлетист. Під час громадянської війни в Англії був лідером руху дигерів. Найвідоміша його праця – «Закон свободи» (1652). Див. *Левелери*.

ВІТОРІА Франсиско, де (Франциск де Вікторіа, 1483?–1546) – іспанський богослов, ранній теоретик міжнародного права. Франсиско народився в невеличкому містечку Віторіа, що в баскській провінції Алава, і замолоду вступив до ордену домініканців. Він проявив неабиякі інтелектуальні здібності, і в 1506 році його послали вчитися в Париж, де він водночас і вчителював у домініканському коледжі. У 1521 чи 1522 році, коли він отримав диплом богослова в Сорбонні, його призначили на посаду старшого викладача богослов'я в домініканському коледжі у Вальядоліді, який у ті часи був улюбленою резиденцією королівського двору Іспанії та місцем засідань ради із завоювання Індій. У 1526 році Віторіа був обраний керівником першої кафедри богослов'я в Саламанці; це була провідна богословська кафедра у найбільш відомому в ті часи університеті Іспанії. Віторіа залишався там аж до самої смерті. Його основним обов'язком було читання лекцій про Фому Аквінського та Петра Ломбардського; проте він виходив за рамки своїх обов'язків і на публічних лекціях застосовував схоластичну теологію до сучасних йому проблем. Серед іншого він зробив плідний внесок до теорії *міжнародного права*, написавши праці «De Indis» («Про індіанців») та «De jure belli» («Про закони війни»); обидві вони були закінчені в 1532 році і в обох він застосував успадковані традиції концепції *справедливої війни* до питання про військові права іспанців відносно індіанців Нового світу. Під вплив Віторіа потрапив навіть імператор Карл V, який чотири рази (двічі у 1539 році та двічі протягом 1542 року) консультувався з ним із приводу державних проблем. У числі студентів Віторіа були Домінго де Сото і Франсиско *Суарес* й обидва вони вважали себе теоретиками справедливої війни та міжнародного права.

Значення роботи Віторіа полягає й у тому, що він говорив, і в тих методах, що він їх застосовував. Щодо останнього, то Віторіа систематизував дещо розпливчасті здобутки середньовічної концепції справедливої війни, застосувавши її конкретно до питання військових прав у Новому світі. Водночас, оскільки індіанці не були християнами, Віторіа довелося повністю переглянути цю концепцію на основі природного права. Наступні теоретики спиралися на обидва ці здобутки. Лінія розвитку від середньовічної теорії справедливої війни до сучасного міжнародного права, як це описували *Гроцій* і пізніші мислителі, неуникно проходить крізь праці Віторіа.

Щодо суті позиції Віторіа, то він не визнавав релігійних мотивів «справедливою підставою» для війни і наполягав на тому, що справедливими можуть бути тільки ті підстави, які випливають з природних прав; він доводив, що перш ніж почати війну, державці мають порадитися з іншими з огляду на відповідальне застосування «права сили»; відзначаючи, що підставність конфлікту часто є справою темною, він закликав воюючі сторони до скрупульозного розгляду пропорційності і прав мирного населення. Перший та останній із цих пунктів стали визначальними ознаками міжнародного військового права; другий же є незвично демократичним осяянням для людини, що прожила все своє життя в епоху монархів.

JTJ

Література

†Johnson, J.T.: *Ideology, Reason, and the Limitation of War,* ch. 3. Princeton, NJ and London: Princeton University Press, 1975.
Scott, J.B.: *The Spanish Origin of International Law.* Oxford: Clarendon Press; London: Humphrey Milford, 1934.
Victoria, Franciscus de : *De Indis et De jure belli reflectiones,* ed. E. Nys. Washington: Carnegie Institution, 1917.

ВЛАДА. У політичних текстах і політичних дослідженнях поняття влади зустрічається часто. Однак, як і більшість основоположних понять політичного дискурсу, термін «влада» різні аналітики визначають порізному і вживають у різний спосіб. Деякі сучасні автори справді вважають, що влада є «достатньо спірним поняттям», зміст і критерії застосування якого становлять предмет постійних дискусій (див. Lukes, «Power: a radical view»; Connolly). Та все ж попри існуючі розходження стосовно належного визначення цього поняття більшість аналітиків погоджуються з тим, що «влада» означає принаймні одного діяча або орган, що впливає на ставлення і/або дії іншого.

Англійське слово power походить від французького pouvoir, яке, в свою чергу, походить від латинських слів potestas і potentia, що означають «здатність» (обидва вони утворені від дієслова potere – «бути здатним»). Для римлян слово potentia означало здатність чи спроможність однієї особи або речі впливати на іншу. Слово potestas, яке мало більш вузький політичний смисл, означало особливі можливості, що їх набували люди, спілкуючись і діючи спільно; у наш час ми запозичуємо дещо з цього поняття, коли говоримо, що сила – в гурті. Цицерон установив таке розрізнення: «Potestas in populo, auctoritas in senatu» («Влада – в народу, владні повноваження – в сенату»); слід зазначити, що поняття влади старанно відмежовують від інших понять. таких як *владні повноваження*, примус, сила і *насильство*.

Проте починаючи з XVII століття ці давніші розрізнення і відмінності стерлися або відійшли в небуття. Під впливом революції в природничих науках було здійснено спробу зробити політичні дослідження такими само науковими і строгими. Одним із перших філософів, які намагалися поширити мову нової науки на дослідження політики – і на поняття «влада» зокрема, – був Томас *Гоббс*. Згідно з уявленнями нової науки Гоббс перевизначає владу як відношення між причиною і наслідком, між активною, дієвою «рушійною силою» і пасивним «об'єктом впливу»:

> «Влада і Причина – це одна й та само річ. Причині і наслідку відповідають влада і дія; і навіть більше: і те, й інше – це одне й те саме... Оскільки щоразу, коли якийсь діяч має всі ті умови [тобто сукупність характеристик], що є необхідними для справляння певного впливу на об'єкт, ми говоримо, що цей діяч має владу для досягнення такого результату в разі застосування її до об'єкта впливу... Отже, влада діяча і рушійна причина – одне й те саме» («De corpore», ch. 10).

Хоча такий механістично-причинний образ владних відносин і має всі переваги простоти, тут криються і свої складнощі. Наприклад, попри сподівання Гоббса звести дії людини до штовхання й тяги йому не вдалося далеко відійти від старого аристотелівського погляду, згідно з яким усі речі прямують до певної мети, а дії людини обов'язково включають певне уявлення про благо. З особливою очевидністю це проявляється в процесі здійснення влади. Завжди, коли йдеться про людських істот, здобування й застосування влади неодмінно пов'язують із наявністю в діяча певного бачення блага і наміру здобувати його. (Немає потреби казати, що в природничих науках відповідника цьому не існує.) Для гоббсівських егоїстів, котрі живуть у злиденному світі, всі діячі намагаються досягти свого власного блага, яке кожен ототожнює із задоволенням своїх бажань. Отже, Гоббс «вважає загальною властивістю всього людства безнастанне й невгамовне прагнення до влади і ще раз до влади, що зникає лише з приходом смерті» («Leviathan», vol. I, ch. 11). Це прагнення можна стримувати лише за допомогою вищої влади суверена.

Варіації на ці гоббсівські теми можна віднайти в творах соціологів і соціальних філософів XX століття. Макс *Вебер*, наприклад, визначав владу як «вірогідність того, що один діяч у суспільних взаєминах... проявить свою власну волю» всупереч опору інших («Economy and society», vol. I, p. 53). Не повністю втратив свою привабливість і механістичний Гоббсів образ «штовхання-тяги». Роберт Даль висуває припущення, що «наші уявлення про основоположні способи оцінювання [влади і] впливу грунтуються на інтуїтивних понят-

тях, дуже близьких до тих, на яких базується поняття сили в механіці». «Засаднича ідея в обох випадках» в принципі одна й та сама («Modern political analysis», p. 41). Аналогічні висловлювання знаходимо й у А. С. Мак-Фарленда: «Поняття сили по суті означає причину, яка здійснює поштовх; дефініції потужності, засновані на різниці сил, відповідають тому, що відбувається в тому разі, коли перший причинний діяч штовхає в одному напрямку (сила), а другий – штовхає в протилежному (опір). Чим сильнішим є поштовх або чим потужнішою є сила, тим «могутнішою» є причина, тобто тим впливовішим є діяч» («Power and leadership», p. 11).

Для політичних науковців «біхевіористського» спрямування – зокрема тих, хто поділяє «плюралістичні» переконання, – здійснення влади є відносинами, коли один діяч *C* робить дієву спробу примусити іншого діяча *R* до виконання того, що відповідає намірам *C*, але чого *R* інакше б не зробив. Якщо «спроба застосування влади» з боку *C* є успішною, кажуть, що *C* має владу над *R* стосовно певної «проблемної галузі», щодо якої вони відкрито не погоджувалися (див. статті Simon, Dahl, Polsby та Riker в книзі Bell et al.). Майже до недавнього часу таке розуміння «влади» було панівним у політології, особливо у Сполучених Штатах.

Проте впродовж останніх двох десятиліть біхевіористсько-плюралістичну концепцію влади було піддано дедалі більш нищівній критиці – і не так з огляду на її хибність, як через її частковість та однобічність, або «одновимірність» (див. Lukes, «Power: a radical view»). Згідно з «двовимірним» підходом, запропонованим Пітером Бахрахом і Мортоном Баратцом (у книзі Bell et al.), політична влада нагадує дволикого Януса. Вони готові припустити, що плюралісти мають рацію стосовно одного аспекту, чи ж бо «лиця» влади, а саме влади, яка здійснюється у відкритий і помітний спосіб. Але влада має й інше – приховане – лице. У деяких випадках влада може здійснюватися завуальовано й у спосіб не надто помітний. Наприклад, *C* може застосовувати владу, контролюючи порядок денний засідання і таким чином обмежуючи обговорення, дебати і прийняття рішення «безпечними» питаннями, які не становлять загрози для його інтересів. Або *C* може мати змогу скористатися перевагами вбудованих в політичну систему лазівок, що можуть сприяти задоволенню інтересів *C* на шкоду інтересам *R*. Або ж *R*, передбачаючи поразку і/або протидію у відповідь, може ухилитися від виступу проти *C* із конкретного питання. Той факт, що прямі випади чи відкриті спроби застосування влади відсутні, не обов'язково означає, що ніхто не вдається до застосування влади. Навпаки, це якраз і може свідчити про те, що владу застосовано, причому з більшим успіхом.

Одно- і двовимірні уявлення про владу, в свою чергу, зазнають нападок з боку прибічників альтернативного – «тривимірного» – підходу. За Стівеном Лаксом («Power: a radical view»), критика плюралістичного бачення з позицій двовимірних уявлень не є значним кроком уперед, оскільки – хоча прихильники всіх трьох підходів і сходяться стосовно того, що *C* має владу над *R*, якщо *C* впливає на *R* «у спосіб, який суперечить інтересам *R*», – речники двох перших підходів роблять наступне й більш спірне припущення стосовно того, що потенційні нападники фактично знають, що є їх справжніми *інтересами*. Це, як доводить Лакс, є завеликим і незрідка безпідставним припущенням, тому що *R* може мати хибні уявлення про свої інтереси. Справді, найдієвіший спосіб для *C* проявити владу над *R* полягає в тому, щоб сформувати, власне, уявлення *R* про те, що слід і що не слід робити в інтересах *R*. Залежно від здатності *C* нав'язувати *R* хибне чи помилкове витлумачення його інтересів і мати з цього зиск влада *C* стає майже повною, і головним чином через те, що вона є фактично невідчутною для тих, до кого застосовується.

Завдяки своєму наголошенню на «об'єктивних» інтересах тривимірний погляд на владу близький до марксистського поняття «хибної свідомості». Той, хто страждає на хибну свідомість, перебуває в полоні ілюзій стосовно того, що його «суб'єктивні», або усвідомлювані інтереси – навіювані правлячим класом, кастою чи групою з користю для себе – і є його справжніми, або «об'єктивними» інтересами. Це можуть бути індивідуальні, групові чи класові інтереси. Але існують також, наполягає Лакс, – у спосіб, відкритий не Марксом, а *Кантом*, – інтереси, що їх кожний з нас має просто як людина. Незалежно від того, усвідомлюють це людські істоти чи ні, вони мають власний об'єктивний (або, в термінології Канта, трансцендентальний) інтерес. Отже, раби, котрі вважають свою долю нормальною і природною, або наймані робітники, які навдивовижу некритично ставляться до капіталістичної системи, або ж індійські «недоторканні», що приймають індуську кастову систему, – всі вони, можливо, не усвідомлюють своїх об'єктивних інтересів.

Не дивно, що основна критика на адресу представників тривимірного підходу до влади спрямована проти його близької до кантіанської неомарксистської концепції об'єктивних інтересів, а також положення про те, що «влада» є «принципово спірним» поняттям. Критики Лакса доводять, що він не може водночас заявляти, що влада є спірним питанням і що його тривимірний підхід в аналітичному плані кращий за альтернативні концепції (див. Oppenheim; Gray). Інші критики закидають, що тривимірний підхід не можна застосувати й перевірити на практиці, хоча його захисники (особливо Гавента) стверджують, що це можливо. Ця суперечка триває.

Інша очевидна на сьогоднішній день суперечність стосується явної несумісності «інтенціонального» і «структурного» підходів до поняття влади. Згідно з першим підходом кожен акт застосування влади неодмінно несе в собі наміри конкретного діяча. Проте відповідно до другого підходу наміри з аналітичного погляду нічого не важать, оскільки влада є властивістю знеособлених соціальних «структур», а не індивідуальних діячів і їх цілей та прагнень. Соціально-економічні си-

стеми є самоврядними структурами, у яких індивіди фігурують лише як взаємозамінні, легко заміщувані «виконавці ролей». Таке структурне бачення влади не пов'язане з жодним конкретним політичним або ідеологічним підходом; дійсно, воно – в різних своїх варіантах – властиве і консервативним соціологам (наприклад Толкотту Парсонсу), і деяким неомарксистам (наприклад Луї *Альтюссеру* і Нікосу Пулантцасу). Дехто із соціологів висловлює думку про те, що обидва ці підходи зрештою є сумісними, оскільки кожен із них пов'язаний «діалектичними» відносинами з іншим (див. Lukes, «Essays»). Нещодавно Мішель *Фуко* спробував радикально переосмислити поняття «влада». Намагаючись вийти за межі Гоббсової та Веберової негативної, або конфліктної характеристики, Фуко наголошує на позитивних «уповноважувальних» можливостях владних відносин.

Суперечка щодо «влади» продовжується й далі, що свідчить зовсім не про недостатню компетентність прихильників різних підходів. Навпаки, це можна пояснити тим, що «влада» є настільки стрижневим поняттям у політичному дискурсі, що саме його смисл часто-густо і стає предметом такої гарячої суперечки. Простого узгодження дефініцій тут, напевне, замало, оскільки це означатиме не уникнення концептуальної полеміки, а участь у ній.

ТВ

Література

Ball, T.: Models of power: past and present. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 11 (1975) 211–22.
†Bell, R., Edwards, D.V. and Wagner, R.H. eds: *Political Power: a Reader in Theory and Research.* London: Collier-Macmillan, 1969.
†Connolly, W.E.: *The Terms of Political Discourse,* 2nd edn, chs 1–3. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
Dahl, R.A.: *Modern Political Analysis.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.
Foucault,M.: *Power/Knowledge,* ed. C. Gordon. New York: Pantheon; Brighton: Harvester, 1980.
†Gaventa, J.: *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1980.
Gray, J.: Political power, social theory, and essential contestability. In *The Nature of Political Theory,* ed. D. Miller and L. Siedentop. Oxford: Clarendon Press, 1983.
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
†Lukes, S.: *Power: a Radical View.* London: Macmillan, 1974.
Lukes, S.: Power and structure. In *Essays in Social Theory.* London: Macmillan, 1977.
McFarland, A.S.: *Power and Leadership in Pluralist Systems.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969.
Oppenheim, F.: *Political Concepts: a Reconstruction,* chs 2 and 3. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Weber, M.: *Economy and Society,* vol. I, ed. G. Roth and C. Wittich. New York: Bedminster, 1968.
†Wrong, D.: *Power: its Forms, Bases, and Uses.* Oxford: Blackwell. 1979.

ВЛАДНІ ПОВНОВАЖЕННЯ. Під владними повноваженнями в широкому сенсі в політиці і праві мається на увазі право здійснювати певні дії включно з правом видавати закони та використовувати всі інші менш важливі права, пов'язані з управлінням. Цей термін слід відрізняти від поняття *влади* як здатності спонукати до покори. Концепція владних повноважень тривалий час була предметом гарячих і безплідних суперечок, оскільки, з одного боку, вона негайно тягне за собою питання *політичного обов'язку*, а з іншого – проблеми особистої свободи, особистих прав та автономії індивіда. Але це далеко не єдине значення, яке містить у собі полісемантичне поняття «владні повноваження» навіть у царині політики; за кожної виваженої спроби осягнути його в центрі уваги опиняється аналіз зумовлених ним стосунків між людьми.

Необхідно розрізняти два підходи до інтерпретації відносин верховенства-підлеглості. Перший з них – досить загальний і гнучкий – переважає в сучасних суспільних науках, де поняття владних повноважень застосовується до будь-якої системи влади чи суспільного контролю, що її визнають законною всі учасники такої системи. У даному разі причиною посилання на «владні повноваження» є не привертання уваги до різноманітних способів правління чи підкорення, а вказівка на те, що між людьми існує певний тип відносин залежно від системи субординації, суб'єктами якої, як би там не було, вони є. З цієї точки зору, владні повноваження можна витлумачити як універсальний феномен, що характеризує організоване суспільство і зумовлює цілковито відмінні типи відносин. Найбільш авторитетна версія в рамках такого підходу належить Максу *Веберу*, який розробив широко використовувану типологію харизматичної, традиційної і законно-раціональної систем владних повноважень, тобто дав вичерпну класифікацію «систем панування».

Натомість другий підхід є досить специфічним; він застосовується в західній правовій і політичній філософії, особливо в теоріях, пов'язаних із виникненням і самобутнім характером сучасної держави. Тут поняття владних повноважень використовується для визначення особливої природи певною мірою нових відносин між керівником і його підлеглими та для відмежування їх від відносин іншого типу, з якими їх часто плутають. Цей підхід викладено в добре відомому твердженні Ханни *Арендт*: «Якщо поняття «владні повноваження» можна визначити взагалі, то тільки в протиставленні з підкоренням за допомогою сили і з переконуванням за допомогою доказів».

Специфічний характер цього витлумачення поняття владних повноважень яскраво проявляється при розгляді сучасного вживання слів цього лексичного гнізда, що торкаються людських справ. Англійське слово authority «владні повноваження, верховенство, авторитет» і споріднені з ним слова author «автор, творець», authentic «справжній, достовірний», authoritative «авторитетний, владний», authorize «уповноважувати» тощо в західному світі мають складну історію і походять ще від давньоримського auctor («творець») і auctoritas («повновладдя, наказ»); поступово його по-

чали вживати в різноманітних сферах діяльності окрім політики і права – у царині релігії, освіти, родинних стосунків, а нині чи не стосовно всіх спільних справ; скрізь, де прийнято говорити цією мовою, це слово слугує для утвердження або заперечення певного типу вимоги стосовно поведінки чи переконань інших осіб. Вважають, що існує багато понять, котрі містять у собі елемент владності: кредо, доктрини, точки зору, заповіти, книги (такі як Біблія), передбачувана якими відповідь осягається як віра, переконання, сподівання, так само як і закони, конституції, судові рішення, накази та інші приписи, покликані регулювати поведінку. У свою чергу, поняття владних повноважень є визначальним для persona різного роду занять: законодавців, законотворців, засновників, суддів і посадовців, батьків і вчителів, експертів, інтелектуалів, священиків, пророків та інших посередників. Вважають, що ці різного роду «творці» наділені владними повноваженнями, мають або здійснюють їх, стоять при владі чи користуються авторитетом при вирішенні певних питань, діють або говорять авторитетно; говорять, що владні повноваження, на які вони претендують чи які вони мають, визнаються, надаються, заперечуються, оспорюються, їх можна приймати на себе чи ухилятися від них, ними можна нехтувати або ж їх можна втратити.

Заплутаність цієї суперечки є очевидною, та й формулювання повного визначення владних повноважень потребує дослідження багатьох значущих відмінностей і збіжностей, що їх можна помітити в цьому переліку. Однак слід зазначити, що тут є одна наскрізна тема, й однією з переваг звернення до мовного рівня поняття владних повноважень є те, що це нагадує нам: ми маємо справу з особливими комунікативними відносинами між мовцем, його висловлюванням, слухачем і його відповіддю. Приблизне визначення може прозвучати так: слухач вважатиме, що якісь слова мають владу над ним у тому разі, якщо він усвідомлює, що вимога, до якої вони приковують його увагу, зумовлена не його власним досвідом або необхідністю утвердження причин чи засад, на яких побудована ця вимога, а швидше тим міркуванням, що їх говорить особливий мовець, котрий характеризується певними визначальними рисами, що ставлять його вище за всіх інших, а тому його й визнають особою, що має повноваження на отримання цієї особливої відповіді.

Отже, поняття владних повноважень є досить відносним. Сенс «авторитету Священного Письма», «верховенства церкви», «батьківської влади», «владних повноважень Конгресу» тощо можна визначити за допомогою співвіднесення цих понять із певною ланкою в ряді автор, повідомлення, слухач, відгук. Крім того, ці комунікативні відносини вступають у відносини розрізнення: вони відрізняються від примусових відносин будь-якого штибу, оскільки ступінь урахування певної вимоги залежить від попереднього визнання мовця, а не від його зарозумілого потягу до створення небажаних наслідків; від відносин переконування і поради вони відрізняються тим, що вимога не залежить від доводів, призначених для здобування у слухача згоди з доцільністю того, чого від нього вимагають.

Поняття владних повноважень є основоположною структурою. Система політичних владних повноважень може існувати лише в тому разі, якщо всі, хто підпадає під її юрисдикцію, утримуються від того, щоб іти на поступки власним судженням щодо доцільності того, чого вимагає закон. За влучним висловом Джозефа Раца, владний акт уряду є «єдиною засадою» його діяльності. Там, де правління набуває форми видання владних настанов, уможливлюється правління без отримання попередньої згоди щодо особливих достоїнств того, чого вимагає закон.

Проте твори з проблеми владних повноважень містять глибоко відмінні і часто повсякчас двоїсті формулювання стосовно того, що саме дозволено і що не дозволено цим елементом підкорення владним повноваженням. Для когось це вимагає просто відмови від права діяти на власний розсуд і відповідно є сумісним із несхваленням певних приписів; тут владні повноваження допускають «згоду без довіри», і для *Спінози* таке розуміння владних повноважень стало єдиним ключем до примирення політичної васальної залежності із свободою філософствування; цьому питанню він присвятив свій «Теологічно-політичний трактат» (1670). Але з точки зору інших (наприклад *Конта*), владні повноваження вимагають відмови від «критичного мислення» на користь цілковитої довіри до верховного керівника або ж ототожнення з його позицією в такий спосіб, щоб тип поведінки, приписуваний владою, унеможливлював саме існування в суспільстві «негативної філософії». Однак і справді в більшості творів на тему владних повноважень не подано настільки яскравих альтернатив, як у зазначених вище працях; як не парадоксально, але навіть автори праць, наскрізь пронизаних ідеєю сумісності владних повноважень і автономності, ніби забувають або ж уникають питання про те, що поставлено на карту в зв'язку з проблемою політичного обов'язку.

Нагадаємо, що авторитетні настанови можуть існувати лише тоді, коли встановлено певний загальний і прийнятний критерій визначення, або ж «правило визнання» для розпізнавання тих, хто може бути наділений владними повноваженнями. Однак часто вважають, що прийняття рішень тим, хто обіймає владну посаду згідно з усталеною для даного ладу процедурою, є недостатньою підставою для цього, якщо цей представник не є визнаним авторитетом у тій сфері, де він має приймати рішення, або ж якщо не визнають, що його рішення цілковито відображають ті ідеали, які поділяє суспільство. Таким чином, інтелектуальні владні повноваження стають вихідною моделлю для владних повноважень політичних, і мислителі часто вибудовують свої концепції на особливій значущості політичних владних повноважень, посилаючись на приклади «владних повноважень експертів» або «епістемічних владних повноважень», тим самим погод-

жуючись із тією точкою зору, що політичні владні повноваження мають спиратися на вище знання, осяяння чи досвід або ж на обмеження доступу до правди про те, як має бути організоване суспільство. Такий підхід, у свою чергу, призвів до того, що багато авторів праць із проблем владних повноважень відкинули офіційно-правові концепції владних повноважень як «викривлення», прикладом чого є випади Гадамера проти Спінози і Просвітництва, затаврованих ним за нездатність проникнутися тим, що «владні повноваження окремих людей врешті-решт засновані... на визнанні і знанні – зокрема знанні того, що одні вивищуються над іншими завдяки своїм судженням, своїй проникливості, і саме з огляду на це їхні думки є досконалішими, вони є вищими за думки інших» («Truth and method», p. 248). Ці ж міркування стоять за тим твердженням, що із сучасного світу слід усунути саму ідею владних повноважень, тому що будь-які епістемологічні припущення, без яких буцімто не обходиться жодна справжня система політичних владних повноважень, були дискредитовані сучасним скептицизмом.

Основна складність полягає в тому, що хоча концепція владних повноважень і має певні основоположні характеристики, однак вона не може стати стабільною; вона змінюється залежно від її місця в контексті певної теорії чи ідеології згідно із способом вирішення ширших питань про людську долю і природу людини. Наприклад, питання про характер обов'язків, що їх цілковито справедливо можуть вимагати політичні владні повноваження, перетворюється на питання про підвалини, на які спираються владні повноваження з точки зору тих, хто вважає їх законними. Там, де політичні владні повноваження засновуються на вищому знанні або на обмеженому доступі до правди, особа не може мовчки погоджуватися на їх зверхність і водночас відчувати в собі здатність і право формулювати власні судження на рівних засадах із носієм влади. Але там, де влада відмежовується від претензій на істину, де вона спирається на уповноваження її тими, хто має бути її суб'єктом, у принципі не існує несумісності між прийняттям владних повноважень і формулюванням незалежних суджень. Із цієї точки зору видається зрозумілим, що рішучий поворот у розумінні концепції владних повноважень був пов'язаний із появою нових філософських концепцій, подібних до положень *Гоббса* і Спінози, яким вдалося показати, що в умовах політично-релігійної кризи владні повноваження є винайденим людиною засобом для здобуття визнання як такого усіма, хто до цього прагне. Проте визначальною рисою всіх політичних та інтелектуальних кіл стало глибоке розчарування в політичній філософії такого роду, тож зрештою під тиском різноманітних доктрин рамки концепції владних повноважень розсунулися, і вона стала гнучкішою, що відкрило шлях до проекту Макса Вебера вже у межах «сучасного» світу.

RBF

Література

Arendt, H.: What is authority? In *Between Past and Future*. Cleveland and New York: Viking, 1968.
†Flathman, R.: *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.
†Friedrich, C.J. *ed.: Nomos I: Authority.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.
Gadamer, H.-G.: *Truth and Method.* New York: Continuum, 1982.
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Oakeshott, M.: *On Human Conduct.* London: Clarendon Press, 1975.
Raz, J.: *The Authority of Law.* Oxford: Clarendon Press, 1979.
Spinoza, B.: *Theologies-political Treatise* (1670). In *The Chief Works of Benedict de Spinoza,* vol. I, ed. R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1951.
†Watt, E.D.: *Authority.* London: Croom Helm, 1982.
Weber, M.: *The Theory of Social and Economic Organization* (1922), trans. A.R. Henderson and T. Parsons. New York: Macmillan, 1947.
Wolff, R.P.: *In Defense of Anarchism.* New York: Harper & Row, 1970.

ВЛАСНІСТЬ. За допомогою прав та обов'язків, пов'язаних із власністю, між індивідами та колективами розподіляють різноманітні повноваження й обов'язки з метою визначити, що станеться з «речами», які становлять власність. Ці речі можуть бути більш або менш матеріальними чи абстрактними: будинок – це фізичний об'єкт, авторське право – ні. Невизначеність «речей», які можуть бути власністю, ускладнюється двоїстим значенням слова «власність». У багатьох контекстах цей термін стосується речі – будинку чи авторського права. Але він вживається і для позначення правовідносин між особою та річчю, які, звісно, завжди є абстракцією. Різницю можна виявити, розглядаючи приклад з «бюро загублених речей». Співробітники бюро дбають про речі, які були покладені не на місце або власником, або тим, хто ними володів і ними користувався. В той час як «річ» можна залишити не на місці, як, наприклад, ненавмисне полишивши валізу наприкінці поїздки залізницею, власність як правовідносини не закінчується і не анулюється, якщо особа, якій належить власність, зможе заявити про неї протягом визначеного проміжку часу.

Як соціальна інституція власність отримує прояв у великому розмаїтті не тільки різновидів речей, які вона включає, але й способів, у які встановлюється відносини між особою і об'єктом власності. Повний опис правових домовленостей, що регулюють власність у будь-якому конкретному суспільстві, обов'язково ускладнився б такими фактами. Як спостеріг автор однієї з енциклопедій XIX століття:

> «Повний розгляд форм власності, визнаний будь-якою даною системою права, охоплюватиме нижчезазначені положення, які для повноти розгляду необхідно перелічити всі. Він охоплюватиме перелік усіх видів і класів речей, які є об'єктами власності; виявлення найвищої влади над речами, яку може мати людина на законних підставах; пов'язані з цим різні інтереси, які особи можуть мати відносно речі, що є об'єктом

власності; способи, у які власність законно передається від однієї особи до іншої або набувається і втрачається; здатність окремих категорій осіб набувати чи передавати власність, як це було розглянуто вище, або, з іншого погляду на цей поділ, перелік осіб, які не можуть отримувати власність чи бути позбавленими її на законних підставах» («National Cyclopaedia of useful knowledge», vol. IX, p. 871).

Можна дійти висновку, що такий розгляд правової системи власності, як і перелічені енциклопедистом положення, стомлять дослідника. Тож постають два нижчевикладених міркування. По-перше, власність підвладна суспільному договору і впливу суспільної думки, а також закону. Наприклад, багато християнських мислителів вважали, що володіння чи розпорядження приватною власністю несе в собі обов'язок благодійництва, готовність хоча б частково задовольнити потреби інших. Проте немає сенсу накладати цей обов'язок за допомогою правового встановлення. Через це навіть повне розкриття правової системи власності не виявить усього, що ми могли б знати про суспільні обов'язки. По-друге, очевидно, що власність пов'язана з володінням; найвища влада над речами, яку людина може мати на законних підставах, зазвичай перебуває в руках особи, що вважається власником. Розглядаючи «ліберальне володіння», А. М. Оноре перераховує низку прав та обов'язків (які він загалом називає «випадковостями»), що разом становлять «найвищий рівень» влади. Володіння, інтерпретоване таким чином, може бути роздрібнене чи розділене, оскільки «випадковості», про які йдеться, можуть бути надані ряду різних осіб, кожна з яких має свій власницький інтерес, що призведе до труднощів у визначенні одного власника. Не можна і з певністю сказати, яке з цих прав є найважливішим, оскільки це залежатиме від цілей нашого дослідження. Оноре звертає увагу на права володіння, використання, розпорядження, а також на право отримувати прибуток, нагромаджувати капітал і мати безпеку. Так само і поняття «суспільної власності», зазвичай призначене для позначення протиставлення приватній власності, вживається в розмитому значенні, охоплюючи низку домовленостей щодо власності включно з націоналізованою та муніципальною. Як приватна, так і суспільна власність є сумісною з усім розмаїттям власницьких інтересів, а практичні наслідки їх існування можуть бути дуже подібними.

Відмінності між визначенням правової системи і визначенням положень, які окреслюють моральний статус власності, привертають увагу до того факту, що власність є інституцією, котра потребує узаконення. Раніше ми бачили, що при визначенні власності звертаються до механізмів, за допомогою яких можна передавати право на володіння об'єктами власності. Проте знання цих механізмів не дозволяє пояснити походження правових засад власності. Вивчення походження правових засад власності може, звичайно, стати історичним дослідженням про те, як розвивалася власність чи як фактично виникла існуюча система розподілу власності. Наприклад, частина виконаної *Марксом* праці про капіталізм була історичним дослідженням про розмежування, яке виникло поміж тими, хто володів капіталом, і тими, хто продавав свою робочу силу. Проте дослідження з питання походження власності може стосуватися й умов, за яких конкретна форма власності може бути законною.

Законність при цьому можна перевірити низкою вимог, таких як співвіднесеність із Божим задумом, сумісність із природними правами або можливість реалізувати великий спектр цінностей, як-от свобода і справедливість. Лоуренс К. Бекер у своїй праці «Право власності: філософські засади» окреслив низку таких положень на користь приватного володіння і розглянув їх взаємопов'язаність. Звісно, до якої б форми власності не схилялася окрема людина (чи це приватна власність, чи суспільна, чи державна), потрібно знайти докази для пояснення того, чому це слід цінувати. Оскільки центральну роль у суспільстві відіграє виробнича діяльність, то спеціальному ретельному вивченню підлягає і право власності на виробничі ресурси для того, щоб окреслити взаємозв'язки між власністю і такими цінностями, як свобода та справедливість. Опріч того, викладає свої теорії власності і дехто з авторів концепцій природи праці та виробництва (щоправда, часто виведених із якоїсь особливої концепції природи людини). Алан Раєн запропонував провести необхідне розмежування між теоретиками, які дотримуються «інструментального» погляду на власність, і тими, хто схиляється до «самоеволюційного» погляду. Згідно з інструментальним поглядом «виробництво і праця вважаються ціною, сплачуваною людьми, які хочуть споживати товари, тож це і робить їх доступними їм» (p. 7). Сутність самоеволюційного погляду полягає в тому, що «праця приносить, може приносити чи безумовно має приносити внутрішнє задоволення» і що «відносини між людиною і тим, чим вона володіє, є внутрішньо значущими; існує сутнісний зв'язок між людиною і її власністю, зв'язок, який заслуговує на філософський аналіз» (p. 11). Але Раєн дає ясно зрозуміти, що дотримання того чи іншого з цих поглядів не обов'язково визначає конкретну позицію автора в питаннях власності. Можна дійти однакових поглядів на основі ставлення до таких цінностей, як свобода і справедливість: тож однакові початкові позиції не завжди ведуть до однакових висновків про законність форм власності. Це трапляється і через різницю в тлумаченні таких цінностей. Проте частіше це відбувається через різницю в підходах до проблеми функціонування економічних систем.

Ще одною відмінністю у визначенні правової системи й узаконених форм власності є питання про те, чи є власність правовою інституцією, яка існує лише за наявності політичної влади, чи ж вона може бути дополітичною. Хоча такі утилітаристи, як *Бентам*, стояли на тому, що власність є витвором закону, дотримання якого неможливе без апарату примусу для застосування санкцій, інші дослідники вважають, що

власність може бути доправовою чи неполітичною. Вони стверджують, що проблема власності може регулюватися угодою чи законом природи, або (а інколи на додаток) що індивіди мають права, які можна розглядати як права на власність (наприклад на своє тіло і працю), які існують незалежно від їх правового визнання (див. *Права людини*). Тому такі права можуть бути основою для оцінки законності прийнятої в суспільстві системи власності. За такого підходу постають дві проблеми. Перша з них стосується статусу загальних, неправових чи природних прав, які дехто з дослідників відкидає як необгрунтовані. Друга пов'язана з ширшим питанням, а саме: які з наших прав ми повинні вважати правами на власність?

У системах, побудованих на основі приватної власності, дають дві загальновідомі відповіді на це питання. Перша з них, що пояснює походження особистих прав, грунтується на розрізненні власності і договору. Згідно з цим підходом власницькі інтереси можна відстоювати супроти будь-кого, а право, обумовлене договором, можна відстоювати лише супроти іншої сторони договору. В першому випадку претензії обгрунтовуються правопідставою власності, в іншому – змістом договору, хоча різниця між ними не така вже й велика. *Гоббс*, наприклад, вважав, що «подружні почуття» є складовою власності людини (р. 383). Крім того, будь-яке загальне і необумовлене згодою право можна розглядати як право на власність – саме так його й розглядали такі мислителі, як *Локк*. Згідно з другою точкою зору наголошують на іншій характерній рисі прав на власність – їхній здатності до переходу. Цей погляд приваблює деяких економістів, які підкреслюють, що структуру прав на власність треба відрегулювати таким чином, щоб індивіди по можливості тримали ціну й одержували прибуток від власної діяльності, таким чином підвищуючи продуктивність праці. Отже, права на власність вважаються такими, що є перехідними на умовах ринку.

Хоча жодна з цих відповідей не є задовільною, обидві вони апелюють до головної ознаки приватної власності, яка завжди її супроводить, а саме до можливості відчуження від неї. Особа, що володіє приватною власністю, може позбавити інших можливості її використовувати або отримувати з неї прибуток, навіть якщо сам власник є суб'єктом регулювання способів використання власності або навіть якщо таке відчуження є неповним. Згідно з К. Б. Макферсоном, який запропонував своє витлумачення сучасної ліберальної теорії, привернувши увагу до «власницького індивідуалізму», головна відмінність між приватною і суспільною власністю полягає в тому, що приватну власність слід розглядати як право на усунення інших (від користування нею), а суспільну – як неможливість такого усунення (р. 124). Звичайно, ті, хто має права на суспільну власність, можуть відчужувати тих, хто цих прав не має. Так само кожен, хто є членом певного колективу, може користуватися суспільною власністю.

Хоча приватна власність пов'язана з правом відчуження, так що право на користування нею, наприклад, повинно передаватися власником просто так або за ціну, встановлену на ринку, суспільна власність теж може вимагати дотримання певних регулятивних процедур, необов'язково запропонованих ринком. Право не бути відчуженим від власності не гарантує доступу до неї, тоді як право відчужувати обов'язково перешкоджає йому. Кожен може мати право сидіти на лавочці в громадському парку, проте не всі будуть використовувати це право в один і той само час. У цьому зв'язку ті, хто вважає приватну власність небажаною, повинні виробити альтернативні методи надання доступу до речей, а особливо до виробничих ресурсів, і показати, що ці методи не повторюють рис ринково-орієнтованої приватної власності, якій вони протистоять. Переважна більшість суперечок стосовно власності виникає на грунті протилежних підходів до ринку та полярних методів розподілу.

AWR

Література

Anon.: Property. In *National Cyclopaedia of Useful Knowledge*. London: C. Knight, 1850.
†Becker, Lawrence C.: *Property Rights – Philosophic Foundations*. London: Routledge & Kegan Paul,1977.
†Chapman, J. and Pennock, R. eds: *Nomos XXII: Property*. Chicago: Aldine Atherton, 1980.
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Honore, A.M.: Ownership. In *Oxford Essays in Jurisprudence*, ed. A.G. Guest. Oxford: Oxford University Press, 1961.
Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed. P.Laslett. New York: Mentor, 1965; Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Macpherson, C.B.: *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
Marx, K.: *Capital*, vol. I, pt 8. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957–9.
Reeve, A.: *Property*. London: Macmillan, 1986.
†Ryan, A.: *The Political Theory of Property*. Oxford: Blackwell, 1984.
†Snare, F.: The concept of property. *American Philosophical Quarterly* 9 (1972) 200–6.

ВОЛЛСТОНКРАФТ Мері (1759–1797) – англійська письменниця, яка писала на політичні і соціальні теми, романіст, критик, есеїст. Мері Воллстонкрафт тривалий час вважали першовідкривачем сучасного *фемінізму*. Її найвідоміша праця «Захист прав жінок» (1792) користувалася надзвичайним авторитетом серед прихильників ідеї рівності статей аж до появи праці Дж. С. *Мілля* «Підлеглість жінок» (1869). Її складне особисте життя, життя Дон-Кіхота (саме таким змалював його її чоловік, Вільям *Годвін*, в опублікованих опісля її смерті «Спогадах») водночас і шокувало і заворожувало її сучасників – і відтоді надихнуло з дюжину її біографів. Через два століття після смерті ця постать і її роботи набули символічного значення, не перевершеного жодною з англійських феміністок ні з її власного, ні з наступних поколінь.

Попри це, а можливо, саме через це, глибинна сутність політичної і соціальної думки Воллстонкрафт залишається зовсім недослідженою. Аргументація самого «Захисту...» – складна, фрагментарна, частково вторинна, але все ж таки разюче нова – лише стисло викладалася; інші її роботи (серед них два романи – відповідь на працю Берка «Роздуми про французьку революцію» – та історія французької революції) не привертали належної уваги. В історичних дослідженнях з розвитку політичної думки її згадують (якщо взагалі згадують) лише як незначну постать у рамках традиції, описуваної вельми по-різному – як лібералізм локківського гатунку, радикалізм, що виходив з природних прав, або ж «власницький індивідуалізм»; її фемінізм зазвичай розглядався просто як застосування ідей рівноправності у рамках класичного лібералізму до становища жінок. Історики фемінізму здебільшого некритично підійшли до цього судження, часом долучаючи до нього (з марксистської або близьких до марксистської точок зору) ідеї лібералізму XVIII століття як ідеології зростаючої буржуазії, і в такому висвітленні образ Воллстонкрафт є образом реформатора із середнього класу, що піклується про збереження рівного доступу для представниць своєї статі до тих привілеїв, яких прагнуть чоловіки з її класу.

За такого підходу неможливо висвітлити ні того духу політичного і соціального радикалізму, з якого постав фемінізм (див. *Радикали англійські*), ні особливого характеру самого феміністичного дискурсу. Основна увага в «Захисті прав жінок» зосереджується не на становищі жінок із середнього класу як залежних членів нового зростаючого класу, ні навіть (незважаючи на назву) не на цілковитій відсутності законних політичних та економічних прав у цієї статі. Здебільшого, як і в переважній більшості праць Воллстонкрафт, це доволі складне дослідження самого жіноцтва; розгалужене дослідження того, що вона описує як «різницю статей», і його залежність від соціального і суб'єктивного досвіду жіноцтва. Понад те, написана в той час, коли природа і здатності жінки визначалися майже виключно її сексуальними функціями, праця «Захист прав жінок» є гостροполемічним виступом проти ув'язнення особистості жінки в рамках жіночої сексуальності. Воллстонкрафт доводить, що підкорення розуму тілу, душі – чуттєвості поневолює і розбещує жінок, а через них і все суспільство загалом. На противагу домінуючому визначенню жінки як «вічної Єви» вона пропонує своє альтернативне бачення природного духу, що не має статі, – раціональної, моральної сутності кожного індивіда, – позбавлення якого від штучно стимульованої чуттєвості підніме жіноцтво від підлеглого становища до становища повноцінного, незалежного суб'єкта – до «становища людської істоти», за її словами, «безвідносно до статевої різниці».

Ця ідея була не лише ідеєю самої Воллстонкрафт, скоріше вона була однією з визначальних рис ранньої феміністичної традиції загалом. Хоча формальна рівність з чоловіками є, звичайно, головною метою, але в основному вона розглядалась як допоміжна у відношенні до докорінної трансформації самого жіноцтва, «революційних змін у жіночому способі існування», за словами Воллстонкрафт, які революційно змінять увесь суб'єктивний вимір відносин чоловіка і жінки.

Розгляд феміністичних ідей Воллстонкрафт з цього погляду дозволить значно чіткіше окреслити її ставлення до співіснування різних світоглядних традицій. Як політичний ідеолог Воллстонкрафт підхопила візіонерський, світовідроджувальний факел демократичного радикалізму (перебуваючи під глибоким впливом *Руссо*), що сягнув свого розквіту в годвініансько-якобинському товаристві, до якого вона належала. Однією з найменш досліджених рис цієї гілки радикалізму була його стурбованість установленням правильного порядку в сексуальних відносинах, що розглядалось як ключова засада для створення справедливого суспільного ладу (це прагнення було успадковане *романтизмом* і пізніше утопічним соціалізмом). Погляди Воллстонкрафт на жінок, безперечно, були складовою цього ширшого сексуального порядку денного, що його поділяли більшість провідних радикалів її часу: того порядку денного, що на самому початку контрреволюційної істерії в Англії став об'єктом нещадних нападок консерваторів. Зокрема і сама Воллстонкрафт стала об'єктом такого таврування, що навіть у 1880-х роках багато феміністок з великою неохотою називали її своїм політичним попередником, а якщо й визнавали це, то лише ставлячи її в один ряд з іншими представниками високо поціновуваної тоді ліберальної традиції, а водночас цілковито ігноруючи ті риси її радикалізму, що вивели з ладу цей політичний компас. Проте в поточних дослідженнях під впливом сучасного жіночого руху науковці поступово знову повертаються до цього і знов проголошують феміністичний радикалізм на взірець радикалізму Воллстонкрафт й у власному контексті, й у відношенні до завдань фемінізму кінця XX століття.

BGT

Література

Eisenstein, Z.: *The Radical Future of Liberal Feminism,* ch. 5. London: Longman, 1981.

Poovey, M.: *The Proper Lady and the Woman Writer.* London: University of Chicago Press, 1984.

†Taylor, B.: *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century,* ch. 1. London: Chirago, 1983.

†Todd, J.: *Mary Wollstonecraft: an Annotated Bibliography.* London: Garland, 1976.

Wardle, R.: *Mary Wollstonecraft: a Critical Biography.* Lincoln: University of Kansas Press, 1966.

Wollstonecraft, M.: *A Vindication of the Rights of Woman,* ed. M. Kramnick. Harmondsworth: Penguin, 1982.

ВОЛОДІННЯ ПОЛЕМІКА З ПРИВОДУ спалахнула з ініціативи папістів-реформаторів, очолюваних Григорієм VII (Гільдебранд, 1073–1085); це була тристороння боротьба між секуляризованими єпископами, які володіли фантастичним світським багатством і владою, імперською владою, що прагнула стати чимось більшим

від послужливого глави ієрархії феодальних васалів з майже рівноцінною владою, та папістами, котрі здійснювали моральну реформу. Папство прагнуло вивести володіння духовенства з-під опіки мирян, залишивши за королівською владою тільки право жертвувати на церкву. Григорій теж, здається, обстоював корисність для папства мати право на скинення світського монарха з престолу, «оскільки папа може звільнити підданих несправедливої людини від феодальної залежності» («Dictatus Papae»). Конфлікт сягнув своєї кульмінації в 1077 році, коли німецький імператор Генрих IV мусив прийняти кару за свої «злодіяння» в снігах Каносси. (Див. *Середньовічна політична думка.*)

JC

Література

Fliche, A.: La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057–1123). hi *Histoire de l'Église,* vol. VIII, ed. A. Fliche and V. Martin. Paris: Bloud & Gay, 1950.

Tiemey, B.: *The Crisis of Church and State.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964.

ВОЛЬТЕР Франсуа-Марі Аруе (1694–1778) – французький філософ. Вольтер показав Англію Франції й усьому світові як «дзеркало свободи». Але на відміну від *Монтеск'є*, який звеличував Англію майже тими ж словами, Вольтер не вважав, що Франція має якимсь чином наслідувати англійську конституційну систему. Політичні ідеї Вольтера були «англійськими» лише в тому сенсі, що вони походили з творів Френсиса *Бекона* та Джона *Локка*. Надихаючись ідеями Бекона, Вольтер сформулював те, що його критики розглядали як довершений варіант thèse royale, яка виникла в XVII столітті за часів Бурбонів: хороше, справедливе і прогресивне правління може забезпечити тільки сучасна йому сильна централізована монархія, не обтяжена реліктовими залишками середньовічних обмежень і закріпленими законом майновими інтересами. В очах Вольтера головними такими «реліктами» у Франції були церква, аристократія і суверенні суди магістратів, які називалися parlements, котрі, як Вольтер зазвичай указував, не мали нічого спільного з установою, відомою як «парламент», тобто виборним зібранням законодавців в Англії. Якщо Монтеск'є розглядав parlements і церкву як перешкоди до встановлення королівського деспотизму, то Вольтер вважав їх головним оплотом деспотизму у Франції. Саме члени магістрату і духовенство, а не королівський уряд, катували й страчували релігійних інакодумців, спалювали книжки і переслідували письменників, подібних йому самому.

Принижений французькими аристократами в сутичці з Роганом-Шабо, що трапилася в роки його юності, Вольтер упродовж всього свого життя був противником будь-яких аристократичних інтересів і відвертим апологетом буржуазії. У порівнянні з цим його ворожість до церкви була набагато більш помірною; тож хоч він і висміював офіційну релігію, але ніколи не був атеїстом, скоріше він був деїстом – і, звісно ж, захисником єзуїтів, якщо співтовариство Ісусове переслідували. Його діяльність при дворі Фридриха II Прусського, де він сподівався зіграти роль філософа при просвіченому монарху, закінчилася фіаско: він зрозумів, що король прагне не порад, а лестощів. Та все ж Вольтер залишився роялістом і в 1770 роки, коли ліберальна думка у Франції схилилася загалом на бік магістратів, продовжував намовляти короля Франції обмежити владу parlements.

На схилку свого життя, коли Вольтер жив у Женеві чи поблизу її, він став активним учасником демократичного руху, що існував у цьому місті. Він більше не визнавав, що демократичне правління годиться для Франції, тим не менш схвально ставився до республіканського правління як загального принципу, хоча вважав його придатним хіба що для маленького швейцарського міста-держави з давніми традиціями народного врядування; та найкращою з можливих систем Вольтер вважав демократію. Він почережно підтримував то вимоги городян середнього класу, спрямовані проти патриціїв-правителів Женеви, то вимоги представників нижчого класу, направлені проти панування городян середнього класу. У цьому контексті Вольтер створив чималу кількість «лівацьких» та егалітаристських памфлетів, які слід розуміти як послання саме до мешканців Женеви, а не до французів. Було б помилкою розуміти це як докази на користь перетворення Вольтера на республіканця і демократа в його ставленні до уряду власної країни.

Найбільш помітний вклад Вольтера у політичну думку свого часу полягає в тому, що він був речником *толерантності* і прав людини. Він не був оригінальним філософом і задовольнявся тим, що спирався на концепцію Локка як на теоретичну базу своїх положень, не зважаючи на розбіжності між вігівською політикою Локка та étatisme іншого свого вчителя – Бекона. Але те, чого Вольтеру бракувало, щоб стати самобутнім і послідовним, він надолужував завдяки своєму красномовству, життєвості та стилю. Мабуть, саме тому його твори читали найбільше і він став найвпливовішим письменником свого часу. Незадовго перед смертю у віці 83-х років його шанувальники «коронували» його на пост імператора імперії листів у Паризькому оперному театрі; Вольтер завжди вважав цю імперію більшим і всеосяжнішим королівством, ніж будь-яке політичне утворення. (Див. також *Французьке Просвітництво.*)

MC

Література

†Gay, P.: *Voltaire's Politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959.

†Mason, H.: *Voltaire.* London: Granada, 1981.

Voltaire, F.-M.: *Philosophical Dictionary* (1764), ed. and trans. T. Bestennan. Harmondsworth: Penguin, 1965.

Voltaire, F.-M.: *Candide* (1759), trans. J. Butt. Harmondsworth: Penguin, 1970.

†Wade, I.O.: *The Intellectual Development of Voltaire.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Г

ГАБЕРМАС Юрген (нар. 1929) – німецький філософ і соціолог. Габермас – найвидатніший сучасний представник Франкфуртської школи *критичної теорії*. Подібно до інших мислителів цього напряму, він відкинув ортодоксальне Марксове уявлення про те, що нормативна точка зору на капіталістичне суспільство і його радикальна критика – це прерогатива пролетаріату. Найточніше діяльність Габермаса загалом можна, мабуть, охарактеризувати як широкомасштабний пошук «адекватних нормативних засад для критичної соціології».

Увага Габермаса прикута до поняття *раціональності* і проблеми раціоналізації соціуму. Він виступав проти зведення раціональності до суто механічних розрахунків і спробував розробити «вичерпнішу» концепцію. Розроблення такої концепції є необхідним для адекватного розуміння і критики «однобічного» процесу раціоналізації соціуму, характерного для розвитку капіталізму. Це поняття однобічності стосується дедалі виразнішої тенденції до витіснення світоглядних, нормативних та естетичних, емоційних орієнтирів у житті суспільства його технічною, механістичною орієнтацією.

Таке подвійне зацікавлення раціональністю та раціоналізацією означає, що праці Габермаса присвячені не тільки абстрактним поняттям епістемології та філософії мови, а й конкретнішим соціологічним питанням, таким як проблеми узаконення при розвиненому капіталізмі нових суспільних рухів (жіночого, радикального екологічного, контркультурного, гомосексуального) та їх значення.

У творчому доробку Габермаса його стратегія в підході до потрактування раціональності і раціоналізації зазнавала змін. Його найперша важлива книга «Знання та інтереси людини» (1968) була спробою епістемологічного критичного аналізу панівної позитивістської моделі процесу пізнання (див. *Позитивізм*). Коротше кажучи, він стверджував, що ця модель охоплює лише один інтерес людини, який є складником процесу пізнання, – технічну зацікавленість у контролюванні. Ця модель претендує на витіснення інших, так само основоположних моделей процесу пізнання, що ґрунтуються на двох інших інтересах як складниках пізнання і сприяють висвітленню проблем раціоналізації соціуму. Герменевтичне, чи інтерпретативне пізнання відповідає практичній зацікавленості в розширенні комунікативної взаємодії, а критичне, незашорене пізнання (як-от критична соціологія) відповідає визвольницькому прагненню до усунення структур панування.

На середину 1970-х років ця схема, що пов'язувала процес пізнання і мислення з універсальними, «антропологічно закоріненими» інтересами, почала все менше задовольняти Габермаса. Центр його уваги зміщується з епістемології до мови. Він дійшов висновку, що належне розуміння раціональності є наслідком не роздумів про інтереси як складники процесу пізнання, а теоретичного відтворення компетенції, що її демонструють учасники мовленнєвої взаємодії. Щойно учасники «комунікативного процесу» включаються до нього, тобто налаштовують себе на «досягнення порозуміння», вони покладають один на одного певну відповідальність за правдивість висловлених в їхніх мовленнєвих актах тверджень. Габермас доводить, що існує три універсальних вимоги: істинність, нормативна законність і щирість. Кожний співрозмовник має інтуїтивне уявлення про різницю між цими вимогами, а також про способи їх дотримання. Найважливішою з-поміж цих вимог для критичної теорії є вимога щодо нормативної *законності*. За Габермасом, законність будь-якої норми в принципі може бути оцінена згідно з правилами аргументації «практичного дискурсу». Ці правила вкупі окреслюють «ідеальну мовленнєву ситуацію», єдиним чинником якої, що на нього дозволено зважати, є «переконливість кращого доводу». Формальні правила практичного дискурсу мають скласти, за Габермасом, підґрунтя мінімальної «комунікативної етики».

Таку спробу вивести нормативні засади з «універсальної ціннісної основи мовлення» було піддано критиці на тій підставі, що вона є варіантом західного етноцентризму. Габермас спробував пом'якшити цю критику, зробивши застереження, що його аналіз «комунікативної компетенції» стосується безпосередньо лише «членів сучасних суспільств». Але це означало, що для подальшого обстоювання універсалістської позиції, заснованої на практичному досвіді, він мусив вибудувати витончену систему захисту «сучасних структур свідомості». Саме в цьому напрямку і розвивалася його думка в 1980-х роках, зокрема в «Теорії ко-

мунікативного процесу» (1981) та у «Філософському дискурсі сучасності» (1986).

В обох цих творах він відстоює «раціональний потенціал» диференційованої структури сучасної думки, що уможливлює пізнання в трьох «сферах культури», які відповідають трьом ціннісним вимогам: наука й технологія, сучасне право й постконвенційна етика та сучасне мистецтво й мистецтвознавство. Саме з огляду на цей троїстий пізнавальний потенціал, уможливлений «культурною сучасністю», постає тепер критичне ставлення Габермаса до модернізації, чи раціоналізації соціуму, оскільки в цьому процесі троїстий потенціал використовується однобічно.

На рівні соціології цей погляд породжує тезу про «колонізацію життєвого простору». Функціональна раціоналізація, що охоплює все більше сфер суспільного життя згідно з вимогами економічної та політико-адміністративної системи, означає, що можливість людини використовувати свою критичну, раціональну компетенцію задля організації власного життя дедалі більше обмежується. Такий напрямок дослідження окреслює деякі важливі зміни в поглядах Габермаса на розвинене капіталістичне суспільство. У праці «Криза законності», написаній на початку 1970-х років, він відзначав, що капіталізм стикнувся із серйозними і, можливо, нерозв'язними проблемами законності. Але водночас він чітко не уявляв собі, які суспільні класи чи групи відстоюватимуть новаторський шлях розв'язання цих проблем. Інакше кажучи, адресат його критичного дослідження був відсутній.

В останніх творах Габермаса розвинений капіталізм зображається як набагато більш життєздатний, а проблема колонізації постає ще загрозливішою. Утім, він стає більш конкретним стосовно того, хто є чи принаймні був спочатку адресатом критичної теорії, а саме стосовно нових суспільних рухів. Об'єднує ці групи те, що всі вони діють (кожна на своєму рівні) поза нормальним діалогом політичного життя. «Якщо говорити коротко, то нові конфлікти спалахують не через проблеми розподілу, а стосуються граматичних форм життя». Цю політичну боротьбу не можна адекватно витлумачити просто як спробу контролювати державу, її слід розглядати радше як затяжний «прикордонний конфлікт» у тих точках соціуму, де процес раціоналізації (тепер інтерпретований як колонізація життєвого простору) стимулюється системними імперативами.

SKW

Література

Bernstein, R. ed.: *Habermas and Modernity.* Cambridge, Mass.: MIT Press; Cambridge: Polity, 1985.

Habermas, J.: *Knowledge and Human Interests.* Boston: Beacon, 1971.

Habermas, J.: *Theory and Practice.* Boston: Beacon, 1973.

Habermas, J.: *Legitimation Crisis.* Boston: Beacon, 1975.

Habermas, J.: *Communication and the Evolution of Society.* Boston: Beacon, 1979.

Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action.* 2 vols. Boston: Beacon, 1984 and 1986.

Habermas, J.: *Philosophical Discourse on Modernity.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.

†Held, D. and Thompson, J. eds: *Habermas: Critical Debates.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.

†McCarthy, T.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978; Cambridge: Polity, 1984.

†Outhwaite, W.: *Habermas.* Cambridge: Polity, 1986.

ГАЄК Фридрих Август, фон (нар. 1899) – австрійський економіст і політичний філософ. Гаєк народився у Відні в родині науковців. Замолоду він захоплювався соціалізмом, вивчав економіку у Візера, а також право у Віденському університеті. Крім того, цікавився філософією і теоретичною психологією.

Опісля Першої світової війни він працював з Людвігом фон Мізесом, спочатку на державній службі, а потім в Інституті дослідження проблем економічних циклів. Гаєк приклав основну теорію австрійської школи економічної теорії до проблем економічних циклів. Хоча він не в усьому був згоден із Мізесом стосовно економічних і політичних підходів, критична праця Мізеса «Соціалізм» справила на нього величезний вплив. У 1931 році він обійняв посаду професора в Лондонській школі економіки.

Протягом 1940-х років Гаєк продовжував опрацьовувати свої методологічні твори з економіки. З тих пір він писав переважно на теми політичної філософії і методології соціології. З 1950 по 1962 рік він був професором Чиказького університету, а потім працював у Фрайбурзі і Зальцбурзі. У 1974 році Гаєк став лауреатом Нобелівської премії, присудженої йому за праці з економічної теорії.

У низці статей (опублікованих у збірці «Індивідуалізм та економічна система», 1948) Гаєк поширив концепцію Мізеса на економічні розрахунки при соціалізмі. Він доводив, що на відміну від ринкової економіки централізована економіка не може використовувати інтуїтивні знання індивідів. Тому Гаєк у своїх працях наголошував на важливості фрагментарного й інтуїтивного знання і на значенні ринків як інституцій, що сприяють використанню такого знання, а також подоланню невігластва і навчанню методом проб і помилок.

Ідеї Гаєка щодо економічних розрахунків лежать в основі його праці «Шлях до рабства» (1944). У цій роботі *тоталітаризм* подано як ненавмисний наслідок спроби запровадити економічне планування. Крім того, у цій книзі знаходимо яскраве відтворення принципів класичного *лібералізму*. Гаєк допускає обмежений рівень державної діяльності. Але вона зводиться до заходів, сумісних із його концепцією *верховенства права* (Rechtsstaat).

Лібералізм Гаєка включає оцінку багатьох корисних соціальних інституцій як продуктів людської діяльності, проте не людського задуму. Ця тема, розроблювана з опертям на Юма і шотландську історичну школу як на своїх попередників, поступово стає провідною в працях Гаєка. Справедливе суспільство грунтується не просто на егоїстичних прагненнях, введених в установлені державою законні рамки, а радше на комп-

лексній системі законності, етичної традиції і правил поведінки, характер яких усвідомлюється – і може бути усвідомлений – основною масою його членів лише інтуїтивно.

Усе це надає працям Гаєка берківської гостроти. Це привело його до розгляду суспільного розвитку та проблеми групового відбору – і тут він стикнувся з деякими складними питаннями. Не завжди можна точно встановити зв'язок між його баченням якостей механізмів відбору і його лібералізмом. А нераціоналістичний характер цих тем виразно контрастує з надто раціоналістичними і майже утопічними прожектами створення нового ліберального устрою. Але ці прожекти, в свою чергу, надихалися ідеями Гаєка щодо «стихійного впорядкування», притаманного ринку та іншим невибудовуваним людьми інституціям.

Гаєк не є теоретиком права у розумінні, скажімо, Нозика (див. *Лібертаризм*). Зрештою, його лібералізм грунтується на вірі в те, що суспільний лад класичного ліберального гатунку відкриває окремому громадянину якнайширші можливості для задоволення його прагнень і дозволяє уникнути примусу з боку інших. Його аргументація має консеквенціональний і, в широкому розумінні, утилітаристський характер. Але все це визначається чи не кантівською вимогою стосовно того, щоб закони потрактовували всіх громадян однаково. Наголошення Гаєка на невігластві індивідів і на їх загальній нездатності оцінювати довготермінові наслідки конкретних дій, віддалило його від більш звичних форм *утилітаризму*.

Гаєк писав також на теми методології соціальних наук. У цій царині він обстоював методологічний *індивідуалізм*. За Гаєком, явища суспільного світу слід розуміти як передбачувані й непередбачувані плоди осмисленої людської діяльності. Гаєк також доводить, що людська діяльність орієнтується на об'єкти, класифіковані за «суб'єктивними» людськими критеріями, а не за їх «об'єктивними» властивостями, які, на думку вчених, що працюють у царині природничих наук, їм притаманні. Коли йдеться про складні явища як у природничих, так і в суспільних науках, наші знання зводяться до «пояснення принципу», на основі якого вони функціонують, і до «модельних прогнозів» на відміну від деталізованих розрахунків, можливих у деяких галузях природничих наук.

Ці праці певною мірою були реакцією на тенденцію до «оприроднення», характерну для членів Віденського гуртка (Нейрат, Карнап), і на «сцієнтизм» у суспільних науках. Вони також пов'язані з роботами Гаєка з когнітивної психології сприйняття і, зрештою, з його політичною думкою. З погляду Гаєка, ці хибні методологічні ідеї засліплюють людей, не дозволяючи їм побачити достоїнства ринку і «розвиненого» суспільного ладу, а також того різновиду знання, що його ми отримуємо від таких інституцій.

У 1960 році Гаєк опублікував свою основну працю «Конституція свободи». У ній він розглядає класичний ліберальний суспільний устрій як такий лад, що зводить до мінімуму примус і приносить матеріальну користь своїм громадянам. Він також розглядає практичні проблеми державної політики і недвозначно заявляє, що держава має встановити пряме соціальне забезпечення поза ринком. Слідом за цією працею вийшла трилогія «Право, законодавство і свобода» (1973–1979), у якій класичний лібералізм було поєднано з «еволюційною» тематикою і було затавровано правовий позитивізм. Гаєк вважає ідеал соціальної *справедливості* нездійсненним в умовах ринкової економіки, а гонитву за ним – шкідливою через свої наслідки, і піддає критиці плюралістичну політику груп інтересів. Він також розглянув проблему стабільності ринкового ладу і висунув радикальні пропозиції щодо нового ліберального устрою включно з новою схемою розділення владних гілок. Якщо, гадав він, громадяни візьмуть владу в свої руки, це утримає їх від уживання заходів, які можуть остаточно довести деструктивність прагнень і до свободи, і до людського добробуту.

Нещодавно Гаєк знову повернувся до економічних і політичних проблем. Він висунув ідею щодо необхідності «денаціоналізації грошей» і піддав критиці кейнсіанську економічну політику, що є близькою до його власних ранніх економічних праць. Нині він працює над наступною трилогією з лібералізму та ринкового ладу.

Праці Гаєка складні, у них охоплено широкий діапазон історичних і теоретичних проблем, причому деякі з них є наскрізними. Їх слід витлумачувати як розвідки з політичної економії, що зосереджуються на проблемах індивідуальної свободи і ринкового ладу та їх функціональних передумовах, а зовсім не як праці з аналітичної філософії, на що Гаєк часом претендує. Хоча роботи Гаєка створюють багато проблем з огляду на їх непослідовність та можливість різних інтерпретацій, вони справили значний вплив на деяких учених молодшого покоління, а також спричинилися до відродження інтересу до класичного лібералізму в англійській політичній думці.

JS

Література

†Barry, N.P.: *Hayek's Social and Economic Philosophy.* London: Macmillan, 1979.

Bosanquet, N.: *After the New Right.* London: Heinemann,1983.

Cunningham, R.L. ed.: *Liberty and the Rule of Law.* College Station: Texas A & M University Press, 1979.

†Gray, J.: *Hayek on Liberty.* Oxford and New York: Blackwell, 1984. [Contains full bibliography.]

Hayek, F.A. von: *The Road to Serfdom.* Chicago: University of Chicago Press; London: Roudedge & Kegan Paul, 1976.

Hayek, F.A. von: *Individualism and Economic Order.* Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Hayek, F.A. von: *The Constitution of Liberty.* Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Hayek, F.A. von: *Studies in Philosophy, Politics and Economics.* Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Hayek, F.A. von: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics*

and the History of Ideas. Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
Hayek, F.A. von: *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

ГАЙ (діяв у 130–80 р. до н. е.) – римський юрист. Його «Основи права» випередили інститути *Юстиніана*. Див. *Римське право*.

ГАЙДЕГГЕР Мартін (1889–1976) – німецький філософ. У юні роки Гайдеггер займався теологією, логікою, математикою та природничими науками, а згодом присвятив себе філософським дослідженням і став асистентом Едмунда Гуссерля, засновника школи феноменології. Гайдеггер відомий передусім як автор твору «Буття і час» (1927). Для багатьох спадщина Гайдеггера значною мірою заплямована його ганебними зв'язками з нацистами в той період, коли в 1933 році він недовгий час обіймав посаду ректора Фрайбурзького університету, хоча сучасне значення цього епізоду є предметом гарячих суперечок.

Внесок Гайдеггера у філософію двадцятого століття визначається докладним переглядом основоположних онтологічних припущень західної думки і радикальною апробацією метафізичної традиції загалом. Подібно до *Ніцше*, він оцінює західну думку, починаючи від Платона, як поступовий, але неухильний розвиток у напрямку до сучасного нігілізму, кульмінацію якого становить нестримний суб'єктивізм, що проявляється в ставленні сучасної людини до Буття. Зокрема Гайдеггер спробував викласти вичерпну критику дихотомії суб'єкта-об'єкта, якою її прийнято уявляти в традиціях західної метафізики, а також пояснити далекосяжний вплив, який справила ця ідея на нашу цивілізацію загалом. (Див. також *Екзистенціалізм*.)

Отже, намір Гайдеггера полягав у критичному розгляді недосконалостей традиційної онтології (дослідження Буття загалом); це неодмінно справляє вплив на нашу оцінку історії політичної думки. Метафізика Гайдеггера змусила його відкинути три основних традиції політичної думки, кожна з яких пропонувала відмінний погляд на людину та її місце в Бутті. Одна з традицій – класична – змальовує людину як природне створіння, але створіння, здатне водночас підноситися до раціонального осягнення природи; політичний лад є мікрокосмом природного порядку. У світлі другої теорії – договірної – людина протиставляється ворожій їй природі; люди змушені єднатися, щоб гуртом опиратися тиску природної необхідності. Третя традиція – гегельянсько-марксистська – намагається примирити свободу й природу, зображаючи відновлення єдності між людиною і природою як визначальний здобуток людської свободи. Проте для Гайдеггера різниця між цими традиціями менш важлива, ніж те, що є спільним для них, а саме сукупність метафізичних припущень стосовно людини як певного роду істоти, в особливий спосіб пов'язаної з усім Буттям. Спростувати й оспорити ці метафізичні припущення означає зруйнувати всю традицію політичної філософії як таку.

Приміром, як можна грунтувати розуміння політики на концепції *природи людини* і місця людини в природі, якщо зникає певність щодо того, чи є природа сферою-об'єктом, що пасивно очікує на споглядання її людиною, а чи, мовою Гайдеггера, проявлюваною в історії «цариною відкриття»? Знову ж таки, як можна засновувати теорію владних повноважень на понятті людини як істоти, що добровільно вступає в договори, якщо перестає бути очевидним статус людського суб'єкта (тобто чи можна сказати про суб'єкт, що він має вільний доступ до власної суб'єктивності)? І нарешті, як можна претендувати на примирення свободи й природи, якщо фундаментальні метафізичні припущення і стосовно об'єкта, і стосовно суб'єкта піддано беззаперечному сумніву? Отож нам доведеться переглянути засади нашого традиційного підходу до проблеми людини і політики.

Політична філософія, як правило, бере за свою відправну точку філософську антропологію, тобто якусь концепцію людської природи. Проте Гайдеггер доводить, що переважній більшості концепцій філософської антропології не вдалося забезпечити на онтологічному рівні самих себе і всі вони є – хоч це й не усвідомлюється – тенденційними. У «Листі про гуманізм» («Basic Writings», pp. 193–242) він стверджує, що традиційне розуміння людини як animal rationale (розумної тварини) фатально спотворене метафізикою в тому сенсі, що вона намагається визначити родові властивості, притаманні особливому класу істот – тваринам, долучаючи до них «певний додаток», а саме душу чи розум – звідси людина розглядається як «синтез» animal (тварини) та ratio (розуму). За Гайдеггером, людина не має природи в тому розумінні, у якому говорять, що об'єкти природного світу мають свою природу; таким чином, усі ті теорії політичної філософії, що грунтуються на визначенні природи людини, мусять прийняти на свою адресу висунуте Гайдеггером звинувачення в тому, що метафізичним визначенням людської природи неодмінно бракує точного розуміння «людської суті», яка для Гайдеггера постулюється не як сфера-об'єкт (що задає властивості об'єктів), але як «царина відкриття» (особливий спосіб існування, відкритий для Буття).

Гайдеггер вірить у те, що доля нашої цивілізації безповоротно окреслена традиційним – класичним і сучасним – філософським розумінням людини та буття. Наприклад, він твердить, що сучасне прагнення до «планетарного панування» на Землі і технологічного експлуатування природи є наслідком розуміння людини як «суб'єкта», що повстав проти пасивного й покірливого світу-об'єкта. Таке дихотомічне розуміння Буття, як стверджує Гайдеггер, було вперше виведено в *Платоновій* алегорії з печерою в «Державі» і виплекано в західній метафізиці суб'єктно-предикативною логікою *Аристотеля*. Своєї кульмінації воно досягає, з одного боку, в раціоналізмі та емпіризмі (в обох цих традиціях поділяється уявлення про самоочевидну суб'єктивність) і, з іншого боку, в німецько-

му *ідеалізмі*. Для ідеалістів об'єкт фактично створюється діяльністю суб'єкта: таким чином, світ є продуктом людської волі, а природа пасивно очікує на оформлення за допомогою людської творчості. Отже, Гайдеггер сполучає критичний аналіз переважної більшості основоположних припущень давньої та сучасної думки з історичною оцінкою процесу формування на основі цих тверджень повсякденної діяльності в сучасному світі.

Хоча багато дослідників творчості Гайдеггера відчували вагомий вплив його думки на свої власні уявлення про соціальне й політичне життя, ще доведеться вивчати, наскільки вона є придатною. Опріч далекосяжного впливу, що його справляють твори Гайдеггера на переосмислення історії західної філософії загалом, вони мають ще й найбезпосередніше значення для політології, що випливає з висунутого в останніх творах Гайдеггера критичного запитання стосовно того, що він називає «суттю технології», а саме тієї особливої милості Буття, що породжує всі істоти об'єктами, які знаходяться в необмеженому розпорядженні людського суб'єкта. Коронною думкою Гайдеггера, як здається, є його переконаність у тому, що філософії як традиції бракує можливостей, необхідних для того, щоб упоратися з такою граничною милістю, і що через це ми маємо вдатися до нового типу медитативного мислення (радше поетичного, ніж концептуального), яке спонукатиме до формування більш прийнятного ставлення до Буття.

RSB

Література

†Gillespie, M.A.: *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, ch. 5. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984.
Heidegger, M.: *An Introduction to Metaphysics* (1953), trans. R. Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1959.
Heidegger, M.: *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York and Evanston: Harper & Row, 1962.
Heidegger, M.: *What is Called Thinking?* (1954), trans. F.D. Wieck and J.G. Gray. New York: Harper & Row, 1968.
Heidegger, M.: *Basic Writings*, ed. D.F. Krell. New York: Harper & Row, 1977.
†Murray, M. ed.: *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1978.

ГАМІЛЬТОН Олександер (1755–1804) – американський державний діяч, делегат конституційного Конвенту (1787) і міністр фінансів (1789–1795). Разом із Джеймсом *Медисоном* та Джоном Джеєм Гамільтон був співавтором збірки «Федераліст» (1787–1788) – низки газетних статей на користь схвалення федерального державного устрою, що вважаються найавторитетнішим викладом поглядів укладачів конституції; він писав також численні політичні статті, памфлети, звернення та листи. Виступ Гамільтона на захист сильного центрального уряду та орієнтованої на індустріалізацію економічної політики в поєднанні з його відносною недовірою до мас зробили його запеклим ворогом Томаса *Джефферсона* в ранній період становлення американської держави.

Гамільтон вірив у природні права, але під впливом *Юма* та *Блекстоуна* наголошував на потребі у владі, необхідній для практичного забезпечення цих прав. На думку Гамільтона, *природний стан* є або ж стає станом війни, оскільки він передбачає запровадження особистих прав на дотримання природного права. Громадянське суспільство окреслюється договором про встановлення народної виконавчої влади, за яким правителі зобов'язуються захищати права громадян. Таким чином, «енергія виконавчої гілки влади» є осердям світського уряду. Більше того, найкращі способи забезпечення природних прав залежать від обставин. Звідси випливає Гамільтонова конституційна доктрина «прикладної влади непрямої дії»: уряду потрібно дозволити використовувати будь-які придатні для його цілей засоби, прямо не заборонені законом.

Людських істот, на думку Гамільтона, спонукає себелюбство і своєкорисливість. Проте честолюбність і освіта можуть вивести поняття «Я» та інтересу за межі тіла та його життєзабезпечення. Потяг до багатства, приміром, тягне за собою турботу про свою власність і зацікавленість у громадському порядку. Стремління до влади, менш пов'язане з матеріальним добробутом, надихає на участь у громадському житті. А «найшляхетнішими умами» править потяг до слави, що змушує керуватися вищими принципами. Властолюбці становлять найбільшу небезпеку для свободи, особливо в народних державах, пересічні громадяни яких – недосвідчені, обмежені й недалекоглядні – схильні піддаватися впливу демагогії. Справедлива держава, підсумовує Гамільтон, потребує славолюбців для контролювання тих, хто жадає панування.

З огляду на це Гамільтон був у захваті від англійської конституції – «найкращої в світі» – з усіма її аристократичними домішками. Проте для Сполучених Штатів найкращим ладом у практичному плані є «представницька демократія», оскільки втягнуті в гонитву за наживою американці загалом видаються нездатними на виявлення громадянських чеснот. У комерційному суспільстві, доводить Гамільтон, доброчесність є найчастіше «приємним придатком багатства», який приваблює тих, чиє прагнення до розкошів уже певною мірою задоволено. Гамільтон вважав за можливе за допомогою громадської діяльності прищепити багатіям смак до доброчесності, але його сподівання завжди були оповиті сумнівами.

«Наука політики» навчила Гамільтона, як і Медисона, що велика і різноманітна республіка знижує потребу в громадянській доброчесності у зв'язку з послабленням індивідуальних «часток» як складових єдиного цілого. Він відкидав давній аргумент на захист малої держави на тій підставі, що політичні суспільства, як правило, конфліктують одне з одним. Оскільки «панівним» стає комерційний дух разом із духом підприємництва, комерційний лад змінює лише об'єкт конфлікту, заохочуючи потяг до багатства. Отже, у «Звіті про мануфактури» Гамільтон підкреслює, що будь-якій нації слід мати на меті володіння «предметами першої не-

обхідності для підтримання життя нації», – а ця мета передбачає існування розгалуженої і розмаїтої економічної системи. Хоча корисливий лад зневажає «безкорисливий героїзм», його зовнішня політика вимагає певного роду військової доблесті. Знову ж таки, Гамільтон робить висновок про те, що ліберальні принципи на практиці повинні врівноважуватися й напучуватися моральною доброчесністю та поняттям про честь.

Процес подальшої демократизації, засвідчений виборами Джефферсона, сповнював Гамільтона як політика крайнім відчаєм. У 1802 році він назвав конституцію «крихким і нікчемним витвором», хоча й демонстрував свою готовність захищати її до кінця.

WCMcW

Література

Hamilton, A., Madison, J. and Jay, J.: *The Federalist,* ed. M. Beloff. Oxford: Blackwell, new edn 1987.

†Kenyon, C.: Alexander Hamilton: Rousseau of the right. *Political Science Quarterly* 73 (1958) 161–78.

†Miller J.C.: *Alexander Hamilton: Portrait in Paradox.* New York: Harper, 1959.

†Mitchell, *B.: Alexander Hamilton. 2* vols. New York: Macmillan, 1962.

†Rossiter, *C.: Alexander Hamilton and the Constitution.* New York: Harcourt Brace & World, 1964.

†Stourzh, G.: *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970.

ГАНДІ Могандас Карамчанд (1869–1945) – провідний лідер індійського народу і прогресивний мислитель. Ганді вивчав право в Англії і після нетривалої юридичної практики в Індії вирушив до Південної Африки. Жив він там понад два десятиліття, очолюючи багато кампаній проти расової дискримінації і розробляючи свою славетну концепцію satyagraha, або руху неспротиву. Повернувшись до Індії в 1915 році, він став незмінним лідером індійського національного руху. Він ввів у вжиток нову мову політичного дискурсу (без сумніву, архаїчну, однак історично значущу мову символів) та стиль простого аскетичного життя – як спосіб самоотожнення з найбіднішими співгромадянами, згуртованими ним під прапором докорінно оновленої Партії Конгресу. 1920 року він дав життя Руху неприєднання, 1930 року – руху громадянської непокори і 1942 року – Руху за відокремлення Індії. Отримання Індією незалежності в 1947 році – це значною мірою заслуга Ганді. Та його тріумф став і його падінням, оскільки проголошення незалежності посилило індусько-мусульманських заколотників, чия жорстокість зламала його і підірвала його волю до життя. Хворий і розбитий, він долав величезні відстані, аби дістатися небезпечних ділянок і власноруч відновити мир та добру волю. Після вбивства Ганді індусом-фанатиком Альберт Ейнштейн сказав, що наступні покоління «навряд чи повірять, що така людина із плоті і крові ходила по цій землі».

Моральні і політичні переконання Ганді ґрунтуються на відносно простих метафізичних засадах. На його думку, Всесвітом керує Вищий Розум чи принцип, який він волів називати satya (Правдою), або ж, ідучи на поступки умовностям, Богом. Він утілений у всіх живих істотах, передовсім у людях, – у вигляді самосвідомої душі, чи духу. Дух визначає сутність людини. Тіло як виключно матеріальна конструкція врешті-решт є нереальним, а відтак не має жодних моральних запитів. Усі бажання і пристрасті, що перевищують мінімальні біологічні потреби, є поступками чуттєвості та ознакою духовної деградуції. За Ганді, сучасна західна цивілізація зосереджена на тілі, що з усією очевидністю проявляється в примноженні бажань, у нездатності до самообмеження, в утраті моральної і духовної глибини, а це, на його погляд, не могло тривати довго.

Ганді доводив, що оскільки кожна людина є часткою божественної сутності, всі люди є «врешті-решт одним цілим». Вони не просто рівні, вони «тотожні». Відтак любов є єдиною належною формою стосунків між ними, любов – це «закон нашого існування», «нашого виду». Любов передбачає турботу і піклування про інших, здатність цілковито присвятити себе тому, щоб «витерти кожну сльозинку з кожного ока». З іншого ж боку, вона передбачає ahimsa – відмову від спротиву. Отже, соціальні і політичні переконання Ганді загалом є спробою запровадити принцип любові в усі сфери життя.

Держава в очах Ганді «є насильством у концентрованій формі». Вона говорить мовою примусу та одноманіття, вона позбавляє своїх громадян духу ініціативи і самостійності, вона позбавляє їх того, що робить людину людиною. Але держава необхідна, оскільки людина не стала ще морально розвиненою і нездатна діяти, керуючись почуттям суспільної відповідальності. Однак якщо державі нема чого приховувати своє розростання, вона має бути організованою так, щоб її функціонування ґрунтувалось якнайменше на застосуванні примусу і щоб для добровільних зусиль людини залишалася якомога більша сфера людського життя.

Як гадав Ганді, справжня ненасильствена держава складається з невеличких самоврядних і відносно самодостатніх сільських громад, що спираються головним чином на моральний і громадський тиск. Ці громади обирають районних представників, які, в свою чергу, обирають представників провінції і нації. Поліція ненасильственої держави складається в основному із соціальних працівників, які користуються довірою та підтримкою місцевої громади і в дотриманні законів покладаються на вмовляння та громадську думку. Злочин тлумачиться як хвороба, що вимагає не покарання, а розуміння і допомоги. Рішення приймаються більшістю голосів. Щоправда, закони, прийняті більшістю, мають «присмак насилля» і можуть спричинитися до виникнення двох основних джерел напруги. По-перше, якщо меншість надто занепокоєна якоюсь проблемою, більшість не повинна цим нехтувати. По-друге, якщо людина є істотою моральною, від неї не можна вимагати, аби вона робила щось проти своєї совісті. А відтак кожен громадянин зберігає пра-

во брати участь в акціях *громадянської непокори* проти тієї політики, яку він щиро вважає морально жорстокою. За Ганді, «це право людина має від народження, і ним не можна поступитися, не втративши поваги до себе».

Ненасильствена держава постане внаслідок sarvodaya – духовного розквіту всього людства, а відтак у ній не матимуть місця «майнові права». Приватна власність заперечує «ідентичність», або «самість» усіх людей, а це аморально. Вона призводить і до таких проявів зла, як експлуатація, потурання власним бажанням та зневага до ближнього. З погляду Ганді, володіння надмірними ресурсами в той час, коли інші не мають змоги задовольнити навіть свої найнагальніші потреби, є «злочином проти людства». Та оскільки інститут приватної власності вже існує і люди зжилися з ним, Ганді пропонує багатим користуватися тільки тим, що становить для них нагальну потребу, а рештою розпоряджатися в інтересах суспільства. Поступово Ганді зрозумів, що таке опікування є надто важливою справою, щоб розраховувати в цьому на вияв доброї волі багатіїв, і надав значні економічні повноваження державі, не усвідомлюючи, що цим він заперечує свої мінімалістські погляди на неї. Він ратував за високі податки, обмеження права наслідування, державну власність на землю та підприємства важкої промисловості і навіть за націоналізацію без відшкодування.

Вклад Ганді у справу створення сучасної Індії є величезним. Серед іншого він реформував індуїзм, скасував принцип недоторканності, зацікавив індійців питаннями соціальної справедливості і сам став взірцем дивовижної мужності і сміливості, викликавши в індійців стійке почуття гордості за свою культуру і надавши індійському націоналізму рідкісного розмаху і глибини. У ширшому сенсі вкладом Ганді є критика *насильства*, його мрії про ненасильствену державу та новий метод політичної боротьби. Його похибками можна вважати те, що він не зміг оцінити ролі індустріальної цивілізації, зводив міжкласові зв'язки і конфлікти до рівня міжособистісних, запроваджував у політичне життя неприйнятний рівень суб'єктивізму. Понад те, він стер межу між особистою і політичною мораллю, розглядаючи політичне життя як арену вироблення особистої моралі і вирішення екзистенціальних проблем.

ВСР

Література

†Bondurant, J.V.: *Conquest of Violence: the Gandhian Philosophy of Conflict*. Berkeley: University of California Press, 1965.

Dhawan, G.: *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan, 1962.

Gandhi, M.K.: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan, 1958.

Gandhi, M.K.: *Hind Swaraj or Home Rule*. Ahmedabad: Navajivan, 1938.

Gandhi, M.K.: *Non-violent Resistance* (1951). New York: Schocken, 1961.

†Iyer, R.N.: *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press, 1973.

ГАРРИНГТОН Джеймс (1611–1677) – англійський політолог. Гаррингтон був нащадком давнього аристократичного роду; він навчався в Триніті-коледжі, в Оксфордському університеті і в Міддл-темплі, а потім вирушив у тривалу й насичену подорож по континенту, під час якої служив в англійському полку в Нідерландах, Бельгії та Люксембурзі і на власні очі побачив венеціанський політичний лад у дії. Після перебування в 1647—1649-х роках на службі в короля Карла I він повернувся до своїх досліджень (можливо, щоб знайти пояснення страдницькій долі короля) й у 1656 році опублікував працю «Республіка Океанія». Протягом 1656–1660 років він написав низку дрібних політичних творів, які загалом поглиблювали й розвивали ідеї «Республіки Океанія». Заарештований 1661 року в зв'язку з безпідставним звинуваченням у таємній змові, Гаррингтон зазнав психологічного потрясіння під час ув'язнення і хоча й повернувся до нормального життя у Вестмінстері, але жодного твору вже ніколи не публікував.

Гаррингтон був настільки захоплений «стародавньою виваженістю» (яка протистояла політичним ученням його сучасників), що його твори іноді видаються вкрай переобтяженими незграбними спробами відтворити риси класицизму. Та хоча він часто використовував класичні республіканські аргументи і категорії, він розглядав свою теорію як запропоноване вперше серйозне потрактування питань, досі до кінця не зрозумілих, зокрема щодо ролі власності і військової влади в державі та їх взаємозв'язку. Для Гаррингтона власність є підмурівком усього іншого; вона існує в трьох різних формах залежно від того, належить вона одному власникові, кільком чи багатьом. Хоч існування «нерівноважних» устроїв (тиранія, олігархія, анархія) і можливе, проте тривалим воно бути не може, отже, існують лише три стабільні форми правління. «Абсолютна монархія» – це система, у якій власність монополізована монархом, а влада утримується за допомогою озброєних найманців. У «мішаній монархії» землевласники стають великими магнатами і ця аристократія разом зі своїми васалами бере в руки зброю. «Держава загального добробуту» постає там, де землеволодіння достатньою мірою розосереджується між тими людьми, хто може «прогодувати себе самотужки», так що аристократія тут не формується і, отже, збройні сили складаються на основі народного ополчення.

Проте більша частина Гаррингтонової «Республіки Океанія» присвячена докладному опису вигаданого державного ладу, який має бути впроваджений Олфавсом Мегалетером (це трішки прикрашений Кромвель). Теорія Гаррингтона не є достоту історичною, оскільки він був переконаний у тім, що відповідним чином вибудуваний державний устрій, за якого забезпечується збіг доводів розуму зі спонуками інтересу, може стати невмирущим, оскільки він запобігає виникненню олігархії і контролює володіння власністю в такий спосіб, щоб вона завжди була розосередженою. Знову ж таки,

Гаррингтон вважав своїм досягненням поданий ним детальний аналіз раніше не усвідомлюваних проблем. Принагідно він засвідчує свою вдячність лікареві Вільяму Гарвею, вважаючи, що у своїй «політичній анатомії» державних устроїв минулого він описав їх рушійні сили з такою само очевидністю, з якою Гарвей описував циркуляцію крові.

Змальована в «Республіці Океанія» модель державного устрою свідчить про очевидну схильність до тієї концепції державного ладу, що її пропонував *Аристотель*, а також інші прибічники мішаної, чи збалансованої форми правління. Ця модель включає наявність двох законодавчих палат, які обирають непрямим чином усі утримувачі власності: сенату, що складається з найзаможніших землевласників і має виключне право на розроблення законодавства, і законодавчих зборів, до складу яких входять дрібніші вільні землевласники, котрі мають виключне право схвалювати чи відхиляти запропоновані їм закони. Також має бути встановлена виконавча влада; у творі детально описано цивільну, військову і релігійну ієрархії починаючи від рівня округу і вище. Регулярна ротація державних чиновників покладе край будь-якій тенденції до становлення олігархії, а обмеження розміру земельних маєтків за допомогою «аграрного закону» запобігатиме відтворенню феодальної аристократії.

Гаррингтон мав на меті показати своїм співвітчизникам, що «не [громадянська] війна призводить до розпуску уряду, а розпуск уряду призводить до війни». Власницькі, а поряд із цим і військові підвалини, на яких трималася монархічна влада, у період правління Тюдорів зазнали фатальної руйнації: щойно ці підвалини зникли, управлінська «надбудова» не змогла існувати далі. За цих обставин стародавній державний устрій перетворився на релікт і не підлягав реставрації в майбутньому; отже, нагальною потребою стало творення нового ладу. Оскільки ця основоположна перебудова державного устрою була світським процесом, у який був включений «народ» як єдине ціле, знімалася будь-яка вимога щодо правління «святих», а претензії на виключне панування прибічників Доброго Старого Устрою (чи олігархів з числа прихвостнів Довгого парламенту) розчинялися, якщо не поглиналися Гаррингтоновим популізмом з його всеосяжним характером. На довершення своєї теорії Гаррингтон не лише стверджував, що держава загального добробуту, яка постає внаслідок цих процесів, є найкращою формою правління, оскільки вона виражає спільний інтерес усіх громадян, а й на основі свого бачення історії вказував шлях до встановлення стабільного, якщо не вічного, державного устрою.

У своїх ранніх роботах Гаррингтон прив'язував історичний аналіз до полеміки про розквіт (чи занепад) дрібномаєтного дворянства. Сучасні дослідники (зокрема Джон Покок) наголошують на своєрідному поєднанні в його роботах поглядів світського гуманіста і класичного республіканця (особливо яскраво представлених у викладі *Макіавеллі*): та позиція, що підмурівком громадянства є військова служба, поєднується в нього з внутрішнім переконанням у тому, що військова служба, в свою чергу, грунтується на володінні ділянкою землі, достатньої для того, щоб громадяни жили незалежно, а не підкорялися вищому володарю (див. *Республіканізм*). Гаррингтон відомий і своїм викладом доводів проти *абсолютизму*, які набули популярності невдовзі після його смерті. Покок назвав цю ідеологічну течію «неогаррингтонівською»; її позиція полягає в тому, що в пізню добу правління Стюартів держава опинилась у небезпеці через підривні дії управителя державної скарбниці, що мав достатньо велику владу для того, щоб, вдавшись до послуг кар'єристів, роз'їсти парламент корупцією і тримати державу в благоговійному страху за допомогою постійного війська. Є якась іронія долі в тому, що концепцію Гаррингтона пов'язують із цією течією, оскільки неогаррингтоніанці обстоюють фундаментально переглянуте бачення минулого, хоча спільною для них залишається віра в те, що народне ополчення є засобом контролювання абсолютизму. За Гаррингтоном, мішана монархія є до певної міри розладнаною системою, в якій жодна з владних гілок не є достатньо сильною задля того, щоб контролювати інші; для неогаррингтоніанців мішана монархія – це збалансований лад, за якого хоч і зберігається залежність нижчих прошарків від великих магнатів, але підтримується і певний рівень свободи, оскільки влада знаходиться не в одних руках, а є розосередженою.

JSC

Література

Cotton, J.: James Harrington as Aristotelian. *Political Theory* 7 (1979) 371–89.
†Greenleaf, W.H.: *Order, Empiricism and Politia,* Oxford: Oxford University Press, 1964.
Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Oxford University Press, 1962.
Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
†Pocock, J.G.A.: *The Political Works of James Harrington* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Raab, F.: *The English Face of Machiavelli.* London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
Russell Smith, H.F.: *Harrington and His Oceana.* Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
†Tawney, R.H.: *Harrington's Interpretation of His Age.* Oxford: Oxford University Press, 1942.

ГВІЧЧІАРДІНІ Франческо (1483–1540) – італійський історик і державний діяч. Він критикував *Макіавеллі*, хоч і поділяв багато з його ідей. Див. *Відродження політична думка; Республіканізм.*

ГЕГЕЛЬ Георг Вільгельм Фридрих (1770–1831) – німецький філософ. Гегель народився в Штутгарті, навчався в Тюбінгені, згодом працював домашнім учителем у Берні та Франкфурті; був університетським викладачем (приват-доцентом) у Єні (1801–1807), редактором профранцузької газети в Бамберзі (1807–

1808) і директором гімназії в Нюрнберзі (1808–1816). У 1816 році він обійняв посаду професора філософії в Гайдельберзькому університеті, а в 1818 році – в Берлінському університеті, заступивши на останній посаді Фіхте. Перебуваючи в Єні, він разом із Шеллінгом заснував журнал «Kritische Jahrbücher der Philosophie» («Критичні щорічники з філософії»). До основних його творів належать «Феноменологія духу» (1807), «Наука логіки» (1812), «Енциклопедія філософських наук» (1817; двічі перероблялася) та «Філософія права» (1821). Серед його посмертно виданих лекцій є лекції з філософії історії, історії філософії та філософії релігії.

Суть політичної думки Гегеля викладено в праці «Філософія права». У своїх ранніх творах він намагався побудувати загальну теорію, у якій було б пов'язано класичну філософську традицію і спадщину *Канта* та *Фіхте* з новими політичними реаліями, викликаними до життя французькою революцією та її наслідками. У своєму невиданому начерку «Німецька держава» (приблизно 1801 рік) він уперше робить спробу дати визначення життєздатної держави, яка б могла протистояти радикальному впливу революційної боротьби у Франції на традиційну політичну систему Німеччини. А в праці «Феноменологія духу», написаній під безпосереднім враженням від переможного поступу Наполеона, він намагається представити історичні набутки грецького polis'у як відображення політичної згуртованості та єдності, водночас показуючи, чому сучасний світ, заснований як такий на принципі суб'єктивності, не може втілити в життя безпосередню первинну тотожність «Я» з державою, що було наріжним каменем класичної республіки. У «Науці логіки» та в «Енциклопедії...» Гегель систематизовано викладає свій діалектичний метод, у рамки якого він включає свою політичну філософію, окреслену в праці «Філософія права» (див. *Діалектика*).

Для Гегеля *держава* – політична спільнота – є не лише інструментальною сутністю, вигаданою людським практичним розумом для досягнення його індивідуалістичних цілей. Не відкидаючи елементів «суб'єктивної свободи» (в яких він убачає головне досягнення сучасного суспільства), він розглядає державу як етичну сутність, цілі якої закорінені в переплетенні міжособистісних стосунків, що виходять за межі бажань будь-якого окремого індивіда.

Етична природа (Sittlichkeit) суспільного буття має згідно з Гегелем три «царини», що повністю охоплюють багатоаспектну природу людського життя. Це родина, громадянське суспільство і держава. Кожна з цих трьох царин відображає переплетення людських відносин, організованих за різними принципами, і саме діалектичний зв'язок між усіма трьома царинами надає розмаїттю людського життя повноцінного змісту. Особа, позбавлена будь-якого з цих трьох різновидів відносин, є гранично скаліченою як людська істота.

Родина є різновидом людських відносин, заснованих на частковому альтруїзмі: готовності діяти не у своїх власних інтересах, а на благо інших членів родини – батьків, своєї дружини, нащадків тощо. Коли людина турбується про прогодування і навчання своїх дітей або про добробут своїх стареньких батьків, її вчинки визначаються не егоїзмом, а готовністю – канонізованою в суспільних звичаях як обов'язок – робити добро іншій особі. З іншого боку, цей різновид відносин обмежується певним колом людей, отже, їх альтруїзм є обмеженим.

Другу царину міжособистісних відносин Гегель називає «громадянським суспільством» (bürgerliche Gesellschaft); це сфера загального егоїзму: людина вибудовує відносини з усіма іншими людськими істотами (за винятком, звісно, членів своєї родини) на основі своїх власних інтересів; вона намагається максимально задовольнити ці інтереси і розглядає інтереси всіх інших людських істот лише як засіб для досягнення цієї мети. Таким чином, сфера громадянського суспільства є особливою цариною економічної діяльності, оскільки людина, що залучається, наприклад, до торгівлі, працює не для того, щоб забезпечити прожиток іншим, а використовує відчуті нею потреби інших як засіб для задоволення своїх власних потреб. Приватна власність є зовнішнім проявом присутності людини в суспільстві – власність є об'єктивацією існування людини для інших; отже, політична філософія Гегеля тягне за собою принцип широкого розподілу приватної власності; він визнає, що широко розповсюджена в тогочасному суспільстві бідність може звести нанівець дієвість запропонованої ним системи.

Для забезпечення функціонування добре відрегульованого ринку необхідно встановити сукупність правил та загальних принципів (як-от узгоджені одиниці ваги і вимірювання), а також розробити закони і запровадити систему судочинства, здатну примусити дотримуватися цих правил. Цей механізм громадянського суспільства Гегель називав «зовнішніми встановленнями» («Філософія права», § 184); він добре усвідомлював, що сучасна йому політична думка починаючи від *Гоббса* та *Локка* ототожнювала ці «зовнішні встановлення» з власне державою і, таким чином, виводила політичний обов'язок з раціонального особистого інтересу.

Проте третя царина – власне держава – не може, за Гегелем, ґрунтуватися на сприйнятті лише індивідуального інтересу: як можна на основі особистого інтересу узаконити призов до армії, служба в якій може поставити під загрозу життя громадянина? (Гегель розуміє, що якраз це і є слабиною в спробі Гоббса заснувати політичний обов'язок на особистому інтересі.) Отже, Гегель постулює державу як таке утворення, що ґрунтується на загальному альтруїзмі. У межах діалектичної структури думки Гегеля це також означає, що держава є синтезом конститутивних складників родини і громадянського суспільства. З одного боку, держава є аналогом родини в тому, що від громадян вимагається діяти не у своїх власних інтересах, а в такий спосіб, щоб сприяти добробуту інших: сплачувати податки, служити в армії тощо. Ці дії можна виправдати

й узаконити лише з огляду на солідарність з іншими членами того утворення, що стає таким чином політичним. З іншого боку, держава інтегрує в свою структуру загальний складник громадянського суспільства, і цей синтез породжує усвідомлення громадянства на основі загальних критеріїв: «Саме завдяки освіченості й мисленню в категоріях усвідомлення одиниці у формі загалу наше «Я» починає сприйматися як узагальнена особа, у якій усі є тотожними. Людина поціновується як така лише завдяки своїй людській природі, а не тому, що вона є євреєм, католиком, протестантом, німцем, італійцем тощо» («Філософія права», § 209).

Гегель утверджує ідею суспільної природи держави, однак приватна й громадська сфери зовсім не відокремлені одна від одної, як у випадку введеного *Аристотелем* розрізнення між oikos'ом і polis'ом: у сучасному суспільстві людина повинна мати справу як зі своїм приватним осередком, так і з соціальною сферою, водночас виступаючи в ролі і bourgeois (буржуа), і citoyen (громадянина). Політична свобода забезпечується хиснкою рівновагою, що виникає між цими суперечливими, але, зрештою, поєднуваними орієнтаціями. За Гегелем, таке поєднання є можливим лише в сучасній державі, яка узаконює сферу суб'єктивності: громадянське суспільство є сферою автономії суб'єктивної волі. З іншого боку, в класичному polis'і з його неопосередкованою політизацією приватних справ (включаючи релігійні) не було такої автономної сфери. Натомість тогочасна політична філософія, починаючи з Гоббса, намагалася окреслити суспільну царину в термінах індивідуального інтересу і, таким чином, як твердить Гегель, не пішла далі «громадянського суспільства». Повне й остаточне саморуйнування царства неприборканого егоїстичного індивідуалізму Гегель убачав у всевладді терору в часи французької революції («Філософія права», § 258).

Далі Гегель формально узаконює взаємодію цих сил у політичному устрої сучасної йому держави, розглянутому в «Філософії права». Різноманітні інтереси громадянського суспільства знаходять своє вираження в об'єднаннях і Станових зборах, що представляють спільні інтереси різних прошарків громадянського суспільства. Проте Гегель відкидав будь-яку республіканську ідею верховенства парламенту, що може, як він побоювався, перетворитися на тиранію особливих інтересів. Влада Станових зборів обмежується владою професійних державних службовців («загального класу», за висловом Гегеля). Цей клас, як і опікуни *Платона*, має на меті захист інтересів загального добробуту: він має бути відкритий для всіх громадян відповідно до їхніх здібностей та рівня освіченості, а фіксована заробітна плата має утримувати його представників від спокус громадянського суспільства – новаторська пропозиція для початку 1820-х років.

Але тоді як платонівські опікуни тримають у своїх руках абсолютну владу над суспільством, що не має іншої політичної структури, «загальний клас» Гегеля функціонує в системі, де особливі інтереси отримують своє законне вираження в самостійних об'єднаннях і Станових зборах. Більше того, на чолі всієї цієї політичної системи стоїть спадковий монарх, який є уособленням тієї ідеї, що держава ґрунтується на суб'єктивній волі, оскільки формальної чинності законам надає саме дозвіл монарха. Але влада монарха є гранично обмеженою і він стає просто символом єдності політичного утворення з огляду на вираження ним єдиної формальної волі, його функції обмежуються тим, що він ставить печатку на рішеннях зборів та посадових осіб («Філософія права», додаток до § 280).

Історичний вплив політичної філософії Гегеля значною мірою підкріплювався тим фактом, що його теорія сучасної держави була вбудована в загальну філософську систему, в якій історичний розвиток було розглянуто як складову процесу об'єктивації в часово-просторовому континуумі того, що Гегель називає «духом». Ідея Гегеля про розумність світу і можливість його пізнання людським розумом виходить із поглядів Аристотеля і в рамках німецького *ідеалізму* є радикальною критикою *Канта*. Проте на відміну від Аристотеля Гегель вважає, що розумність світу є не даною апріорно, а еволюціонує в часі разом із конкретною людською свідомістю, яка визнає її як таку. Філософія, таким чином, є вічноплинним засобом осягнення світу за допомогою людського розуму, отже, стадії розвитку філософії еволюціонують нарівні зі стадіями самого історичного розвитку. Філософія – це «думка світу, що з'являється лише тоді, коли реальність уже зрізано й висушено після завершення процесу її становлення» («Philosophy of right», Preface, pp. 12–13). Історія і сфера політики як найбільш наочний її аспект самі по собі мають філософське значення. У цьому контексті Гегель ужив вислів «Що є реальним, то і є розумним, а що є розумним, то і є реальним» (Preface, p. 10). Хоча деякі критики інтерпретують це як повне виправдання існуючої реальної дійсності, сам Гегель витлумачував це твердження так: те, що є розумним, має потенційну здатність бути актуалізованим, а отже, історичний розвиток зовсім не є недиференційованою сукупністю непізнаванних явищ та людських хиб, а має раціональну структуру. Ця структура не завжди може бути відчутною на той момент, коли відбувається якась певна подія, але філософія володіє ключем до дешифрування ієрогліфа розуму, вмурованого в історію людства.

Саме це наполягання на здатності розуму реалізувати себе в історії стало наріжним каменем критичних праць *молодогегельянців*, які оцінювали всі існуючі інституції за стандартами Гегелевої політичної філософії – і вважали їх неповноцінними. Зрештою, таке використання філософії як засобу соціальної критики стало філософським підґрунтям *марксизму*.

Гегель стверджував, що становлення розуму в історії є складним діалектичним процесом, у якому індивіди (і нації) є лише знаряддям і переважно не усвідомлюють важливості й значущості своїх власних учинків та дій. Зміни часто запроваджують «діячі світової історії», такі як Олександр Македонський, Цезар і Наполеон;

але Гегель пояснював, що їхня роль зумовлена не їхніми свідомими намірами чи політичними платформами, оскільки їх, як і всіх інших людей, спонукають особисті примітивні бажання, як-от честолюбство, пожадливість і потяг до слави. Історичної значущості надають їм саме об'єктивні наслідки їх учинків, а не їхні суб'єктивні наміри.

Таким чином, принизивши «видатних історичних діячів» і позбавивши їх тієї ідеалізованої ролі, яку приписувала їм романтична традиція, Гегель перетворив їх на несвідоме знаряддя в руках «хитромудрого розуму» («List der Vernunft») – ідеї стосовно того, що розум, імовірно, змушений використовувати ірраціональні засоби для забезпечення самореалізації. Завдання філософа полягає в тому, щоб за зовнішньою видимою оболонкою побачити раціональне зерно, що криється навіть у беззаперечно ірраціональних явищах. Визнання такого розходження між суб'єктивним наміром і об'єктивними наслідками і відрізняє філософа від педантичного мораліста.

Отже, історія для Гегеля – це розвиток у напрямку до усвідомлення свободи, що отримує вираз у політичних, культурних і релігійних інституціях спільноти. Сукупність цих характеристик Гегель услід за *Монтеск'є* та *Гердером* називає «духом нації» (Volksgeist). Зовнішнім проявом його є утворення об'єктивних інституцій – тобто поява держави. Гегель розрізняє три основні стадії історичного розвитку, кожна з яких стає наступним етапом розвитку в усвідомленні свободи:

1) східний світ, у якому вільною була одна особа, а всі інші залишалися невільниками; отже, його політичною структурою був східний деспотизм;

2) класичний світ, у якому вільними були деякі особи; отже, його історичним вираженням був поліс, виборче право якого могло бути ширшим чи вужчим, проте не загальним;

3) германський світ, де на основі універсальної природи християнського Євангелія всі люди вважаються гідними свободи. У цьому світі, що включає всю Західну Європу, на теренах якої на руїнах Римської імперії розселялися народи германського походження, розвиток політичних інституцій визначала потенційна можливість свободи для всіх. Це світ сучасної Гегелю Англії, Франції, Німеччини та Італії; згідно з цією схемою Реформація та французька революція були визначальними віхами на шляху до повного усвідомлення свободи. Таким чином, Гегель секуляризував і політизував значення загальності християнського спасіння, однак його думка залишилась укоріненою в протестантизмі, і він, отже, відсторонився від націоналістичного *романтизму* своєї доби.

Хоча жодна конкретна історична держава ніколи не слугувала Гегелю взірцем повноцінної реалізації свободи, тогочасна конституційна монархія, що постала після французької революції та Реставрації, вочевидь прямувала, як йому видавалося, в цьому напрямку. У його начерку політичної обстановки в Німеччині та Англії це передбачається прямо.

Хоча Гегеля критикували за консервативний ухил його політичної філософії, вона становить суттєвий крок у розвитку *Просвітництва політичної думки*, процідженої крізь сито німецького ідеалізму та болісного досвіду французької революції. Історія – це, безумовно, прогрес, але, як показала французька революція, вона рухається з шаленою швидкістю по спіралі. Сучасна держава грунтується на суб'єктивній свободі, але для запобігання перетворенню її на невпинну війну всіх проти всіх потрібне посередництво у вигляді раціональних інституцій, що є єдиною гарантією супроти деспотизму і загрози тиранії, зумовлених абсолютною монархією та абсолютним мажоритаризмом.

Іронія долі криється в тому, що хоча основоположні філософські засновки Гегеля сприяли розвитку революційної соціальної критики, яка отримала свій найяскравіший прояв у марксизмі, потреба в посередницьких інституціях зрештою стала – хоч і необов'язково під впливом самого Гегеля – наріжним каменем тої сучасної західної держави, якою її ми знаємо. Попри очевидні розходження з гегелівською державою з огляду на роль політичних партій та інших об'єднавчих інституцій сучасна демократична держава набагато більше подібна до неї, аніж до недиференційованої та неопосередкованої демократії *Руссо* з притаманними їй тоталітарними тенденціями.

SA

Література

†Avineri, S.: *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
†Harris, H.S.: *Hegel's Development.* Oxford: Oxford University Press, 1972.
Hegel, G.W.F.: *Early Theological Writings,* ed. R. Kroner, trans. T.M. Knox. Chicago: Chicago University Press, 1948.
Hegel, G.W.F.: *Lectures on the Philosophy of World History,* trans. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Hegel, G.W.F.: *Political Writings,* ed. Z. Pelczynski, trans. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1964.
Hegel, G.W.F.: *Phenomenology of Spirit,* trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
Hegel, G.W.F.: *Philosophy of Right,* trans. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1942.
Kaufmann, W. ed.: *Hegel's Political Philosophy.* New York: Atherton, 1970.
Pelczynski, Z.A. ed.: *State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
†Plant, R.: *Hegel,* 2nd edn. Oxford: Blackwell, 1983.
Rosenzweig, P.: *Hegel und der Staat.* Munich and Berlin: Oldenbourg, 1920.
Shklar, J.N.: *Freedom and Independence: a Study of the Political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind».* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
†Taylor, C.: *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

ГЕГЕМОНІЯ – термін, використовуваний передусім *Грамші* та його послідовниками на позначення непримусових аспектів класового панування, тобто спроможності панівного класу використовувати чинники соціалізації для нав'язування решті населення своїх власних цінностей і переконань.

DLM

ГЕЛЬВЕЦІЙ Клод-Адрієн (1715–1771) – французький філософ німецького походження. Гельвецій звернувся до філософії після того, як розбагатів, ставши відкупником. Трохи бідніший у своїх поглядах за Гольбаха, він був значно лівішим за нього і виявив себе найбільшим демократом і поборником рівності з-поміж усіх теоретиків *французького Просвітництва*. Як виразника традиції утилітаризму Гельвеція визнали вчителем Єремії Бентама та засновником англійської школи філософів-радикалів; він був особистим другом Джефферсона і Франкліна, але тримався дещо осторонь від французьких encyclopе´distes, які часто вважали його багатієм-аматором, якому бракує інтелектуальної витонченості.

Його егалітаризм грунтувався на переконанні (котре в очах таких його сучасників, як *Дідро* та *Гольбах*, виглядало екстравагантним аж до абсурду) в тому, що всі люди однакові чи фундаментально подібні. Те, що відрізняло одну людину від іншої, цілковито пояснювалося різницею у вихованні та в оточенні. «Існуюча нерівність у думках є наслідком відомої причини, і ця причина полягає в неоднаковості освіти» («A treatise on man», I, p. 94). Існуванням різниці в освіті пояснюється й те, чому деякі люди доброчесніші чи досконаліші, ніж інші. Гельвецій заперечував, що можуть існувати якісь природжені властивості або, звісно, якісь вроджені таланти чи здібності. За допомогою освіти можна навчити будь-кого виконувати таку саму роботу, яку може виконувати інший. Усіляка майстерність набувається; ніщо не можна вважати за дарунок природи.

Гельвецій піддавав критиці концепцію Руссо стосовно того, що люди перестали бути рівними, коли вийшли з природного стану і згуртувалися в суспільство; він доводив, що люди залишилися так само природно рівними, якими вони завжди й були. Для виявлення цієї рівності потрібна лише система, що забезпечить кожній людині освіту, необхідну для піднесення її до належного стандартного рівня.

Демократична політика Гельвеція бере свій початок з утилітаристської етики. Визначивши хороші вчинки як учинки, що сприяють здобуттю якнайповнішого щастя якнайбільшим числом людей, Гельвецій дійшов висновку, що справедливим законодавством є таке законодавство, котре якомога краще задовольняє більшу частину спільноти на противагу задоволенню привілейованої меншості. Хоча для Гельвеція задоволення всіх людей зводилося до насолоди життям, свободою і власністю, він не визнавав ніякого природного права на ці речі для окремих осіб, що їм надавалася б перевага перед щастям загалу. Стосовно того, яка політика могла б забезпечити якнайповніше щастя для найбільшого числа людей, Гельвецій твердив, що відповісти на це може тільки більшість; звідси – це питання для демократії.

Проте твердження Гельвеція стосовно демократії зазнали змін під впливом іншого положення, більш характерного для просвітницького мислення, – положення щодо мудрого законодавства. Більшість може визначити, що саме приносить їй задоволення, а що – страждання, але вона не здатна передбачити, яким чином можна забезпечити максимальне задоволення в майбутньому. Отже, Гельвецій не вимагав негайного введення демократії, але закликав законодавця встановити новий державний устрій. Він припускав, що, подібно до засновника релігійного ордену, такий законодавець має відкинути всі існуючі упередження і керуватися філософським знанням.

Хоча Гельвецій, як здається, мав на увазі, що роль законодавця виконуватиме просвічений монарх, у пошуку подальшого впорядкування, за допомогою якого держава могла б набути форми федерації, до складу котрої входили б невеликі майже автономні провінції (власне, республіки), він заглядав і в майбутнє. Він пішов навіть далі і запропонував поділити землю на стільки ділянок, скільки є родин. Він був прибічником не спільної власності і не соціалізму, а системи власницької демократії. Оскільки положення стосовно того, що природа спонукає кожну людину до пошуку власної вигоди, було складовою його концепції людської мотивації, Гельвецій доводив, що єдиний спосіб заохотити кожного до праці задля загального блага полягає в тому, щоб домогтися злиття приватних і суспільних інтересів. Він вірив, що цього можна досягти лише в тому разі, якщо кожна сім'я матиме свою частку в національному багатстві.

МС

Література

†Cumming, I.: *Helvétius*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
Helvétius, C.A.: *Essays on the Mind*. London, 1759.
Helvétius, C.A.: *A Treatise on Man*, trans. W. Hooper. London, 1777. †Smith, D.W.: *Helvétius*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

ГЕРДЕР Йоганн Готфрид (1744–1803) – німецький філософ і батько-засновник історії культури. Гердер був сином побожного шкільного вчителя з Морунгена, що знаходився у відсталій провінції Східної Прусії. Навчаючись у Кенігсберзькому університеті, він зазнав впливу *Канта*, який познайомив його з творами *Руссо*, *Юма* і *Монтеск'є*. Тут він також заприятелював на все життя з мислителем-ірраціоналістом Й. Г. Гаманом. У 1764 році він обійняв викладацьку посаду в Ризі, а наступного року був висвячений на лютеранського пастора. У 1769 році Гердер вирушив у подорож, у ході якої відвідав багато різних міст, у тому числі Нант, Париж і Страсбург, де йому вдалося справити незабутнє враження на юного Гете. 1776 року він їде до Веймара, де стає духовним главою великого герцогства – посада, що її він обіймав до кінця свого життя.

Хоча Гердер починав як учень представників *французького Просвітництва* та їхніх німецьких послідовників і зберігав деякі з набутих у цей період поглядів до кінця свого життя, його найбільш самобутні та впливові твори знаменують докорінний розрив із цією традицією. До числа найбільш самобутніх його праць належать «Трактат про походження мови» («Abhandlcung über den Ursprung der Sprache», 1772), у якому було ви-

кладено деякі з його ранніх антипросвітницьких поглядів щодо мислення й мови і який отримав премію Берлінської академії, «Ще одна філософія історії» («Auch eine Philosophie der Geschichte», 1774), яка знаменує подальший крок до розриву з Просвітництвом, а також його фундаментальний твір «Думки з приводу філософії історії людства» («Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», 1784–1791).

На противагу просвітницькому ідеалу встановлення позачасових, універсальних і раціональних стандартів у пізнанні, вчинках та естетиці Гердер обстоював ідею щодо існування унікального й особливого для певного часу і певного місця. Будь-яку самобутню діяльність, погляд, культуру можна зрозуміти лише зсередини, в рамках їхніх власних призначень і цілей. Таким чином, Гердер відкинув просвітницький ідеал єдиної науки, що охоплює всю реальність, й одним із перших (услід за *Віко*) установив тонке розрізнення між методами дослідження фізичної природи і методами осягнення саморозвинного духу людини.

Наголошення Гердером на провідній формотворчій ролі мови й поезії в колективному житті людей («мова виражає колективний досвід групи», «поет є творцем народу» і «ми живемо у світі, який створюємо самі»), його віра в те, що нації є природними спільнотами і що людину визначає її належність до особливої групи, культури, нації, виключно в лоні яких вона може розквітнути, його переконаність у тому, що вся діяльність людини є передусім актом самовираження, що втілює в собі загальне бачення життя, його послідовна концепція культури як унікальної саморозвинної цілісності, кожне відгалуження якої несе на собі незгладний відбиток єдиного стилю, його пристрасне обстоювання того, що не існує «вищого» народу – жодного Favoritvolk (вибраного народу), який має історичне право нав'язувати свій шлях розвитку «нижчим» народам, його заява про те, що жодна культура не є всього лише підмурівком для її наступників, оскільки кожна є незрівнянною й існує згідно зі своїми власними законами, його палкий виступ на захист розмаїття як самоцінності, а також його рішуча боротьба проти механістичної психології таких мислителів, як Декарт і Кант, які розтинали цілісну особистість на мертві сегменти волі, розуму, пізнання тощо, – усі ці ідеї спричинилися до революційних зрушень у європейській свідомості.

Гердер був передовсім ідеологічним батьком доктрини націоналізму, яка зародилася в Німеччині, поширилася на слов'янський світ і нині стала широко розповсюдженою в Африці та Азії (див. *Націоналізм*). Хоча він рішуче повставав проти держави, яка «позбавляє нас самих себе», відкидаючи впродовж усього свого життя будь-які форми насильства, його доктрини було включено в теорії пізніших націоналістів, таких як Фіхте, Арендт, Гьоррес, Ян і Трейчке, кожен з яких спотворював його ідеї, і через ці теорії вони стали дотичними до хворобливих ексцесів *націонал-соціалізму*. І хоча сам він не розглядав культуру як надперсональну цілісність, заради якої реальні індивіди мають жертвувати собою, його поняття Volksseele (колективної душі народу) було розвинене якраз у цьому напрямку Фіхте, *Гегелем* та їхніми послідовниками. Знову ж таки, концепція Гердера про неподільну творчу особистість, витвори якої виражають її власний самобутній досвід, а також досвід групи, до якої вона належить, спричинилася до виникнення в середовищі радикальних мислителів Росії XIX століття уявлення про ідеал поклинання митця і водночас уявлення про der ganze Mensch, цілісну людину, з його висновком про відчуження природи людини, розвиненими *молодогегельянцями* і Марксом у його ранній гуманістичний період. Вплив Гердера на Якоба Грімма, братів Шлегелів та на зростання інтересу до етнографічних досліджень і порівняльної філології, а також на Савіньї та історичну школу права, як і на романтизм та його пізніші ідеологічні відгалуження, був неосяжно величезним.

Однак якої б потворної форми не набували доктрини Гердера в руках пізніших мислителів-ірраціоналістів, вони були (і є) гранично визвольними. Він був першим видатним поборником права всіх людей – як окремих індивідів, так і груп, – на реалізацію своїх природних нахилів та звільнення з-під гніту централізованої влади, нав'язуваних форм життя, вузьких, догматичних і викривлених поглядів на те, що таке є і що має бути людина, й усілякого роду штучних кайданів.

RNH

Література

†Berlin, I.: *Vico and Herder.* London: Hogarth Press, 1976.
Herder, J.G.: *Herder on Social and Political Culture,* a selection of texts, ed. and trans. P.M. Bamard. London: Cambridge University Press, 1969.
†Nisbet, H.B.: *Herder and the Philosophy and History of Science.* Cambridge: Modern Humanities Research Association, 1970.
Wells, G.A.: *Herder and After.* The Hague: Mouton, 1959.

ГЕРЦЕН Олександр Іванович (1812–1870) – російський філософ і публіцист. Герцен був позашлюбним, але улюбленим сином російського аристократа і німкені. Він став центральною постаттю російської думки XIX століття, посідаючи проміжну позицію між західниками і слов'янофілами та між лібералізмом і соціалізмом. До 1847 року він був провідним західником; згодом, перебуваючи в еміграції в Західній Європі, він написав свої головні твори у відповідь на поразку революції 1848 року та свою особисту трагедію – зраду, а в 1852 році і смерть своєї дружини. Він заснував вільну російську друкарню, і його видання, передусім «Дзвін» та «Полярна зірка», справляли вплив на російську думку в роки, що передували реформам Олександра II. Його вважають засновником російського народництва (див. *Популізм*), а його мемуари «Минуле і думи» (1861–1867) є значним внеском у російську літературу.

Перебуваючи під сильним впливом Гегеля, Герцен сприйняв діалектику як пояснення історичного прогресу, але відкинув ідею історичної неминучості та існування будь-якої раціональної сили в історії. У своїх ранніх філософських творах він ділив історію на три періоди: природної безпосередності, думки і – на су-

часному йому етапі – дії. Він глибоко вірив у здатність людини формувати свою власну долю. Його соціалізм, що сягає своїми коренями *Прудона* та *Феєрбаха*, завжди залишався анархістським, утопічним й антимарксистським за своїм духом і не завжди уживався з його настійною турботою про розвиток індивідуальної особистості.

В ім'я індивідуалізму він виступав проти наголошення слов'янофілами на принципах православ'я і примиренства, що уособлювалися в селянській общині та російському уряді допетровської доби. Хоча Герцен і захищав європеїзаторську політику Петра І, він, утім, порвав із російськими лібералами, які вбачали в Європі політичну модель для розвитку Росії. Герцен відкинув парламентську демократію, розглядаючи її як договір між хазяями і рабами. Він ніколи не був конституційним демократом, а його досвід 1848 року лише довершив його розчарування в буржуазному, капіталістичному суспільстві. Його моралістичне відкидання буржуазної посередності і вульгарності відображало засади його аристократичного виховання.

У творі «З того берега», написаному після поразки французької революції 1848 року, він рішуче виступає на захист індивідуальної свободи супроти ідеологій, що вимагають жертвувати теперішнім заради прийдешніх утопій. Однак попри таке відкидання всіх міфів невдовзі він винайшов свій власний. Утративши віру в соціалістичну революцію в Європі, він звернувся до витлумачення російської селянської общини як зародкової соціалістичної організації, яка дасть змогу Росії перейти безпосередньо від феодалізму до соціалізму, випереджаючи капіталістичний Захід, що схиляється до свого занепаду. Однак хоч Герцен і був включений до європейського поступу XIX століття, він ніколи не піддавався спокусі знайти неуникний взірець в історії, як і не пробував ідеалізувати російського селянина. Його найвищий ідеал полягав у злитті індивідуалізму інтелектуалів із селянським колективізмом; але в своїх більш реалістичних висловлюваннях він змальовував глибоку прірву між інтелігенцією і масами та побоювався знищення європейської цивілізації в результаті насильственої (хай, як на нього, і справедливої) комуністичної революції.

Хоча Герцен ніколи не був економічним теоретиком, його бачення соціалізму залишалося орієнтованим на селянина й кооперацію. Його заклики до російської еліти йти в народ, не тільки навчати, але й навчатися, надихали представників провідної течії російського народництва, і він надав цього руху його анархістського й ідеалістичного спрямування.

BW

Література

Acton, E.: *Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
†Berlin, I.: *Russian Thinkers.* London: Hogarth Press, 1978.
Gerzen, A.: *From the Other Shore* and *The Russian people and Socialism,* trans. M. Budberg, intro. I. Berlin. Oxford: Oxford University Press, 1979.
Gerzen, A.: *My Past and Thoughts: the Memoirs of Alexander Herzen,* trans. C. Garnett, rev. H. Higgens, intro. I. Berlin. 4 vols. London: Chatto & Windus, 1968.
†Malia, *M.: Alexander Herzen and the Birth of Russian socialism 1812–55.* Oxford: Oxford University Press, 1961.
Walicki, A.: *A History of Russian Thought,* chs 7 and *10.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

ГІЛЬДІЙСЬКИЙ СОЦІАЛІЗМ – теорія і рух, які розвивалися в Англії протягом двох перших десятиліть XX століття. За своєю суттю це був недержавницький саморегульований соціалізм, який виходив із виробничої демократії промислових «гільдій», сформованих на основі профспілок.

Середньовічна назва відображає один із вихідних принципів доктрини – спорідненість, уперше встановлену Артуром Пенті («цим нікчемним архітектором-заїкою», за висловом Маргарет Коул) у книзі «Відродження гільдійської системи» (1906). Проте до цієї безкомпромісно середньовічної позиції Пенті невдовзі долучилися інші, сучасніші джерела антидержавницьких почуттів, такі як *синдикалізм, плюралізм* та дистрибутивізм, – і швидко його поглинули. З цих різноманітних джерел і розвинулася концепція гільдійського соціалізму. Його початковий розвиток відбувався значною мірою за сприяння А. Р. Орейджа; у першій редакційній статті його журналу «New age» («Нова доба»), опублікованій у 1907 році, проголошувалося в загальних рисах, що «соціалізм як засіб зміцнення людського начала потрібний більше, ніж соціалізм як засіб звільнення від економічних негараздів».

На 1912 рік було розроблено чітку теорію і програму: в низці статей, написаних С. Г. Гобсоном (однак не підписаних його прізвищем) й опублікованих у «New age», було пунктирно окреслено схему «співпраці» держави і профспілок, згідно з якою профспілки мали стати «відповідальними органами, близькими за духом до стародавніх гільдій». У 1914 році ці статті, що викликали величезний інтерес у політиків і політологів, були опубліковані окремою книгою під назвою «Національні гільдії: дослідження системи зарплатні та шляхів виходу з цього». Якраз ця «система заробітної платні» при капіталізмі і була визначена як причина покірності та пасивності робітників, тож її слід було б замінити не якоюсь із наявних соціалістичних альтернатив капіталізму, а тим, «що можна назвати системою національних гільдій, за якої держава вступає у відносини партнерства з організованими ремісниками та керує виробництвом спільно з ними» («Wrights», p. 26). У 1915 році для пропагування нової доктрини, яку в ті часи було викладено у вигляді маніфесту, що став відомий під назвою «сторрингтонського документа», була сформована Національна ліга гільдій.

Хоча прямими засновниками гільдійського соціалізму вважають Пенті, Орейджа і Гобсона, чіткою політичною концепцією забезпечив його молодий оксфордський учений Г. Д. Г. Коул (1889–1959). У багатьох своїх книгах, починаючи від «Світу праці» (1913) і закінчуючи найвагомішим своїм твором «Нова концепція гільдійського соціалізму» (1920), Коул намагався сфор-

мулювати теоретичні засади гільдійського соціалізму і пов'язати їх з його практичною програмою.

Зокрема вони включали й переглянуту концепцію *держави* та природи *представництва*. Коул виступив продовжувачем традиції плюралістичної критики концепцій політичного монізму і державного суверенітету (найчіткіше це висловлено в доповіді «Суперечливі громадські обов'язки», прочитаній на засіданні Аристотелівського товариства в 1915 році), згідно з якими держава розглядалася «лише як об'єднання серед інших об'єднань», як географічне утворення, призначене для досягнення певної спільної мети, тоді як головним принципом сучасного суспільного життя стала «спеціалізація функцій», що вимагало визнання самостійності груп поряд із потребою в структурах для координації діяльності об'єднань. Таким чином, більше не могло бути й мови про «легковажне ототожнення суспільства і держави», хоч автор і мав на меті «не узагальнювати об'єднання, а уконкретнювати державу». Більша частина коулівської концепції гільдійсько-соціалістичної системи була спробою надати викінченої форми цій загальній суспільній теорії. Хоча вона становила теоретичну основу для самоврядування в промисловості, у ній було враховано й потребу у винайденні структури, яка б узгоджувала інтереси споживача і виробника, особливі і загальні інтереси суспільства. Незадоволений своїм початковим визначенням держави як представника споживачів, Коул розробляв дедалі складніші моделі узгодження інтересів об'єднань (остаточний її варіант з'явився в його «Новій концепції гільдійського соціалізму»).

Окрім плюралістичної критики держави Коул висунув переглянуту концепцію природи демократичного представництва. Демократична ідея була дискредитована хибним переконанням у тому, буцімто одна людина здатна «представляти» іншу в загальному сенсі, тоді як справжнє представництво мало бути «конкретним і функціональним», а не «загальним і всеосяжним». Це вимагало системи узгодженого функціонального представництва, що пронизувала б усе суспільство. За словами Коула, демократичний принцип має застосовуватися «не виключно чи переважно до певної конкретної сфери суспільної діяльності, відомої як «політика», але й до будь-якої і кожної форми суспільної діяльності» («Guild socialism re-stated», p. 12). Якщо корпоративні соціалісти в основному зосереджувалися на поширенні демократії на процес виробництва, то це відбувалося тому, що вони вірили: це і є ключ до встановлення більш широкої, «соціальної» демократії.

Дійсно, гільдійський соціалізм за своєю суттю був теорією *демократії*. Спільним для всіх наукових течій, що зробили внесок у його розвиток, була віра в необхідність віднайти основу для вироблення активної громадянської позиції в контексті XX століття. Якщо це означало спротив вимозі капіталізму ставитися до праці як до товару, то водночас це означало й уникнення централізувальних, бюрократичних тенденцій соціалістичного колективізму. Свого часу гільдійський соціалізм був дуже впливовою течією, та на початку 1920-х років відійшов на задній план, і ним можна було нехтувати як утопічним відхиленням від серйозних концепцій парламентського чи революційного соціалізму. Покоління шістдесятників усе ще могло, ймовірно, уявляти собі гільдійський соціалізм згідно з «Історією соціалістичної думки» Коула (1958) як «вагомий внесок у нові некомуністичні теорії соціалізму, зроблений за часів Першої світової війни і відразу після неї» (p. 25), однак на схилку XX століття багато з його вихідних положень знову стали здаватися вражаюче актуальними.

AWW

Література

Cole, G.D.H.: Conflicting social obligations. *Proceedings of the Aristotelian Society* 15 (1915) 140–59.

Cole, G.D.H.: *Self-government in Industry.* London: Bell, 1917.

Cole, G.D.H.: *Guild Socialism Re-stated.* London: Leonard Parsons, 1920.

Cole, G.D.H.: *Social Theory.* London: Methuen, 1920.

Cole, G.D.H.: *A History of Socialist Thought,* vol 4, pt. London: Macmillan, 1958.

Cole, M.: *Guild socialism and the labour research department.* In *Essays in Labour History 1886–1923, ed. A. Briegs* and J. Saville. London: Macmillan,1971.

Cole, M.: *Guild socialism: the Storrington Document.* In A. Briggs and J. Saville eds.

†Glass, S.T.: *The Responsible Society: the Ideas of the English Guild Socialist.* London: Longman, 1966.

Wright, A.W.: *G.D.H. Cole and Socialist Democracy.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

ГІРКЕ Отто, фон (1841–1921) – німецький теоретик права. Його розвідку про добровільні асоціації часто вважають ранньою версією плюралістичної теорії держави. Див. *Плюралізм*.

ГОББС Томас (1588–1679) – англійський філософ. Народження Гоббса 5 квітня 1588 року, ймовірно, було прискорене чутками про іспанську Армаду, які дійшли до його матері. Це була сім'я із середнього класу: мати – дочка фермера, батько – священнослужитель найнижчого рангу, який покинув свою сім'ю, – тож Гоббса виховав його дядько. Змалку він виявив хист до вивчення класичних мов і вступив до Оксфорда, згодом його рекомендували графу Девонширському як домашнього вчителя для сина – і він залишався в сім'ї Кавендишів решту свого довгого життя. З 1610 по 1615 рік Гоббс супроводжував свого учня Вільяма Кавендиша в подорожі по Європі; найважливішою подією цієї подорожі виявилися відвідини Венеціанської республіки, де вони стали свідками боротьби ідеологічних лідерів Венеції з духовенством за збереження світського керівництва справами церкви – ця проблема надзвичайно захопила Гоббса. Після повернення він почав працювати (на прохання одного із цих венеціанців) особистим секретарем Френсиса Бекона і взявся перекладати Фукідіда (можливо, також за пропозицією венеціанців). Кавендиш, який залишався учнем і покровителем Гоббса аж до самої своєї

смерті в 1629 року, співчував венеціанцям, сприяв вираженню антиіспанських інтересів в Англії і часто перебував в опозиції до короля (інколи його навіть звинувачували в симпатіях до республіканців). Його син, якого теж виховував Гоббс, був набагато послідовнішим роялістом, тож протягом 1630-х років і Гоббс ставав на захист королівської влади від критиків.

Під час подорожей по континенту в 1630-х роках Гоббс стає членом філософського гуртка Марин Мерсенн у Парижі. Спільною метою цих філософів (куди входили Декарт і Гассенді) став вихід за рамки скептицизму, який обстоювали, наприклад, такі венеціанці, як Паоло Сарпі, й утвердження постскептичної фізичної і моральної науки нового типу. Хоча Гоббс повсякчас стверджував, що його власні філософські відкриття передували Декартовим, немає очевидних фактів, які б підтверджували це; існує певна ймовірність, що якраз прочитання «Міркування з приводу методу» спонукало Гоббса до створення нової філософської теорії. У 1640 році він написав «Елементи права» – свою першу вагому працю з цієї тематики. Ця книга, що існувала лише у вигляді рукопису, включала в себе основні теми всієї подальшої політичної думки Гоббса. Він висував свою кандидатуру на виборах до парламенту, але зазнав невдачі, тож знову повернувся до Парижа, де опублікував надзвичайно малим накладом написаний латиною трактат «Про громадянина» («De cive», 1642), який мав бути останнім із трьох розділів його філософської праці. 1647 року його було перевидано набагато більшим тиражем; цей твір було всебічно досліджено, особливо на континенті (де він залишається найвідомішою роботою Гоббса для багато поколінь).

Політична теорія, розвинена в праці «De cive», не дуже відрізняється від викладеної в «Елементах...» чи в пізнішому «Левіафані»; але в ній Гоббс виступає на захист особливого статусу англіканської церкви у відношенні до монарха. Правитель, писав Гоббс, зобов'язаний запроваджувати церковні правила, проконсультувавшись з єпископатом. Опинившись у засланні в 1640-х роках, Гоббс розчарувався в англіканській церкві і захопився перспективою ліквідації влади духовенства в своїй рідній країні. Результатом цього став «Левіафан», написаний надзвичайно швидко, протягом 1649—1650 років, й опублікований у квітні 1651 року. У більшій частині праці (в двох останніх її розділах) подається систематичний опис суверенної влади світського правителя над усіма церковними справами, включаючи й затвердження доктрини. Гоббс повернувся до Англії 1651 року і спокійно жив за нових порядків аж до Реставрації.

Після 1660 року Гоббсу загрожувала певна небезпека з боку відновленої англіканської церкви, але йому вдалося вижити. Він писав статті, у яких викривав церкву, суддів та науковців нового Королівського товариства – усі вони, на його погляд, були зграєю професіоналів, що домагається автономної влади над іншими громадянами, чого монарх не повинен допустити. Останній внесок Гоббса в політичну літературу – це твір, у якому він радить майбутньому герцогу Девонширському дотримуватися законності в парламентських спробах усунути спадкоємця трону від успадкування влади (1679); у грудні того ж року Гоббс помер. Окрім політичних трактатів і низки літературних праць він створив і ряд надзвичайно важливих праць із загальної філософії, найбільш вражаючими з-поміж яких є «Критика Томаса Вайта» (написана в 1643 році, але віднайдена й опублікована лише в 1950-х роках), «De corpore» («Про об'єднання», опубліковано в 1655 році) і «De homine» («Про людину», опубліковано 1658 року). Дві останні праці є завершенням задуму, який він почав реалізовувати в «De cive».

Його політична думка всотала в себе радикальні ідеї, висунуті наприкінці XVI століття такими авторами, як *Монтень*, а також ортодоксальні концепції, такі як аристотелізм чи цицеронівський гуманізм, але він прагнув подолати їхній скептичний релятивізм. У всіх трьох своїх головних політичних працях Гоббс стверджує, що будь-який фізичний об'єкт не може мати більше реальних моральних якостей, ніж реальних фізичних властивостей. «Кожна людина... все приємне для себе і все, що їй подобається, називає добром; отож злом є те, що їй не подобається; й оскільки люди відрізняються один від одного за своєю суттю, вони різняться і своїм загальним розумінням добра і зла. Тож немає такої речі, як... просто добро» («Elements...», 1.7.3). Але ці моральні розходження можна подолати, якщо люди усвідомлять, що кожен з них має право захищати себе, і визнають, що поза цим не може бути жодного загального договору – наприклад, не може існувати домовленості про те, що людину, яка завдала шкоду іншій особі, можна виправдати з іншої причини, ніж самозахист.

Можливість такого загального усвідомлення дала Гоббсові привід говорити про існування одного фундаментального природного права й одного такого ж фундаментального закону: це право – «Свобода кожної людини використовувати власні сили на власний розсуд заради збереження своєї Природи»; а закон – це те, що «кожна людина повинна прагнути Миру настільки, наскільки вона сподівається досягти його; коли ж вона не може домогтися його..., вона шукатиме і використовуватиме ту силу й ті переваги, які може надати Війна» («Leviathan», p. 14). «Право» – це загальна думка про те, що всі люди вважають справедливим; «закон» – це визнання того, що свавільну несправедливість не можна не судити однаково. На такому грунті (певною мірою підготовленому працями Гуго *Гроція* та Джона *Селдена*) Гоббс сподівався звести структуру, яка керуватиметься загальною згодою.

Він твердив, що існує глибинна непевність щодо обставин, за яких ми насправді опиняємося в небезпеці і можемо використовувати своє право на самозахист, і що через цю непевність за відсутності світської влади ми намагатимемося убезпечити себе і дамо собі волю (наприклад) завдавати випереджальні удари. Це спри-

чиниться до виникнення того *природного стану*, за якого (за відомим висловом із «Левіафана») людське життя буде «самотнім, бідним, огидним, брутальним і коротким». Але певність можна було б створити штучно, якби люди погодилися використовувати своє право на самозахист лише в тих випадках, коли безсумнівно очевидно, що вони вже зазнали нападу, і згодилися передавати функцію свого захисту представнику-правителеві, який виноситиме належний вирок у складних випадках. Таким правителем і був «Левіафан», однак його влада була неабсолютна: він користувався нею лише для захисту тих, чиїм представником був, а якщо йому це не вдавалося, знову вступав у дію природний стан. Більш того, як і кожна людина або група людей, він володів лише правом захищати самого себе або (в його винятковому випадку) інших людей: він не мав права робити щось таке, що, як він знав, не слугуватиме досягненню цієї єдиної мети. Щодо того, якій формі правління – монархічній чи республіканській – слід віддати перевагу, Гоббс наводив доволі туманні доводи на користь монархії, але стверджував, що його теорію можна застосовувати до будь-якої з форм правління.

Така аргументація бентежила майже всіх сучасників Гоббса. У 1630-х та на початку 1640-х років на противагу тим, хто стяв в опозиції до політики короля, він висунув своє основне положення стосовно того, що вони мають стільки ж прав, скільки й король, визначати (наприклад), чи існує загроза для Англії і чи варто в такому разі обкладати грошовим митом судна. Однак він також твердив, що засуджений злочинець має право опиратися правителеві, оскільки його життя очевидно й недвозначно опининяється під загрозою через дії правителя. Таким чином, Гоббс повністю перевернув ціннісну систему політичних уявлень про парламентське лідерство, хоч і не дійшов до того, що очікувалося від захисника священного права монархів. Справді, він з набагато більшою прихильністю (особливо в «Елементах...» та в «De cive») ставився до прибічників короля, ніж до його противників, однак інші провідні положення його теорії цілковито відштовхнули їх після появи «Левіафана», оскільки в цій роботі він не знайшов жодного місця в своїй системі незалежній англійській владі. Один із його колишніх друзів, англійський теолог Генрі Геммонд охарактеризував «Левіафана» як «суміш із християнського атеїзму». Це стосувалося того факту, що Гоббс викладав свою політичну теорію поряд із матеріалістичною метафізикою, хоча питання про те, як далеко це зайшло, залишається спірним. Гоббс доводив, що єдино можливою формою наукового пояснення є гіпотеза про взаємодію рухомих матеріальних об'єктів, і стверджував, що цим само можна пояснити всеосяжність потреби людини в самозахисті. Він так і зробив, висунувши ідею, згідно з якою «дух життя», що циркулює в тілі, робить його життєздатним і саме цей дух є джерелом усіх емоцій, на які, в свою чергу, впливають відчуття. Це і є той само аспект його філософії, який видавався «атеїстичним», бо не залишав онтологічного простору для існування нематеріального буття чи безтілесного духу. Як здається, висуваючи цю ідею, він мав на меті скоригувати Декартову відповідь скептикам, що спиралася виключно на докази існування Бога: Гоббс доводить, що хоч ми і не можемо вважати за беззаперечно правильну жодну наукову теорію, ми можемо сказати, що вона має форму правильної теорії і що наукові суперечки слід вести на матеріалістичних засадах.

Однак цей матеріалізм усе ж залишав якесь місце в його теорії і для релігії. Гоббс гадав, що людина може мати істинні релігійні переконання, які не суперечать її власній громадянській і природній філософії, хоча ці переконання і не походять від них. Для християнина «все, що необхідно для спасіння, міститься в двох Чеснотах – вірі в Христа і в Покорі Закону» («Leviathan», ch. 43). Християни вірують у достовірність людського гріхопадіння та покути, як про це оповідається в Писанні, а отже, і в особливу роль у цьому Ісуса Христа; однак, за Гоббсом, їм не варто вірити в будь-що інше, чого не можна вивести за допомогою природного розуму з його власних принципів, у зв'язку з чим Бог вимагає від нас усього лише покірності законам природи. Понад те, і винагороду вічним небесним життям, і покарання другою смертю в пеклі можна витлумачити в матеріалістичному світлі. Роздуми Гоббса про роль Бога спонукали ряд учених нинішнього століття (зокрема провідного англійського дослідника спадщини Гоббса – покійного професора Воррендера) висунути припущення про те, що він прагнув відвести певним теїстичним віруванням набагато важливішу роль у своїй теорії, ніж такі його сучасники, як Геммонд; але з огляду на відмову Гоббса відповідати своїм численним критикам у такий спосіб це припущення залишається доволі неправдоподібним.

Гоббс був одним із двох найвидатніших англійських філософів (другим можна вважати *Юма*, котрий багато в чому походив на нього). Його праці як з політики, так і з метафізики завжди деякою мірою репрезентують у певному сенсі тогочасну думку загалом. Доки існуватиме інтерес до постренесансної європейської держави, доти праці Гоббса залишатимуться одним з її ключових описів.

RFT

Література

Brown, K.C., *ed.: Hobbes Studies*. Oxford: Blackwell, 1965.
†Goldsmith, M.M.: *Hobbes's Science of Politics*. New York: Columbia University Press, 1966.
Hobbes, T.: *Elements of Law*, ed. F. Tönnies, rev. M.M. Goldsmith. London: Cass, 1969.
Hobbes, T.: *De cive*, ed. H. Wyarrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
Hobbes, T.: *Leviathan, ed.* C.B. Macpherson. Harmondisworth: Penguin, 1968.
Nagel, T.: Hobbes's concept of obligation. *Philophical Review* 68 (1959) 68–83.
†Raphael, D.: *Hobbes*. London: Allen & Unwin, 1977.
Skinner, Q.R.D.: The ideological context of Hobes's political thought. *Historical Journal* 9 (1966) 36–317.

†Warrender, *H.: The Political Philosophy of Hobbes.* Oxford: Clarendon Press, 1957.
†Watkins, J.W.N.: *Hobbes's System of Ideas.* London: Hutchinson, 1973.

ГОБГАУЗ Леонард Трелоні (1864–1929) – англійський соціальний і політичний філософ. Життєвий шлях Гобгауза відбивав притаманний його творам синтетичний підхід, оскільки він поєднував академічну і журналістську діяльність. Він отримав освіту в Оксфорді і в 1890-х роках викладав філософію; саме в цей період він і написав свою «Теорію пізнання» (1896). З 1897 року розпочалася його тривала й плідна співпраця з газетою «Манчестер гардіан» та її редактором К. П. Скоттом, а в 1906–1907 роках він працював політичним редактором у недовговічному виданні «Триб'юн». Завдяки своїй журналістській діяльності Гобгауз зав'язав тісні стосунки з новими лібералами і став провідним виразником їх ідей: він виступав проти війни з бурами і засуджував імперіалізм («Демократія і реакція», 1904), а також плекав перші паростки соціал-реформізму в політиці Ліберальної партії. У 1907 році він став першим професором кафедри соціології Мартіна Вайта в Лондонському університеті, а водночас продовжував писати для «Манчестер гардіан» і брати активну участь у розвитку професійних спілок.

Найсильніший вплив на формування поглядів Гобгауза справили дві філософські традиції: еволюціонізм та *ідеалізм*, хоча, систематизуючи своє бачення, він вибірково застосовував положення цих двох напрямів. Він розглядав еволюцію як засаду цілеспрямованого розвитку думки в напрямку до гармонійного раціоналізму, що може мати емпіричне підтвердження. З цією метою він використовував фізіологічні дослідження життя тварин, а також психологічні теорії, які ув'язували в одне ціле інстинкти, потяги і раціонально-стадні аспекти поведінки людини. Перспектива цілеспрямованого розвитку дала йому поштовх до проведення соціологічних, антропологічних і порівняльно-історичних досліджень, як, наприклад, у його трилогії «Розум в еволюції» (1901), «Мораль в еволюції» (1906) та «Розвиток і мета» (1913). На відміну від деяких концепцій *соціального дарвінізму* Гобгауз розглядав прогрес людства як процес, в якому головним чинником еволюції був розум. Ортогенетичний розвиток розуму вів до зростання взаємної симпатії і гармонії між людьми та до усвідомлення ними своєї здатності керувати людськими справами. Таке раціональне самоспрямування з його спроможністю контролювати зовнішні й внутрішні умови життя стало телеологічним витлумаченням найвищої людської етики. Якщо говорити мовою політики, то це відповідає просуванню сучасних суспільств у напрямку до більшого ступеня колективізму, втілення в життя принципів широкомасштабної співпраці та взаємної відповідальності.

Ставлення Гобгауза до ідеалізму було складним. Вихований у традиціях оксфордського ідеалізму, він одначе послідовно виступав і проти його вочевидь неемпіричних підвалин, і проти консервативних політичних засобів, до яких незрідка тяжів англійський ідеалізм. З особливою силою він виступав проти німецького геґельянства як з огляду на віддаленість цього вчення від процесів індукції та дедукції, так і на неліберальний вплив, який воно справляло на англійську політичну думку. З іншого боку, йому був близький ідеалізм Т. Г. *Гріна*, оскільки в ньому постулювалась ідея загального блага, що його отримують мислячі індивіди за допомогою добровільної співпраці, а не за допомогою розумувань про окремо ідентифіковану волю соціальної спільноти. У такому сенсі Гобгауз відкидав надіндивідуальний органіцизм. Утім, імпліцитний органіцизм ідеалізму таки живив його холізм і його схильність до окреслення загальних систем. Гобгауз схвалював також ідеалістично-раціональний ухил, його зосередженість на способах гармонізації приватної і громадської сфер та його цілеспрямований підхід до суспільного розвитку. Проте його політичні висновки виходили за межі тогочасного ідеалізму і становили поєднання доводів, характерних для нової ліберальної думки, що виникла на зламі століть (див. *Лібералізм*).

Як ліберальний теоретик Гобгауз був продовжувачем започаткованої Гріном традиції, націленої на розрив із лібералізмом XIX століття, і значною мірою сприяв пристосуванню ліберальних догматів до соціальних теорій, а так само і до політичного тиску. У праці «Лібералізм» (1911) та в інших своїх творах він незмінно вбудовував у рамки суспільства ідею індивідуальної свободи, наголошуючи на тому, що людська особистість складається з чітких суспільно орієнтованих характеристик, а також на тому, що її розвиток повинен спрямовуватися спільнотою. Гармонійна рівновага між індивідуальними і суспільними устремліннями в кожній особі виливається в теорію прав, яка хоч і вважає права суттєвими для саморозвитку, але наголошує на тому, що надаються вони суспільством. Вона ж породжувала і такий підхід до власності, за допомогою якого в матеріальних цінностях намагалися розрізнити суспільний та індивідуальний чинники, доводячи, що тоді як приватна власність є необхідною для довершення індивідуальної особистості, спільна власність є важливою для вираження суспільного життя. Водночас Гобгауз стверджував, що процвітання можна досягти лише шляхом служіння суспільству.

Головним для доктрини нового лібералізму, виразником якої виступав Гобгауз, стало наполягання на провідній ролі держави в здобутті як індивідуального, так і загального блага. Держава ставала вмістилищем і охоронцем моральних та духовних інтересів своїх громадян. Як моральна і відповідальна інституція вона була вповноважена вдаватися до примусу (хоча в жодному разі не за рахунок індивідуального розвитку), якщо індивіди виявляються нездатними діяти відповідно до справедливих настанов суспільної свідомості. Держава була покликана відігравати роль розумного регулятора людської поведінки і соціально-економічних сил, водночас представляючи загальне благо, яке виви-

щується над груповими інтересами. Звідси випливало і двоїсте ставлення Гобгауза до організацій на кшталт профспілок, які, з одного боку, захищали права і потреби менш привілейованих членів суспільства та апелювали до егалітарної складової свого лібералізму, а з іншого – домагалися групових прибутків, не враховуючи ширшого суспільного контексту. Це відбивало притаманне Гобгаузу типово ліберальне недооцінювання проблеми влади і класів.

На схилку свого життя – після Першої світової війни – Гобгауз значно переглянув свої політичні погляди. Його песимізм стосовно людської природи і можливостей прогресу посилювався дедалі більше з огляду на обмеження громадянських свобод, накладені на англійський народ. Тепер він побоювався, що всесильна держава зазіхатиме на моральну автономність індивіда, і вимагав перегляду уявлень про економічну й політичну свободу в рамках ліберальної традиції, ба навіть вихваляв свого ідеологічного опонента Герберта *Спенсера*. Проте Гобгауз продовжував твердити, хоч і більш обережно, що якщо держава поважає індивідуальну свободу, вона може бути гарантом кінцевого суспільного блага. У такому розумінні свободи можливість вибору і відсутність примусу поєднувалися з гармонійною реалізацією потенціалу індивіда, пов'язаного з поширеними тоді «гормічними» психологічними теоріями.

Слава Гобгауза як провідного речника соціал-лібералізму XX століття є цілком заслуженою. Світло його впливу було радше розсіяним, ніж сліпучим, але його ідеї долучилися до розвитку ліволіберальної традиції як в Англії, так і в усій Європі.

MSF

Література

†Clarke, P.: *Liberals and Social Democrats.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

†Collini, S.: *Liberalism and Sociology: L.T. Hobhouse and Political Argument in England 1880–1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

†Freeden, M.: *The New Liberalism: an Ideology of Social Reform.* Oxford: Oxford University Press, 1978.

†Freeden, M.: *Liberalism Divided: a Study in British Political Thought 1914–1939.* Oxford: Oxford University Press, 1986.

†Hobhouse, L.T.: *Liberalism.* New York: Oxford University Press, 1964.

Hobhouse, L.T.: *Development and Purpose.* London: Macmillan, rev. edn, 1927.

Hobhouse, L.T.: *The Metaphysical Theory of the State* (1918). London: Allen & Unwin, 1960.

Hobhouse, L.T.: *The Elements of Social Justice* (1922). London: Allen & Unwin, 1965.

Hobson, J.A. and Ginsberg, M.: *L.T. Hobhouse: His Life and Work.* London: Allen & Unwin, 1931.

ГОБІНО Жозеф-Артюр (1816–1882) – французький дипломат і соціолог. Його «Начерк про нерівність людських рас» справив великий вплив на розвиток *расизму.*

ГОДВІН Вільям (1756–1836) – англійський політичний філософ, романіст і літературний поденник. Годвін був сином бідного пресвітеріанського священика і навчався в сектантів, а згодом, у 1778 році, і сам став священиком пресвітеріанської парафії. Виявилося, що він мало придатний до цієї справи, та й його віра послаблювалася. З 1783 року він жив у Лондоні і мав випадкові заробітки, створюючи невиразні літературні одноденки. Під час «дебатів про французьку революцію» (див. *Радикали англійські*) він переконав свого видавця видати йому аванс, аби він міг написати підсумковий огляд набутків сучасної політичної філософії. У результаті з'явилася Годвінова велика праця «Дослідження стосовно політичної справедливості», яку було опубліковано в 1793 році і значно переглянуто в другому і третьому виданнях 1795 та 1797 років. У 1794 році він зажив ще більшої слави завдяки публікації свого найвдатнішого роману «Калеб Вільямс». Особливий вплив Годвін справив на молодше покоління честолюбних письменників – передусім на Вордсворта, *Кольриджа*, Саутi і Гезлітта, а пізніше Шеллі. У 1797 році Годвін одружився з Мері *Воллстонкрафт*, яка померла через п'ять місяців під час пологів (дитина вижила – це була Мері Шеллі, авторка «Франкенштейна»). Відверті «Спогади» Годвіна про свою дружину, опубліковані 1798 року, спровокували зливу непристойних коментарів у реакційній пресі і позбавили його вагомої підтримки в суспільстві. Він продовжував створювати нариси, романи, життєписи, написав декілька слабких п'єс, низку дитячих книжок і невелику кількість політичних творів – найкращими з-поміж них є «Відповідь Парру» (1801), «Про населення» (1820) (у ньому він дає відсіч нападкам на себе Мальтуса в його трактаті «Дослідження закону народонаселення») та остання праця «Думки про людину» (1831). Однак через занепад радикальної літературної культури 1790-х років більшість з останніх 30 років свого життя Годвін, який не здобув від популярності свого імені нічого окрім шкоди, потерпав від боргів і відносного забуття.

У «Дослідженні стосовно політичної справедливості» Годвін ґрунтує свої анархічні та утопічні висновки на декількох простих аксіомах, а саме: тверезе мислення та істина завжди перемагатимуть хибне бачення; таке мислення й істина пов'язані між собою; істина є всевладною; пороки людини є наслідком її хибних поглядів; отже, людина є істотою, здатною до самовдосконалення. Він виходить з позиції Томаса *Пейна*, який стверджував, що суспільство завжди є благо, а держава завжди є зло. Замість того щоб стримувати, як це від неї вимагається, руйнівні сили людської натури, держава сама стає винною в існуванні цих сил. Через використання насильства, обману, експлуатації та хабарництва держава псує людей, виховуючи в них агресивні та невситимі потяги і налаштовуючи кожного індивіда проти його ближнього. Щоб зберегти свою владу і керівну роль, держава мусить тримати людей у неуцтві. Проте людина за своєю природою є розумною, вона здатна до самовдосконалення, а тому сус-

пільство поступово стає все більш просвіченим і внаслідок цього усуває недоліки держави. Оскільки наше розуміння моралі і політики покращиться та пошириться в усьому світі, ми більше не станемо підкорятися деспотичній владі держави. Чим менше ми підкорятимемося їй, тим швидше зростатиме наша здатність до самоврядування і тим частіше ми діятимемо згідно з розумом і справедливістю. Держава невпинно втрачатиме свою владу, сфера її впливу зменшиться і врешті-решт щезне, залишивши природне суспільство чоловіків і жінок, здатних прожити своє життя самостійно в правді та справедливості на основі своєї здатності осягати і виносити присуди і за допомогою проведення масових і відкритих публічних дебатів та обговорень. Ми зможемо жити повноцінним життям, оскільки розум здатен переконувати, оскільки правда має невідпорну силу, оскільки помилки неминуче бентежитимуть розумних істот й оскільки ми не схочемо з власної волі чинити зло, щойно ми його розпізнаємо. Годвін готовий припустити, що на етапі переходу до анархічного суспільства, ймовірно, виникне потреба в певній формі зборів представників, та все ж йому не хочеться погоджуватися на якісь встановлення чи механізми, котрі б перешкоджали дотриманню права індивіда діяти лише на основі повноцінного й вільного використання власних особистих суджень.

У перших чотирьох книгах «Дослідження стосовно політичної справедливості» викладено погляди Годвіна на шляхи покращення держави та суспільства й піддано критиці інші точки зору на це. У цих книгах Годвін підкреслює, що ми завжди маємо діяти згідно з принципами справедливості, а це вимагає, щоб ми робили те, що загалом приносить людству найбільшу користь. В останніх чотирьох книгах він продовжує таврувати існуючі форми правління, спроби державного втручання в релігійну та політичну думку, правову систему і систему покарання та форми власності. У своїй останній книзі «Про власність» Годвін стверджує, що людське пізнання настільки розвинеться, що люди отримають повний контроль над своїми фізіологічними процесами – вони обходитимуться без сну (що виникає через безтурботність) і не старітимуть. Люди стануть безсмертними.

Сучасні коментатори відкидають утопічні вірування Годвіна як химерні, натомість вони зосереджуються на його очевидному *утилітаризмі*, стверджуючи, що він зробив значний внесок в історію політичної думки. Однак хоча Годвін і вважав, що ми мусимо робити те, що приносить якнайповніше щастя, він намагався відтіснити принцип утилітарності на другий план на користь більш фундаментального принципу. Найкраще це видно в його дослідженні стосовно *власності*. Він наполягає на тому, що система розподілу власності є справедливою тоді, коли це приносить якомога більше щастя. Він також стверджує, що ми маємо право на власність, яку нам надасть ця оптимальна система розподілу. Однак хоча він і визнає, що сучасна йому система розподілу далека від оптимальної, проте підкреслює, що ми маємо право розпоряджатися власністю, якою ми володіємо в даний момент. Він відходить від утилітаризму, стверджуючи, що ніхто не має права посягати на це право розпорядження, навіть якщо це робиться з метою наділити людей правами на основі принципу справедливості. Наше право вирішувати, як розпоряджатися власністю, щодо якої ми маємо таке право, вище за наше право отримувати свою частку від щонайвигіднішої системи розподілу. Наше право вирішувати вище за інші права, виведені з принципу корисності. Судження – це найсвятіше, тому що лише за допомогою повноцінного і вільного використання особистих суджень можуть зростати наші знання, може розвиватися процес осягання істини і пізнання. Наближенням до істини ми завдячуємо самим собі, оскільки лише таким робом ми дійсно вдосконалюємо свою природу, стаючи більшою мірою раціональними. Своєю переконаністю в цьому Годвін завдячує раціональності Розколу, а також своєму висновку стосовно того, що, стаючи більш раціональними, ми узгоджуємо свою природу з розумним задумом природи – або ж із Божим провидінням. Ми не маємо права відділяти моральну теорію Годвіна від його утопічних переконань – вони складають єдине ціле.

МР

Література

Clark, J.P.: *The Philosophical Anarchism of William Godwin.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Godwin, W.: *An Enquiry Concerning Political Justice,* ed. I. Kramnick. Harmondsworth: Penguin, 1976.

Godwin, W.: *Caleb Williams,* ed. D. McCracken. Oxford: Oxford University Press, 1977.

†Locke, D.: *A Fantasy of Reason: the Life and Thought of William Godwin.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

†Marshall, P.: *William Godwin.* New Haven and London: Yale University Press, 1984.

†Philp, M.: *Godwin's «Political Justice».* London: Duckworth, 1986.

ГОЛЬБАХ Поль Анрі Дитрих, барон де (1723–1789) – французький філософ. Гольбах народився в Німеччині й отримав освіту в Лейдені (Голландія); він зробив значний внесок у думку *французького Просвітництва,* ставши виразником безкомпромісної форми *позитивізму* і біхевіоризму. Він мав надзвичайно глибокі наукові знання, однак у своїх працях з політичної та етичної теорії проявив себе водночас і найхимернішим утопістом, і найбільшим пуританином з-поміж усіх encyclopédistes. Він обстоював лад, що він його називав етократією (éthocratie), чи ж бо правлінням моралі, винайдений свідомо на противагу більш приземленим політичним ідеям *Монтеск'є* та *Вольтера.*

Відкидаючи припущення Монтеск'є стосовно того, що доброчесність може бути рушійним принципом лише для республіки, Гольбах намалював собі уявне королівство, у якому доброчесність притаманна і королям, і їх підданим. Він окреслив інституціональні встановлення, за допомогою яких це можна здійснити. Першим заходом була просвіта. Держава повинна

відокремити принців крові від королівської родини і готувати їх від народження до ролі королів-філософів. Характер підданих слід формувати за допомогою системи зобов'язальних моральних настанов для всіх дітей. Другим заходом Гольбаха був нагляд. Зібрання високоморальних людей має спостерігати за поведінкою дорослих і коригувати її. Закони щодо витрат мають утримувати багатіїв від розкошування. Азартні ігри, проституцію, театри, бали та інші подібні розваги слід заборонити. Запропонована Гольбахом програма реформування мала разючу схожість із програмами Савонароли та *Кальвіна* попри той факт, що сам Гольбах був надзвичайно багатою людиною і жив розкішно та марнотратно.

Він проповідував аскетизм. Зовсім не поділяючи ліберального гедонізму Вольтера, Гольбах чітко розрізнював щастя і вдоволення. Природа так побудувала всесвіт, доводив він, що людина, яка шукає миттєвих утіх, буває покараною, а людина, яка дбає про високі цілі, отримує винагороду. Гольбах не міг погодитися з твердженням *Дідро* про те, що аборигени островів південних морів, які не знають сексуальних заборон, відчувають себе щасливими; він вважав за закон природи те, що безоглядна поблажливість призводить до злиднів. Отже, всі ті закони, що їх він пропонував з метою запровадження аскетизму, він вважав знаряддям для збільшення істинного щастя.

Він не вірив у рівність і тому критикував егалітаристські ідеї свого друга *Гельвеція*; але погоджувався з тим, що єдиною основою права на власність є праця, і пропонував примушувати власників великих маєтків відробляти своє право на володіння, працюючи управителями своїх господарств і поліпшуючи угіддя. Неробство існуючої аристократії було однією з причин розповсюдження пороків.

Коли в 1774 році на трон зійшов Людовик XVI, Гольбах намовив його скористатися своїм правом на абсолютну верховну владу для запровадження правил доброчесності. Це виглядає як парадокс, але через рік-два Гольбах почав домагатися відновлення повноважень noblesse de robe («дворянства мантії») в законодавчих зборах, чи parlements, а це означало, що король більше не матиме «абсолютних владних повноважень» для впровадження правил будь-якого роду. Як здається, Гольбах урешті-решт дійшов висновку про те, що парламенти були єдиними інституціями у Франції, які могли слугувати перепоною для деспотизму. Попри свою прихильність до абсолютизму і свої заклики до впровадження доброчесності, Гольбах не схвалював деспотизму, який за визначенням означає скасування свободи. Він вірив у те, що його особлива форма абсолютизму є сумісною із свободою, з істинною свободою, тобто такою свободою, яку слід розуміти як можливість робити те, що повинен, а не те, що заманеться.

Не дивно, що коли Гольбах став на захист noblesse de robe, його критики звинуватили його як представника родовитої буржуазії в тому, що він поставив інтереси свого класу вище принципів своєї філософії; однак Гольбаха принаймні ніколи не можна було звинуватити (на відміну від Монтеск'є, Вольтера і Руссо, кожен з яких робив це на свій лад) у формулюванні ідеології класу, до якого він належав.

МС

Література

d'Holbach, P.: *Le Christianisme dévoilé,* trans. as *Christianity Unveiled.* London, 1767.
d'Holbach, P.: *Système de la nature;* trans. as *The System of Nature.* London, 1770.
d'Holbach, P.: *Le bon-sens,* trans. as *Common Sense.* London, 1772.
†Topazio, V.W.: *D'Holbach's Moral Philosophy.* Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1956.
†Wickwar, W.H.: *Baron d'Holbach.* London: Allen & Unwin, 1935.

ГОЛЬДМАН Емма (1869–1940) – російська анархістка. Здобувши славу в колах американських анархістів у 1890–1915-х роках, вона запроваджувала в анархістське вчення ідеї фемінізму. Див. *Анархізм*.

ГОРКГАЙМЕР Макс (1895–1973) – німецький філософ. Горкгаймер був директором Інституту соціальних досліджень у Франкфурті, і головним чином завдяки йому було окреслено філософські засади *критичної теорії*.

ГРАМШІ Антоніо (1891–1937) – італійський соціальний теоретик. Грамші народився на Сардинії в родині державного службовця невисокого рангу. Загалом його вважають одним із найвизначніших марксистських мислителів з часів *Маркса*. У зв'язку з фізичними вадами (він був горбанем) і родинними негараздами (його батька було ув'язнено за корупцію) дитинство Грамші було досить нещасливим, але гірка доля заохотила його до наукової праці і в 1911 році він отримав стипендію для навчання в Туринському університеті, де спеціалізувався в галузі лінгвістики. У 1913 році він вступив до лав Соціалістичної партії Італії (СПІ) і відразу ж став дописувачем партійних газет включно з «Аванті». Хоч і будучи революціонером, молодий Грамші виявляв зневагу до «наукового» детермінізму ортодоксальних марксистів (див. *Марксизм*). Натомість він надміру захоплювався романтичним активізмом Сореля та неогегельянським «спіритуалізмом» Кроче. Надихаючись російською революцією, тріумфом сили волі над економічними чинниками, Грамші почав брати активну участь у політичній організації і став визначною фігурою у виникаючому русі за створення фабричних рад, теоретичні засади якого було вироблено в партійному щотижневику «Ordine nuovo» під час bièn nio rosso червоного двохліття 1919–1920 років.

Після завершення Першої світової війни Італія страждала через занепад сільського господарства, нестримну інфляцію і масове безробіття. Повсюдно, а особливо на півночі Італії, спалахували заворушення промислових робітників, але замість того, щоб сприяти революційному піднесенню, як СПІ, так і профспілки, на превелике розчарування Грамші, наполягали на обачності.

Він пояснив таку «зраду» тим фактом, що своїм походженням традиційні інституції робітничого класу були зобов'язані конкурентній капіталістичній системі, а тому й були схильні дотримуватися «правил гри», насаджуваних класом власників. СПІ, наприклад, прагнула включитись у парламентську виборчу кампанію. Профспілки, зі свого боку, виражали погляди робітників як товару для купівлі і продажу. З іншого ж боку, фабричні ради відтоді, відколи вони стали уособлювати не імперативи буржуазного права, а досвід пролетаріату, досвід повсякденної роботи, спромоглися здолати логіку капіталізму. Рішення і діяльність рад, як проголошував Грамші, слугуватимуть трьом цілям: вони пробудять свідомість робітників, збудять їх солідарність, як і ініціативу; вони створять систему «подвійної влади» на робочих місцях, обмеживши можливості власників приймати рішення; створять підвалини майбутньої соціалістичної держави, у якій радам буде передано політико-адміністративні функції, виконувані раніше буржуазними державними органами. Тут крився намір не обійти СПІ та профспілки, а обмежити їх вплив. Швидке зростання рад стане «рушієм» революційного процесу. Зрушення прийдуть «знизу».

Грамші не вдалося розв'язати основну проблему: як можна узгодити стихійність із дисципліною і координацією, необхідними для здійснення революції? Хоча рух за створення рад і здобув кілька перемог на самому початку, сам він був переможений розумною політикою «батога і пряника», до якої вдалася верхівка італійських промисловців, і, оскільки на обрії замаячив *фашизм*, Грамші відкинув концепцію ordine nuovo (нового порядку) і звернувся до більш ортодоксальних ленінських поглядів (див. *Ленін*). У січні 1921 року він допомагає створити Комуністичну партію Італії й у 1924 році стає її Генеральним секретарем (а також і членом парламенту). Два роки по тому його було заарештовано, він залишався в'язнем за часів режиму Муссоліні й аж до самої смерті, а помер він природною смертю в 1937 році. В ув'язненні він створив свій найкращий теоретичний доробок – велику низку листів і нарисів (в основному незавершених), які були опубліковані посмертно в збірці «Тюремні зошити» (1925–1935). Завдяки цій роботі Грамші як один із провідних теоретиків марксизму гегельянського штибу (інтерпретації теорії Маркса, у якій особливого значення надавалося мислячому людському суб'єкту) посів місце поруч із *Лукачем*.

У «Тюремних зошитах», зосереджуючись на політиці та філософії, він охопив приголомшливу кількість дисциплін, серед яких соціолінгвістика і літературна критика. Можливо, найдивовижнішою його рисою є нищівні нападки практично на кожну аксіому *діалектичного матеріалізму*. На погляд Грамші, Маркс не хотів поставити Матерію на місце гегелівської Ідеї, але віддавав пальму першості ефективній організації суспільства, – яка, звичайно ж, включає свідому людську діяльність. На противагу ортодоксальним марксистам Грамші відмовляється розглядати людину як усього лише матеріальний об'єктивний суб'єкт у відношенні до діалектичних законів, які управляють зовнішнім світом людини. Визнання пріоритетності «суб'єктивного чинника» довело Грамші до заперечення стандартного марксистського твердження стосовно того, що пізнання – це просто пасивне засвоєння вже готового світу. Наділення розуму, який пізнає світ, активною, творчою силою було помилкою, як стверджував Грамші, вважаючи марксизм науковим описом «об'єктивної реальності» – реальності, незалежної від людських намірів та осмислень. Значення марксизму, як і будь-якої іншої доктрини, буде визначено «практикою», виконуваними цією теорією суспільними функціями. Та внаслідок того, що «істинність» залежить від вдалого опосередкування (а не відображення) реальності, теорія має постійно розвиватися з тим, щоб охоплювати історично плинний життєвий досвід. Грамші глузував із тих, хто перетворює марксизм на закриту систему, котра не сприймає емпіричних фактів.

Наголошуючи на тезі «людина-творець», Грамші чинив рішучий спротив теологічній і фаталістичній концепціям марксизму, у яких за відправну точку приймалися незмінні закони, підкреслюючи ідею суспільного розвитку. Більш упевнено він відкидав ту ідею, що свобода людини є неминучим наслідком внутрішнього розвитку капіталізму. Він дійшов того висновку, що такий детермінізм є не тільки неістинним, але він є формою злочинного самообману, за допомогою якого марксисти прагнуть уникнути історичної відповідальності. Економічний детермінізм спотворив і марксистське тлумачення того, чому попри свої суперечності капіталізм продовжує існувати. Звівши думку до «рефлексу» виробничого процесу, послідовники Маркса недооцінили могутність міфів та ідей. Згуртованість сучасного буржуазного суспільства від початку виростала з гегемонії, тобто духовного і культурного панування вищих класів, яким за допомогою маніпулювання «громадянським суспільством» (механізмами соціалізації, такими як мас-медіа, церква і профспілки) вдалося нав'язати решті населення свої власні цінності та переконання. Тут Грамші рішуче відмежувався від класичної марксистської «конфліктної» моделі капіталістичного суспільства, і це змусило його внести свої поправки до ленінської революційної стратегії, яка вважалася за євангеліє. У відсталих країнах, де наявне поєднання апатії і насильства, державний переворот більшовицького штибу є достоту прийнятним; але на більш розвинутому Заході, де робітники охоче пристосовуються до існуючих порядків, революція передбачає трансформацію свідомості мас, здійснювану за допомогою спланованої «битви ідей», чи «війни позицій» (Грамші подобалися військові метафори) всередині громадянського суспільства. Нехтуючи тією ідеєю, що соціалізм неминуче постане на рештках приреченого капіталізму, він надавав вирішального значення ідеологічній боротьбі і звернувся до марксистів з проханням покласти край своїй одержимості економікою і приділити більше уваги царині культури – літературі,

обговоренню моральних і філософських проблем тощо.

Хоча Грамші ніколи не ратував за «парламентський шлях» до соціалізму, прихильники *єврокомунізму* називали його (і небезпідставно) своїм духовним прабатьком. Утім, у «Тюремних зошитах» торжествує переконаність у тому, компромісність та доктринальна гнучкість – основні елементи єврокомуністичного віровчення. Однак для політичних мислителів найцікавішим є його бачення суспільної організації при капіталізмі. Хоч він і безпідставно ігнорував економічні причини прийняття робітничим класом капіталізму, його теорія гегемонії є необхідною протиотрутою проти традиційного марксистського положення щодо посилення класової боротьби.

JVF

Література

Adamson, W.L.: *Hegemony and Revolution.* Berkeley and London: University of California Press, 1980.
†Femia, J.V.: *Gramsci's Political Thought.* Oxford: Clarendon Press, 1981.
Gramsci, A.: *Selections from the Prison Notebook,* trans. Q. Hoare and G. Nowell Smith. London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers, 1971.
Gramsci, A.: *Selections from Political Writings, 1910–1920,* trans. J. Mathews, ed. Q. Hoare. London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers, 1977.

ГРАЦІАН (1100–1150) – італійський канонічний правознавець. Автор «Decretum Gratiani» («Декрет Граціана») – впливового зводу канонічних юридичних текстів. Див. *Канонічне право.*

ГРЕЦІЇ ПОЛІТИЧНА ДУМКА не може бути розглянута без ранньої грецької літератури – «Іліади», «Одиссеї» та поем Гесіода, створених наприкінці VIII чи на початку VII століття до нашої ери. Будь-які політичні ідеї, що могли постати в попередньому тисячолітті, загалом утрачені не тільки через відсутність художньої літератури, але й таких письмових текстів, як царські написи та хроніки, звичних для тогочасного Єгипту і царств Середнього Сходу. Важко перебільшити труднощі аналізу витоків грецької ідеологічної думки: первинний доплатонівський матеріал (створений у першій половині IV століття до нашої ери) або занадто обмежений своєю фрагментарністю, або походить із маргінальних текстів, включених в історіографічні чи поетичні твори (а особливо афінську трагедію V століття), звідки його надзвичайно важко виділити, що добре видно на прикладі Аристофана чи Фукидідової «Історії Пелопоннеської війни», або в трачений, як у випадку з роботами Протагора, або ж дуже пізній і помилково віднесений до більш ранніх часів, як у випадку з працями протагорійців, створеними за життя римських імператорів.

У наступному поколінні першими справжніми політичними теоретиками в прямому смислі цього слова були Платон та Аристотель, хоча якраз перед ними щонайменше двоє – софіст Протагор і *Сократ* – робили певні кроки до створення науки чи філософії політичної поведінки, яка повністю сформувалася вже за часів Платона. Те, що Платон та Аристотель грунтувалися на попередній фрагментарній традиції, можна довести на тій підставі, що Платон рішуче змінив свій підхід до фундаментальних питань у період між «Державою», яку відносять до його «середнього періоду», і своєю пізнішою працею «Державний діяч і право» і що Аристотелю не вдалося завершити свою «Політику» або хоча б перетворити її на достатньо послідовну працю. Після Аристотеля цей розвиток раптово обривається. Виявляється, що політична думка Греції пішла в небуття разом із маленьким автономним містом-державою, polis'ом (від цього слова ведуть свій родовід слова «політика» і «політичний»): роздуми над політикою почалися з появою міста-держави і закінчилися з його занепадом. Хоча Зенон, засновник філософської школи стоїків, який народився за 13 років до смерті Аристотеля, теж написав свою «Державу», проте опріч назви його книга не має нічого спільного з книгою Платона. З тих куцих даних про цю «державу», що стали нам відомими, випливає, що вона не мала ні соціальних, ні економічних, ні політичних інституцій, відображаючи ту перспективу, куди греки після смерті Олександра Македонського спрямовували свої моральні і політичні сподівання – подалі від polis'у і політики у внутрішній світ індивіда. Реальний світ ставав загрозливо монархічним і те, що проходило повз політичні твори, швидко зосередилось у поверхових дослідженнях постаті «доброго царя», символом якого стали чотири орації під назвою «Про царствування Діона Хризостома» (який помер у 112 році нашої ери).

Доволі дивним є те, що античність не виявила ніякого інтересу до аристотелівської «Політики» з її головним положенням стосовно того, що «людина за своєю природою є істотою, покликаною жити в полісі» [1253a, 2–3]. Аристотелева «Нікомахова етика» завершувалася зазиранням у «Політику». «Оскільки питання законності залишилося нерозглянутим попередніми мислителями, можливо, було б добре, якби ми розв'язали його для себе разом із цілісним питанням побудови держави» (1181b, 12–14). Кількома рядками нижче подається приблизний переказ тексту «Політики» (за винятком книги I), який завершується таким реченням: «Давайте почнемо нашу дискусію». Незалежно від того, чи сам Аристотель написав це закінчення, чи це зробив його пізніший редактор, смисл, який воно несе, – це, по-перше, те, що вивчення політики є галуззю етики і, по-друге, що політику можна досліджувати лише в рамках міста-держави. Звідси суперечка стосовно достойного громадянина тісно пов'язується з оцінкою достойної людини. Загибель polis'у після смерті Олександра знаменувала собою і неминучий крах обох аспектів фундаментального положення. І кардинальна проблема стосовно природи *справедливості* була заміщена – наскільки тут можна говорити про будь-яке заміщен-

ня – якісно іншим питанням про природу хорошого правителя.

Основним стимулом до жвавої, хоча й несистематичної політичної полеміки, яка почалася в VI столітті до н. е., було те інституціональне розмаїття, що постало в численних більш-менш незалежних містах-державах грецького світу. Деяке уявлення про це розмаїття можна отримати з того факту, що Аристотель та його учні уклали 158 книжечок, кожна з яких називалася «Політія такого-то міста», – з них зберігся лише один твір про політичний устрій Афін, що його знайшли наприкінці XIX століття в одному єгипетському папірусі, який уперше було опубліковано в 1891 році. Вірогідно, типовою для всіх них була мішанина історичних і тогочасних даних, але можливе й те, що цей текст обсягом у 50 сторінок був найдовшим.

Тільки-но політика стала предметом роздумів та обговорення, її надзвичайне розмаїття стало вимагати порівняльних оцінних суджень. Що було кращим, що – найкращим і чому? Уже в першій половині VI століття до н. е. ці питання піднімали такі поети, як Солон та Феогнід, вони стали предметом публічного обговорення в афінській трагедії наступного століття. Та відповіді на них були лаконічними, майже афористичними – у такий спосіб моралісти відстоювали свої протилежні погляди. У суперечці між царем Афін Тезеєм та посланцем Фів перший заявляє: «Цим містом править не одна людина. Тут править демос, почережно змінюючи один одного щороку. Тут не віддають переваги багатому, бідний має однакові з ним права». «Це закон натовпу, – відповідає посланець. – Демос не може справедливо зважити всі «за» і «проти», тож як він може правильно правити містом?» (Еврипід, «Прохачки», рядки 399–419). Це твердження і заперечення, аргументи без логічного висновку. Щоб вивести останній, вимагалися цілі низки більш систематичних дискусій стосовно природи правди і справедливості, чеснот та їх меж, стосовно природи людини і можливості змінювати чи контролювати її. У цьому контексті визначальним для політичного аналізу декількох десятиліть став загальновідомий поділ на природу (physis) і закон (nomos).

Люди, які в другій половині V століття до н. е. ініціювали ті перші більш систематичні теоретичні дискусії щодо етики і суспільства, були професійними мандрівними вчителями, відомими як софісти. У жодному сенсі вони не становили школи мислителів, навпаки, між ними часто виникали розходження, які з найбільшою очевидністю виявлялися в їх політичних уподобаннях. Усталена ілюзія, що вони були якимось робом узгодженою групою, є помилковою, вона була витворена ще Платоном і залишалася панівною до наших днів. Був іще й Платон, який, вірогідно, наклав табу на сприйняття новітніх поглядів, якими в середовищі софістів вирізнявся Сократ, хоча, за висловом Керферда, «за своєю суттю його підхід був правильним» (p. 57). Питання про те, що Сократ не брав платні зі своїх учнів, є, по суті, недоречним, хоча за традицією саме це береться за основу для визначення різниці між діяльністю Сократа і діяльністю інших софістів. Жоден з них не посів важливого, одному йому призначеного місця в історії політичної думки через ті чи інші крайнощі у своїх роздумах про політику.

Якою мірою софісти (як і інші) розходилися в поглядах на такі фундаментальні питання, як природа справедливості або відносна перевага демократії чи олігархії, такою ж мірою існувала більш чи менш одностайна згода стосовно існування нерівності людей унаслідок необхідності встановлення соціальної і політичної ієрархії в суспільстві, що функціонує успішно. Егалітаристською була не тільки утопічна думка класичного грецького періоду. Якщо йти прямо від утопії до існуючого грецького суспільства, не було б такої постаті, як софіст Протагор з Абдер – егалітарист, хоча, як зауважує Керферд, він «уперше в історії підвів теоретичні підвалини під теорію демократії участі» (p. 144). Протагор вважав, що всі люди – точніше, всі вільні дорослі чоловіки, – мали право брати участь у процесі прийняття політичного рішення, проте не однаковою мірою. Звідси – потреба в учителях, у софістах, подібних йому самому, і в політичному лідерстві (останнє принаймні слід мати на увазі). Є підстава думати, що подібні погляди були широко розповсюджені в демократичних колах: мається на увазі запровадження в практику управління еліти, навіть в Афінах. В останнє століття панування афінської демократії виникла парадоксальна ситуація, коли існування демократії як функціонуючої політичної інституції, вірогідно, не піддавалося сумніву, а водночас нечисленна відокремлена інтелігенція була антидемократичною і навіть такі демократичні діячі, як Демосфен, задовольнялися повторенням знайомих гасел без жодної спроби розвинути або поглибити доктрину Протагора чи будь-кого іншого.

Завдячуючи Платону, Аристотелю та іншим, усі вважали, що головною умовою існування істинного полісу, а отже, і хорошого життя, є «правління законів, а не людей». З-поміж багатьох висловів на підтвердження цієї позиції досить процитувати трагедію Еврипіда «Прохачки» (рядки 312–313): «Влада, яка утримує міста і людей разом, достойно охороняє закони». Справді, неважко довести, що подібне ідеологічне гасло не в змозі протистояти точному аналізу, однак воно мало надзвичайне значення для практики. На практиці це означало стабільність міста-держави, його позбавлення від соціального розбрату. Стабільності не можна досягнути без зафіксованих, публічно оприлюднених законів, що постійно впроваджуються в життя як засада всієї суспільної поведінки. В архаїчний період справа формування й оприлюднення законів була в руках тіньових політиків, відомих у Греції як законодавці (nomothetai), які часто брали пряму чи опосередковану участь у суспільних чварах. З того часу переважно не з теоретичних, а з практичних причин верховенство права стало незаперечним в історії Греції і залишалося незаперечним навіть тоді, коли дедалі більше узвичаювалося правління абсолютних монархів.

Приголомшливою виглядала відсутність теоретичного виправдання чи схвалення, на основі чого будь-який закон мав набувати керівної сили. Ані *законність*, ані *політичний обов'язок* серйозно не цікавили ні грецьких мислителів, ані політиків. Після років безнадійних пошуків сучасним ученим вдалося знайти у софістів декілька прикладів уживання початкового поняття *суспільний договір*, є й незвичайний і унікальний уривок з «Критія» Платона, у якому Сократ відстоює свій моральний обов'язок прийняти смертну кару, до якої засудив його афінський суд. Однак усе це дає незначний урожай у порівнянні з тією тривалою традицією сучасної політичної думки, що бере свій початок від Вільяма Оккама і Жана Бодена. Коротше кажучи, правління за допомогою закону підтримувалося тому, що альтернативою цьому був хаос, а не тому, що зміст закону, яким би він не був, можна було виправдати з теоретичного погляду.

Особливо приголомшливою виглядала і відсутність релігійного схвалення закону. Справедливість, звичайно ж, пішла від Зевса, й існували такі злочини, як блюзнірство і святотатство, що заслуговували на покарання, однак і зміст закону, і його застосування стали світськими вже в ранній класичний період. Усі ідеї, всі пропозиції мали захищатися, доводитися, схвалюватися або оспорюватися людським розумом. З цього погляду Сократ, Платон і Аристотель у будь-якому відношенні були не революціонерами, а представниками основної течії в політичній думці Греції.

MIF

Література

†Aalders, G.J.G.: *Political Thought in Hellenistic Times.* Amsterdam: Adolf Hakkert, 1975.
Aristotle: *The Nicomachean Ethics,* trans. H. Rackham. London: Heinemann, 1934.
†Barker, E.: *From Alexander to Constantine.* Oxford: Clarendon Press, 1966. [An anthology, with massive commentary on passages and documents, 338 BC to AD 337.]
Ehrenberg, V.: *The Greek State,* 2nd edn. London:Methuen, 1969.
Euripides: *The Suppliant Women,* trans. F. Jones. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
Finley, M.I.: *Politics in the Ancient World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Finley, M.I.: *Democracy Ancient and Modern,* 2nd edn. London: Hogarth Press; New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.
Guthrie, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy,* vol. III, pt 1, *The Fifth-Century Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Kerferd, G.B.: *The Sophistic Movement.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Nippel, W.: *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit,* pt 1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.
Raaflaub, K.: Zum Freiheitsbegriff der Griechen. In *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland,* vol. IV, ed. E. Weiskopf. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.
Vlastos, G.: Isonomia politike (in English). In *Isonomia,* ed. J. Mau and E.G. Schmidt. Berlin: Akademie-Verlag, 1964.
†Winton, R.I. and Gamsey, P.: Political theory. In *The Legacy of Greece,* ed. M.I. Finley. Oxford: Clarendon Press, 1981.

ГРІН Томас Гілл (1836–1882) – англійський філософ і соціальний реформатор. Головним прагненням Гріна було трансформувати *лібералізм*, переклавши його на терміни ідеалізму, пристосованого до політичної обстановки і релігійних криз свого часу. Десь приблизно з 1880 по 1920 роки його політична філософія зробила для формування вищої освіти і державної політики Англії більше, ніж *утилітаризм* Дж. С. *Мілля*. Грін заслуговує на увагу у зв'язку з тим, що він критикував емпіризм, утилітаризм та доктрину *laissez-faire* (невтручання), до яких звертались його попередники-ліберали. Погляди Гріна не варто розглядати як скороминущу фазу лібералізму. Школа Гріна, ставши для двох поколінь англійців найвизначнішим освітнім закладом, ввела в науковий обіг низку повчальних контрприкладів антиісторичним узагальненням щодо лібералізму загалом.

Грін почав з тієї відправної точки, що ліберали повинні сприймати кризи водночас й у філософській, і в політичній площині. Філософія була потрібна для того, щоб жорстко підходити до проблем, залишених, як він усвідомлював, збанкрутілим раннім англійським емпіризмом та утилітаризмом. Жоден моральний чи політичний принцип не здобув загального схвалення; Грін був особливо занепокоєний відсутністю будь-якої альтернативи збалансуванню індивідуальних і національних інтересів, як це було в тому випадку, коли англійці стали на бік конфедератів в американській громадянській війні. Філософськи виважені основні принципи були потрібні не тільки в міжнародній, але й у внутрішній політиці для підтримання належного шляху розвитку виборчої системи, освіти та суспільного законодавства.

З точки зору Гріна, традиція емпіризму зазнала невдачі й у розробці адекватної теорії пізнання, й у виробленні власних критеріїв оцінки раціональної людської поведінки. Стосовно філософського *ідеалізму* він вважав, що природа і наше пізнання природи передбачає включення в себе вічного феномена, який сам себе розрізняє та сам себе ідентифікує і який узгоджує думки, а водночас становить і матеріал для них. Раціональними детермінантами діяльності рівною мірою є воля і вибір, а не пасивна згода або рішення, зумовлені бажанням чи пристрастями. На основі тих поглядів, що їх він відстоював, перед громадянами окреслюються не лише чіткі теорії пізнання та етики, але й провідні принципи їхніх політичних намірів. Низка принципів притаманна і моральній, і громадській та політичній діяльності суспільства. Якщо певні припущення не підтверджуються практикою, тоді вступають у силу принципи, які допомагають громадянам визначити свої цілі і вимоги до спільної діяльності. У царині особистих спонук до діяльності ми принаймні маємо якесь уявлення про принципи, які ми повинні застосовувати тепер і в майбутньому. У річищі такого методу люди розглядаються не абстрактно, відокремлено від їх реальної належності до груп, але конкретно, в цілісному комплексі соціальних і політичних відносин, якими вони неминуче зв'язані. Ідеалісти, як доводив Грін, можуть уникнути поми-

лок неопосередкованого індивідуалізму, як світських, так і релігійних.

У центрі моральної і політичної теорії Гріна стоїть учення про те, що люди не шукають задоволення прямо. Скоріше вони прагнуть реалізувати своє розуміння самих себе. Як суб'єкти, котрі самі себе усвідомлюють, люди привносять у своє розуміння себе ідею добра, що її вони поділяють з іншими членами спільноти, до якої належать. Саме завдяки таким ідеям люди визнають законність обов'язків, котрі вимагають жертвувати індивідуальними уподобаннями та інтересами. Такі ідеї добра, що їх поділяють члени спільноти, «були батьками інституцій і звичаїв, суспільних суджень і прагнень, завдяки яким людське життя стало набагато кращим» («Prolegomena to ethics», 1883, p. 206). Таким чином, індивіди сприймають обов'язки як приписи, оскільки вони можуть реалізувати себе тільки тоді, коли стають добрими дітьми чи батьками, свідомими громадянами або громадськими діячами. Але ідеали мають бути визнані суспільством, членами якого вони є. Усі інші ідеали залишаються, говорячи мовою гегельянців, «абстрактними». Грін визнавав, що ця ідея могла становити загрозу для свободи та самоусвідомлення індивідів. Саме тому він відмовився погодитися з тим, що самореалізація може відбуватися ще десь опріч індивідів.

Тоді що ж є важливішим – індивід чи суспільство? Це запитання Грін вважав безглуздим: «Без суспільства немає людей, так само як без людей... не може бути такого суспільства, яким його ми знаємо» («Prolegomena to ethics», p. 218). Основа суспільства – це визнання всіма його членами один одного такими істотами, всі цілі яких містяться в них самих. І, власне, єдиною метою як етики, так і політики, на думку Гріна, є становлення індивіда з моральними якостями. Це критерій, за яким має оцінюватися значення інституцій і законів. Їх цінність визначається тією мірою, якою вони реалізовують вольові можливості та розумові здібності особи, даючи громадянам простір для їх застосування. Якщо існуючий лад стоїть на заваді моральному розвитку будь-якого класу громадян, його має бути змінено з тим, щоб усунути перешкоди.

Перейшовши від етики до політики в своїх «Лекціях про принципи політичного обов'язку» (1879–1880), Грін продовжував висувати той самий критерій: цінність норм – у встановленні ними обмежень для індивідуальних прагнень. Цей критерій, застосований до конкретного законодавства, створює підстави для антидержавних дій, однак не для заборони дій у всіх обставинах. Закон може змусити людей робити певні дії. Але ці дії є зовнішніми. Жоден закон не може зробити його суб'єктів моральними, тому що моральність залежить від мотивації, вибраної вільно і за власним бажанням. Таким чином, закон слід застосовувати тільки для того, щоб створити умови, необхідні для гартування волі і розуму індивідів. Законом можуть бути заборонені тільки ті дії, котрі є «настільки необхідними для існування суспільства, у якому може бути досягнута поставлена моральна мета, що їх краще виконати або ж знехтувати ними... через страх чи очікування законних наслідків, ніж не робити цього взагалі» («Works», vol. II, p. 344). Чим менше таких законів, тим краще.

Усе ж погляди Гріна щодо меж та функцій державного законодавства відрізняються від чистої негації індивідуалізму спенсерівського гатунку. Грін мав на меті узгодити потреби особистості з вимогами суспільства і зробити це через моральну психологію самості. Грін скаженів, коли стикався зі старішими теоріями лібералізму, які засновувалися на теорії природних прав, привнесених у суспільство індивідами. Ті теорії починаючи від концепцій Локка і закінчуючи доктриною Спенсера, на думку Гріна, грунтувалися на неперевірених припущеннях стосовно того, що індивіди мають права, але не мають жодних обов'язків, і що кожен прояв державної влади є незаконним обмеженням цієї природженої, асоціальної свободи. Така теорія «дає підставу для опору всім позитивним реформам..., які потребують діяльності держав..., створюючи умови, сприятливі для морального життя» («Works», vol. II, p. 345). Утилітаристи вважають, що люди мають дотримуватися закону, оскільки внаслідок цього можна отримати більше задоволення чи уникнути болю. Однак утилітаристи не знали, як уживати такі терміни зі сфери етики, як «повинен», – чи в тих випадках, коли моральний обов'язок вимагає протистояти існуючій владі, чи в більш пересічних випадках, коли акторам доводиться зображати певні дії, навіть якщо це загрожує виконавцю неприємними наслідками.

Це не свідчить про те, що Грін повністю відійшов від своїх ранніх ліберальних поглядів. Він віддав би перевагу добровільним організаціям, таким як спілки чи кооперативи, що забезпечують соціальну допомогу за віком й у зв'язку з безробіттям, як і інші послуги: якби це було втілено в життя, це б задовольняло потреби робітників незалежно від держави. Він вірив у те, що приватна власність була необхідним засобом для розвитку особистості, і заперечував проти того, що капіталістична економіка несе відповідальність за наявність бідності та існування безробіття.

Та все ж буде помилкою ігнорувати зумисне відкидання Гріном жорстких принципів невтручання (laissez-faire). Він стояв за надання державі позитивних, хоча й обмежених функцій. Певні ситуації вимагають, щоб держава усувала перед своїми громадянами перешкоди чи обмеження, які заважають їм реалізувати свою моральну сутність. Яку галузь законодавства мав на увазі Грін? Найважливішими сферами, були, напевно, піклування про здоров'я громадян та освіта – попри те, що сам він був визнаним прихильником обмеження пияцтва. На питання про те, чи може державна діяльність не знижувати віру громадян у себе, Грін з притаманним йому прагматизмом відповів у своїй лекції «Ліберальне законодавство і свобода договору» (1880). Без сумніву, було б краще мати таке суспільство, де стихійна діяльність підтри-

мується належними системами освіти та охорони здоров'я населення. Але він доходить висновку про те, що поки ці речі робляться добровільно, справою держави є гарантувати їх доступність для всіх однаковою мірою. Без освіти «індивід у сучасному суспільстві є дійсно скаліченим, як ніби він не має якоїсь кінцівки» («Works», vol. III, pp. 373–374). Якби не існувало свободи договору, існувала б свобода робити з приватною власністю, абсолютними правами, добром у самих собі все, що будь-кому заманеться. Така свобода, з точки зору Гріна, була цінною лише як засіб для досягнення однієї мети – усі права мають бути збалансованими: «...свобода в позитивному сенсі: визволення сил усіх людей рівною мірою для загального блага» («Works», vol. III, p. 372).

Суперечливістю поглядів Гріна на державну діяльність пояснюється і той факт, що після його смерті його учні продовжували досліджувати дуже різні випадки. Але це стало і джерелом сили, яка надихала два покоління лібералів, котрі могли спокуситися більш специфічною програмою. Своїм широким розумінням лібералізму, дотичного до всього, Грін показав, що лібералізм може бути набагато всеохопнішим, ніж це готові були визнавати його критики. Попри свої філософські положення лібералізм у своїй ідеальній формі виходить за межі негативної свободи і вузького індивідуалізму. Ліберал Грін, не відмовляючись від зацікавлення в індивідуальних правах і свободах, прагнув примирити свободу з рівністю і з суспільством. Він наголошував на тому, що участь у політиці є громадянським обов'язком; він відстоював знехтувану цінність загального блага, важливого як для духовного життя індивіда, так і для визначення цілей демократичної держави.

MR

Література

Green, T.H.: *Prolegomena to Ethics,* ed. A.C. Bradley. Oxford: Clarendon Press, 1883.
Green, T.H.: *The Works of Thomas Hill Green,* ed. R.L. Nettleship. 3 vols. London: Longmans, Green, 1885–8.
†Milne, A.J.M.: *The Social Philosophy of English Idealism.* London: Allen & Unwin, 1962.
Pucelle, J.: *La Nature et l'esprit dans la philosophic de T.H. Green.* Louvain: Éditions Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1961–5.
†Richter, M.: *The Politics of Conscience: T.H. Green and his Age.* London and Cambridge, Mass.: Weidenfeld & Nicolson, 1964; repr. Lanham, Md: University Press of America, 1983.

ГРОМАДЯНСТВО – це болюче практичне питання для грецьких полісів і, як наслідок, нагальна проблема для класичних політологів. Малі держави, що страждали від внутрішнього розбрату між багатими і бідними та від безупинних війн зі своїми сусідами, шукали способу встановлення миру в суспільстві: що було б безпечніше – зосередити владу в кількох руках чи якомога ширше її розосередити; що було б безпечніше – ускладнити чи спростити процедуру набуття громадянства для іноземців? *Платон*, споглядаючи Афіни, якими управляли криваві уряди тридцяти тиранів і ненадійна демократія, що засудила до страти його вчителя *Сократа*, намагався обійти такі питання, пропонуючи як панацею абсолютну владу опікунів, чи «правителів-філософів». Але *Аристотель* повернувся до проблеми громадянства і поставив її в центр уваги.

Політична влада носить виразний характер, оскільки вона є владою службовців, здійснюваною над громадянами згідно з конституційними нормами. Отже, це договірна, обмежена влада, що якнайменше нагадує природну владу чоловіків над дружинами чи абсолютну владу рабовласників над своїми рабами. Громадяни рівні за законом, навіть якщо один багатший за іншого або той чи інший несуть на даний момент службу. Загалом видається розумним максимально розширити громадянство, оскільки ті, хто набув громадянських прав, є достатньо забезпеченими й уникають спокуси зловживати своєю політичною владою, щоб грабувати багатіїв.

Проте громадянство неможливе для тих, хто не має достатньо вільного часу, аби розібратися в політичних питаннях, для тих, хто обтяжений механічною, вузькопрофільною працею, а також для жінок, чиє належне місце – дім, а не agora (народні збори). Громадянство нездійсненне в Персії та в холодних північних краях, оскільки політика там неможлива: надмірна спека робить людей лінивими і схильними до деспотизму, а надмірний холод означає, що вони скуті проблемою елементарного виживання. Крім того, держава не може мати надмірну кількість громадян, не боячись знищити себе як державу; більше кількох десятків тисяч – це вже забагато, щоб знати одне одного в обличчя і бути в дружніх стосунках.

Розглядаючи питання громадянства, Аристотель убачав основну проблему в забезпеченні стабільного правління за законом; він припускав, що люди, як правило, прагнуть обіймати політичні посади, і переймався питанням, якого роду люди можуть змагатися за місце, не спричиняючись до громадянського розбрату. Проживання в polis'і – це для людини найвище благо цього світу, а чесноти істинного громадянина – складова найвищої людської досконалості. Занепад грецького полісу, виникнення еллінської і римської імперій та ідеологічне панування християнства спрямовували пильний погляд філософа на внутрішнє або майбутнє життя. Люди – громадяни всього світу, або граду Божого, а земне громадянство не становить сутності доброго життя.

Неможливо датувати точно відродження класичної аргументації. Але те, що було відроджено в Європі в добу Ренесансу, більше наслідувало римлян, аніж Аристотеля. Громадяни Риму були героями роздумів *Макіавеллі* над історією римської республіки, оскільки саме їх virtú (доброчесність) забезпечила велич Риму. Протиставляючи несталості і вразливості Флоренції силу і стабільність Риму, Макіавеллі переймається питанням, яким чином Римська імперія спромоглася зберігати свою свободу впродовж такого тривалого часу, і в його відповіді на це запитання провідна роль відводиться

якраз virtú римських громадян. Свобода Римської імперії мала два аспекти: невразливість до нападів з боку інших держав і відсутність внутрішньої тиранії якоїсь особи чи прошарку. Що ж до внеску, який зробила в це доброчесність громадян, то це самодисципліна, патріотизм, просто благочестя і готовність поступитися своєю вигодою заради загального блага (див. *Республіканізм*).

Хоча Гоббс засуджував ідеали класичного республіканізму, а Локк просто не визнавав їх, проблеми громадянської доброчесності займали уми публіцистів і полемістів починаючи від XVI й аж до XIX століття. Це було захоплення, викликане «озиранням назад», – у тому сенсі, що вони вбачали свій політичний ідеал саме в римській республіці; і незважаючи на урок «Байки про бджіл…» (1714) Бернарда *Мандевіля* стосовно того, що «особисті пороки» приносять «спільну вигоду», прибічники цього ідеалу не поспішали поціновувати позитивні чесноти комерційного й індивідуалістичного суспільства, що народжувалося в Західній Європі. Дійсно, ще навіть у 1762 році «Суспільний договір» *Руссо* був відкрито ворожим до складності, розкошування та індивідуалізму XVIII століття і шукав політичних ідеалів у Спарті та Римі.

Руссо приваблювали в людях античного світу не їх войовничі якості, але простота їхнього життя, їх непохитний громадянський дух та здатність до самоврядування. Залишається відкритим питання про те, чи вважав він за потрібне перетворити французів XVIII століття на римських громадян, але до 1800 року існувала загальновизнана думка, що це завдання нездійсненне. Через вісімнадцять років у творі Бенжамена Констана «Essai sur la liberté des anciens comparée a celle des modernes» («Начерк про свободу давніх людей у порівнянні із свободою сучасників») з невдалої спроби французької революції відтворити республіканську доброчесність було зроблено такий висновок: стародавнє громадянство та стародавня свобода були політичними і потребували співучасті, вимагали аскетизму та простоти, а до того ж були притаманні лише малим войовничим державам; сучасна свобода є не свободою громадянина, а свободою приватної особи, і такою ж мірою є свободою від політики, як і свободою в політиці. Сучасна людина щось утратила, але багато чого і здобула – наприклад добробут, індивідуальність та мир.

Відродження суперечок про громадянство не примусило на себе довго чекати. Повільне, проте невпинне розширення виборчого права в XIX столітті означало, що формальне громадянство поширювалося і на людей, які були економічно «залежними», тобто найманими іншими. Питання полягало в тому, чи можна зробити їхнє громадянство більш ніж лише формальним. Маркс, який розглядав розмежування між політичним і економічним життям або між приватним і громадським життям як форми відчуження в класовому суспільстві, покладав надію на соціалістичні форми самоврядування в промисловості та в суспільстві, за яких було б узгоджено грецький ідеал громадянської співучасті із сучасною зацікавленістю в індивідуальності та економічному добробуті.

Цей ідеал передбачав революційну зміну, але неогегельянці та їх послідовники шукали реформ, які б допомогли здолати прірву між ідеалами загального громадянства і реальністю з її повсюдною бідністю та залежністю. Подібні устремління лежать в основі «Професійної етики та громадянської моралі» Дюркгейма. По суті, цю проблему розглядали в плані обмеження класових розбіжностей та інтегрування пересічної людини в управління всіма аспектами діяльності суспільства. Це загалом може вимагати від держави двоякого роду змін: одних у напрямку створення держави загального добробуту, інших – у напрямку розширення самоврядування в промисловості. Найвідомішою спробою поєднати наступ держави загального добробуту на бідність з ідеалом «повноправного громадянства» для всіх є розвідка Т. Г. Маршалла «Громадянство і суспільний клас».

AR

Література

†Aristotle: *The Politics,* ed. E. Barker, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1948.

Durkheim, E.: *Professional Ethics and Civic Morals,* trans. C. Brookfield. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

Holmes, S,: *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.

†Machiavelli, N.: *The Discourses,* ed. B. Crick. Harmondsworth: Penguin, 1970.

Marshall, T.H.: Citizenship and Social Class. In *Sociology at the Crossroads, and other essays.* London: Heinemann, 1963.

Pocock, J.G.A.: *Virtue, Commerce and History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

†Rousseau, J.-J.: *The Social Contract,* trans. M. Cranston. Harmondsworth: Penguin, 1968.

ГРОМАДЯНСЬКА НЕПОКОРА. Як правило, цей термін уживається на означення свідомого виявлення непослуху перед законом з причин релігійного, етичного чи політичного характеру; у своєму вужчому сенсі громадянська непокора означає порушення закону, який є сам по собі несправедливим, але цей термін використовується також і для позначення протесту, що включає порушення закону як супутній акт протистояння конкретній політиці чи справляння тиску задля запровадження політичних реформ.

Термін «громадянська непокора» запровадив американський письменник Генрі Девід *Торо*, який ужив його як назву статті, написаної ним 1848 року, у якій він пояснював, чому протягом кількох років відмовлявся сплачувати податки штату Массачусетс і насамкінець провів ніч у в'язниці. Він вдався до цієї акції з тією метою, щоб виступити проти двох політичних заходів уряду Сполучених Штатів: війни з Мексикою і підтримки рабства на Півдні. Торо твердив, що люди мають чинити опір несправедливості, якщо їхній власний уряд вдається до несправедливих дій: одного голосування для цього недостатньо. Обов'язок грома-

дянської непокори неявно суперечить обов'язку громадянської покори – обов'язку підкорятися закону, що його часто брали за основу політичні філософи.

Теорія і практика громадянської непокори набули своєї викінченості століття по тому в працях Ганді, в контексті його викладу філософії ненасильства та ненасильственої боротьби. Добре відомим прикладом громадянської непокори є похід до моря, який він здійснив у 1932 році, відмовляючись коритися забороні, накладеній англійським колоніальним режимом на видобування солі індійцями. Ганді доводив, що громадянська непокора засновується на глибокій повазі до закону загалом; що ті, хто вдається до неї, повинні при цьому завжди діяти ненасильницькими методами, вони повинні вчиняти це прилюдно і виявляти свою готовність прийняти повну міру покарання, зумовлену порушенням закону. Він також вірив, що до акцій громадянської непокори слід вдаватися лише після того, як докладено всіх зусиль, щоб переконати в чомусь чи попрохати чогось, але вони виявилися безрезультатними. Ганді відрізнявся від Торо тим, що наголошував на неухильному ненасильстві, на загальному обов'язку громадянської покори і на необхідності випробувати спочатку всі форми конституційної політичної діяльності; власна позиція Торо носила більш індивідуалістичний і більшою мірою антиурядовий характер.

У сучасних дослідженнях з проблеми громадянської непокори приймається, як правило, саме концепція Ганді. Джон Роулз, наприклад, визначає громадянську непокору як «прилюдний ненасильственний, проте свідомий політичний акт з метою домогтися зміни в законодавстві чи в політиці уряду» («A theory of justice», p. 364).

Виправдовуючи необхідність громадянської непокори, зазвичай посилаються на моральний закон, що є вищим від законів будь-якого конкретної держави, і на необхідність давати рішучу відсіч кричущим порушенням *прав людини*. Обидва ці аргументи можна знайти в Торо. Крім того, часто посилаються на вище національне чи міжнародне право. Ті, хто в 1955–1963 роках протестував проти встановлених на Крайньому Півдні США громадянських прав, могли посилатися на принципи американської конституції, коли вони порушували місцеві закони, що насаджували расову сегрегацію. Демонстранти, що протестували проти ядерної зброї чи війни у В'єтнамі, іноді заявляли, що вони захищають міжнародне право. У подальшому аргументація, що раз-у-раз використовувалася для виправдання акцій громадянської непокори, полягала в тому, що нагальну загрозу людському життю не можна відвернути належним чином за допомогою пересічних демократичних і виборчих процесів – це був довід Бертрана Рассела на користь здійснення акцій громадянської непокори як форми протесту проти ядерної зброї.

Одним із центральних питань для концепції громадянської непокори, яке часто не розв'язують ті рухи, що вдаються до неї, є питання про її мету: який характер вона носить – насамперед переконавчий чи примусовий. Якщо метою демонстрантів є продемонструвати свою затяту опозиційність до певної політики і, виказуючи свою готовність постраждати за свої погляди, виявити непорушність своїх переконань, то вони можуть змінити уявлення деяких своїх опонентів і співвітчизників. Таке переконавче застосування акцій громадянської непокори може прискорити вирішення конфлікту шляхом переговорів чи запровадження політичної реформи. Якщо ж, з іншого боку, учасники акції громадянської непокори мають на меті потрапити у в'язницю чи стати на заваді впровадженню якоїсь політики, тоді демонстранти справляють прямий тиск на державні органи або ж прагнуть негайно здобути перемогу. На практиці розмежування між цими двома формами не є чітко окресленим і може залежати просто від кількості залучених осіб, але тактика акцій громадянської непокори може бути націлена на переконування або на негайну дієвість. Приміром, учасники демонстрації на захист миру, що прилюдно вторгаються на військову базу і провокують арешти, наголошують на своїй незгоді з призначенням цієї бази, а демонстранти, що намагаються блокувати конкретні операції на базі, мають на меті її повну демобілізацію.

Громадянська непокора займає проміжне положення між конституційними формами політичної діяльності, з одного боку, і повстанням чи революцією – з іншого. Її можна вважати крайньою, але в певних випадках прийнятною, формою протесту в рамках усього діапазону політичних методів, використовуваних у конституційних і демократичних державах. Цю позицію обстоювати легше в тому разі, якщо мета акції громадянської непокори носить переконавчий характер і якщо вона здійснюється в суто ненасильственний і публічний спосіб. Однак акції громадянської непокори можуть стати провісниками руху тотального опору існуючому режиму чи вести до насильствених форм протесту, або до повстання. Тимчасом загальновизнано, що тотальний опір може бути виправданим у разі його застосування проти диктатури, чужоземної окупації або цілковито несправедливого режиму; як правило, якщо цей опір здійснюється в межах системи, яка поважає права громадян і за умов якої уряд може зазнавати впливу з боку низів і змінюватися, він підлягає осуду. Однак у будь-якому конкретному випадку прибічники і противники акцій громадянської непокори можуть розходитися і в поглядах стосовно того, чи дійсно уряд поважає права й свободи або чи наявна в державі істинна демократія.

Акції громадянської непокори стали більш звичною і загальноприйнятою формою протесту на Заході після 1950-х років. Але ще й досі є багато людей, котрі мають сумнів у тому, чи можна взагалі виправдовувати порушення закону, якщо існують інші – легальні – форми протесту і тиску. Вони побоюються, що отримає поширення беззаконня і буде створена така політична обстановка, за якої підриватиметься повага до демок-

ратичних процедур. Це спірне питання, що його навряд чи буде розв'язано остаточно.

AFC

Література

†Bedau, H.A. ed.: *Civil Disobedience: Theory and Practice.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1979.
Gandhi, M.K.: *Non-violent Resistance* (1951). NewYork: Schocken, 1961.
Rawls.J.:A. *Theory of Justice,* ch. 6. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
†Singer, P.: *Democracy and Disobedience.* Oxford:Clarendon Press, 1973.
Thoreau, Henry D.: Civil disobedience. In Bedau ed. Walzer, M.: *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО. 1. Первинно це родовий термін для означення суспільства і держави, синонім терміна «політичне суспільство». 2. Останнім часом це соціальні й економічні встановлення, кодекси та інституції, відокремлені від держави.

1. Термін «громадянське суспільство» (від латинського виразу civilis societas) увійшов у вжиток в Європі приблизно в 1400 році разом з усіма відтінками значень, наданих йому Цицероном у І столітті до н. е. Він стосується не лише окремих держав, але й умов проживання в настільки розвиненій і цивілізованій політичній спільноті, що до її складу можуть бути включені утворення, які мають своє власне цивільне право (ius civile); ці спільноти відрізняються різним рівнем громадянства та урбаністичності (варварські і доурбаністичні культури не є громадянськими суспільствами), соціального партнерства – життя й урядування за громадянськими законами – й досконалості «громадського життя» та «мистецтва комерції» (див. Adam Ferguson, «Essay on the history of civil society», 1767). У договірній політичній концепції й особливо в творах *Локка* «політичне, чи громадянське суспільство» протиставлялося батьківській владі та природному стану. Це означало, що грошова економіка, готівковий обмін за умов, подібних до вільного ринку, технологічний розвиток, що забезпечує цивілізованим та освіченим людям зручне і достойне життя, і законоорієнтований лад є для людства задовільним і прогресивним станом справ.

2. Гегель і Маркс сформулювали положення, зворотне щодо цього неявно морального судження. Громадянське суспільство (bürgerliche Gesellschaft) означає рівень людського розвитку, якого досягають розвинені народи, але воно є егоїстичним та жадібним і йому бракує теплоти й моральної згуртованості примітивного суспільства. Нині цей термін стосується економічного й суспільного ладу, що розвивається за своїми власними принципами, незалежно від етичних вимог закону та політичних об'єднань. Маркс доводив, що від законів громадянського суспільства насправді отримує вигоду лише привілейована «буржуазія». Утім, термін bürgerliche Gesellschaft можна було б застосовувати і до докапіталістичних суспільств, і шкода, що його перекладають англійською то як «буржуазне суспільство», то як «громадянське суспільство». Для авторів, котрі є послідовниками традиції Гегеля і Маркса, громадянське суспільство стало означати соціальні, економічні й етичні встановлення сучасного західного промислово-капіталістичного суспільства, що розглядаються окремо від держави. У загальному ж ужитку сьогоденному поняттю громадянського суспільства бракує моральних складових, і воно стосується неполітичних аспектів сучасного суспільного ладу, так що, приміром, можна сперечатися стосовно того, що існує між громадянським суспільством і державою – узгодженість чи неузгодженість.

AB

Література

†Black, A.: *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present.* London: Methuen, 1984.
Ferguson, A.: *An Essay on the History of Civil Society,* ed. D. Forbes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

ГРОМАДЯНСЬКІ СВОБОДИ – це свободи, які захищаються або мають захищатися законом; до кола основних прикладів належать свобода слова, рухів та об'єднань. Свободи складають важливий різновид *прав людини*, хоча питання про те, чи є вони більш або менш важливі, ніж інші подібні права (а саме права на різноманітні матеріальні блага), є дуже спірним. Захист громадянських свобод становить головну турботу *лібералізму*.

ГРОЦІЙ Гуго (1583–1645) – нідерландський юрист і філософ (латинізоване ім'я від Huig De Groot). Гроцій народився 10 квітня 1583 року в Дельфті (Об'єднані провінції) в сім'ї професійних правників. Розпочав свій життєвий шлях як вундеркінд, обдарований гуманітарними здібностями, з раннього дитинства писав довершені вірші латиною, а в 11 років, вступив до Лейденського університету. У Лейдені він вивчав гуманітарні і математичні науки, а потім зажив життям типового гуманіста: переклад класичних текстів, створення віршів та історичних опусів, діяльність на посту дипломатичного і політичного радника провідного державного діяча Об'єднаних провінцій Жана ван Ольденбарневельта. Ольденбарневельт влаштував Гроція на ряд державних посад, найвищими з-поміж яких були посада чиновника Пенсійного департаменту і мера міста Роттердама (1612 рік).

У 1619 році його кар'єра політичного радника і політика наблизилася до свого трагічного фіналу. Впродовж попереднього десятиліття Гроцій і Ольденбарневельт намагалися запобігти церковному розколу в Об'єднаних провінціях і припинити боротьбу між армініанами та православними кальвіністами, і робили вони це в основному намагаючись (і долаючи сильний спротив) піднести владу держави над владою церкви. У 1619 році Ольденбарневельт вирішив, що єдино можливий спосіб запобігти повному соціальному і політичному краху – це відібрати командування армією голландських провінцій у губернатора (поса-

да, тотожна посаді губернатора американського штату). Його спроба зазнала невдачі, і його разом із Гроцієм було засуджено за зраду; Ольденбарневельта було страчено, а Гроція (котрий зрадив свого благодійника на суді) було засуджено до довічного ув'язнення. Через два роки він утік і решту свого життя прожив у Франції, переважно в Парижі. У 1634 році шведська королева Христина доручила йому виконувати обов'язки посла Швеції у Франції, але в 1645 році, виїхавши із Швеції, поблизу Ростока він потрапив у корабельну катастрофу, і 28 серпня помер. Його тіло було з почестями перевезено до Дельфта, куди йому не дозволяли повернутися за життя.

Більшість основних ідеї Гроція сформувалися до 1619 року в ході його політичної діяльності, хоча вони й не отримали публічного вираження в якійсь матеріальній формі аж до появи відомого трактату «Про право війни та миру» («De iure belli ac pacis»), опублікованого в 1625 році. У деяких його ненадрукованих роботах, які датуються 1599–1610 роками, і в опублікованій праці «Про давню батавську республіку» «De antiquitate reipublicae batavicae», (1610) він робить сильний наголос на аристократичному і республіканському характері нідерландської держави, критикуючи, приміром, ідею мішаної конституції і вважаючи, що Нідерланди колись були обмеженою монархією, навіть уже за часів герцогів Бургундських чи іспанських королів. Водночас він обстоював необхідність виконання місії данської імперії, простежуючи хронологію її розвитку в своєму опусі «Аннали та хроніки» («Annales et historiae»), опублікованому після його смерті в 1657 році. Теорія аристократичного, імперського республіканізму, що її розвивали він та інші вчені з кола Ольденбарневельта, стала попередницею подібних теорій, які з'явилися в середині XVII століття в Англії та в Об'єднаних провінціях, і допомогла закласти основи для розквіту англійської та голландської монархій. 1605 року Гроцій створює величезну працю, основна частина якої не була опублікована, де він виправдовує голландську агресію в Ост-Індії проти іспанців. (Ця праця, яку він назвав «De Indis», з 1864 року, коли її було віднайдено, стала відомою під назвою «De iure praedae» («Про право першості»); у 1609 році один розділ з неї був оприлюднений під назвою «Mare liberum» («Вільне море»).) У цьому рукописі Гроцій досліджує основну проблему Європи початку XVII століття – як упоратися з корінним моральним конфліктом і його похідною – збройною сутичкою (див. *Справедлива війна* і *Міжнародне право*). Він стверджував (на противагу тогочасним скептикам, таким як *Монтень*), що повинні існувати загальні моральні принципи, які можна було б застосувати для розв'язання міжнародного конфлікту, проте водночас він доводив (на противагу тогочасним послідовникам *Аристотеля*), що ця загальна мораль мала б зрештою грунтуватися на двох засадах. Перша з них – це те, що принцип самозбереження має завжди бути законним, а друга – те, що свавілля і несправедливість інших осіб (тобто дії, не обгрунтовані мотивами самозбереження) завжди мають вважатися незаконними. На основі принципу самозбереження можна встановити правила врегулювання конфлікту (або його ескалації) і можна пояснити необхідність існування громадянського суспільства. У цих рамках можна було виправдати і набуття *власності*: певна «форма власності» з'явилася тоді, коли люди почали захоплювати в невласницького природного світу те, що було їм необхідно для життя, і поступово за допомогою економічних і технологічних змін це розвинулось у сучасну систему приватної власності – хоч і з умовою, що in extremis люди завжди мають право захопити те, чого вони потребують.

У праці «De iure belli ac pacis» Гроцій розвинув і систематизував ці ідеї. Він увів їх у більш широкі філософські рамки, заявляючи, що ці принципи становлять засади «товариськості» (тобто будь-яке суспільство, що буде їх заперечувати, не варте й розгляду) і, понад те, є основою «природних законів». Будучи засадничими, вони необхідно мають бути функціональними для суспільного і морального життя, їх можна розглядати як такі принципи, що зобов'язують людей незалежно від усіх інших міркувань, ба навіть (тут він удався до свого славетного вислову) «якщо ми вважатимемо, що Бога немає». Він систематизував і принципи віротерпимості, до яких звернувся під час релігійного конфлікту в Об'єднаних провінціях, доводячи, що не може бути жодного виправдання вивищенню одних релігійних вірувань над будь-якими іншими опріч того мінімального твердження, що існує врешті-решт один Бог, який піклується про людське благополуччя. Ця мінімалістська етика і теологія були схожі на відмову засуджувати будь-який лад, що самохіть приймається колективами, хай навіть це буде добровільне рабство чи громадянське суспільство, що віддало себе у владу абсолютного правителя; хоча Гроцій завжди чітко наголошував на тому, що такі устрої є несхожими і не можуть бути запроваджені без очевидних на те підстав.

Мислителі раннього *Просвітництва* вітали Гроція як засновника сучасної їм науки про мораль, зосередившись на його запереченні морального релятивізму. Посткантівські історики з тих само причин зневажали його як «жалюгідного пристосуванця», який не зміг дати відсіч новому скептицизму Юма. Нині ми можемо бачити, що в багатьох аспектах він дійсно був засновником класичних теорій «природних прав», котрі виникли в Європі впродовж XVII–XVIII століть, і що він не заслуговує ані на зневагу, з якою почали ставитися до його доробку після критики його Кантом, ані на розгляд виключно в межах історії міжнародного права.

RFT

Література

Grotius, H.: De *iure praedae*, trans. G.L. Williams. Oxford: Clarendon Press, 1950.
Grotius, H.: *De iure belli ac pacis*, trans. F.W. Kelsey. Oxford: Clarendon Press, 1925.
Haggenmacher, P.: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

†Knight, W.S.M.: *The Life and Works of Hugo Grotius*. London: Sweet & Maxwell, 1931.
†Tuck, R.: *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
Tuck, R.: Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana* new ser. 4 (1983).

ГУКЕР Ричард (1554?–1600) – англійський політичний філософ і теолог. Гукер отримав освіту в Латинській школі в Ексетері та в коледжі Тіла Господня в Оксфорді й у 1577 році був прийнятий до цього братства. З 1585 по 1591 рік він був настоятелем церкви Храма в Лондоні (де вступав у полеміку з провідним пресвітеріанцем Волтером Трейверсом), а з 1595 року і до кінця своїх днів – пастором Бішопсборна в Кенті. Хоча він написав багато проповідей і трактатів, пам'ятають його по єдиній праці «Про закони церковного устрою» – магістерському трактату в восьми книгах. Перші п'ять книг було опубліковано між 1593 та 1597 роками, шосту і восьму – в 1648 році, а сьому – в 1662-му. Роялісти епохи Реставрації, які заперечували гіпотезу Гукера стосовно того, що влада монархів та єпископів встановлюється за згодою спільноти, а не на основі священного права, поширювали міф про те, що його посмертно видані книжки виправляли пуритани, а потім уже публікували їх, але нині встановлено, що вся ця робота є автентичною. Гукер постав на захист установлень та обрядів англіканської церкви у відповідь на звинувачення пуритан у тому, що вони були небіблійними і, отже, морально неприйнятними. Обдумуючи теоретичні засади єлизаветинської церкви, він розглядав і такі питання, як природа права, зв'язок між *церквою і державою*, а також походження форм правління. Таким чином, праця «Про закони церковного устрою» є найбільш систематизованим політичним трактатом, написаним англійською мовою в XVI столітті, а також класичним викладом заяви англіканської церкви про обрання проміжного шляху між Римом і кальвіністською Женевою.

Філософські погляди Гукера сягають своїми коренями середньовічного вчення про природне право, згідно з яким розум вважався доповненням до віри. На думку ж пуритан, розум був настільки зіпсутий гріхом, що тільки Біблія могла дати надійні настанови стосовно людської поведінки. Гукер у відповідь стверджував, що жорсткий буквалізм є цілковито згубною доктриною, яка спонукає до повсякчасного використання в суспільній діяльності особистих суджень, оскільки ті, хто не схвалює світські й церковні порядки, можуть уявити собі, що їх надихає одкровення. Його відкидання буквалізму випливає з розмежування між основними питаннями віри і справами, «несуттєвими» з огляду на спасіння, як-от конкретні обряди та визнані доцільними форми церковного устрою, що їх не описано в біблійних текстах. Слідом за *Фомою Аквінським* та іншими мислителями-схоластами Гукер доводив, що закони, які регулюють «речі несуттєві», є морально виправданими, оскільки вони сформульовані людським розумом на основі принципів природного права та відповідно до потреб часу і місця. Такі справи мають визначатися виключно колективно, а не індивідуальним розумом, оскільки помилки в особистих судженнях є неуникними, тоді як сукупний досвід суспільства слугує основним каналом, по якому божественна мудрість сходить до впорядкування церкви та держави. Противники церковних установлень були, вірогідно, введені в оману своїм власним догматизмом, «той закон і та справедливість, які церква отримала, яких вона дотримується тривалий час задля загального блага і які знайшли загальне схвалення у громадян, заслуговують передовсім на те, щоб вважатися доречними і зручними» (vol. I, p. 286).

Англіканська церква на той час була не тільки братством віруючих, що разом з усіма християнами намагалися дотримуватися біблійних заповідей, але й організацією, здатною запроваджувати встановлення та розробляти моделі богослужіння згідно зі своїми власними традиціями. У цьому останньому аспекті вона нагадувала будь-яке інше громадянське об'єднання. Ця концепція церкви як політичної – так само, як і духовної, – спільноти дала Гукерові підставу затаврувати спробу пуритан піддати сумніву верховенство короля в релігійних справах. Церква і держава були не відокремленими одна від одної спільнотами, оскільки до їх складу входили ті само люди – фактично церква була спільнотою, заснованою задля впровадження християнства. Таким чином, логічно, щоб вищу владу над ними обома посідала одна особа. З практичних міркувань монарх має бути і главою церкви, оскільки розділена влада може, що цілком імовірно, спровокувати політичний конфлікт.

Церква і держава співіснують іще й тому, що вони застосовують однакові законодавчі процедури: «Парламент Англії разом із Синодом скріпляють це» (vol. III, p. 401). Тут Гукер поєднує концепцію походження державного правління з положеннями англійського загального права. Він відкидав твердження Аристотеля про те, що вищість певних осіб наділяє їх природним правом правити. Натомість він обстоював законний уряд, що постає на основі мовчазного або ж формально вираженого договору, укладеного між людьми, які своїм розумом осягнули переваги життя в політичному суспільстві. Англія, за Гукером, уже давно погодилася на створення системи правління, що її конституційні теоретики вважають найкращою: це обмежена монархія, у якій деспотична влада унеможливлюється завдяки верховенству права, а світський і церковний статути набувають чинності і зазнають змін за рішенням парламенту, що представляє все суспільство. Таким чином, батьки-засновники нації передають нащадкам конституційні механізми, які уможливлюють визначення справ церкви і держави за допомогою колективного розуму спільноти, що безупинно розвивається. З огляду на те, що колективна згода є проявом впливу на суспільне життя божественного розуму, не може бути жодних підстав для відходу від обрядів англіканської церкви.

Якийсь час Гукера було прийнято вважати провісником теорії *суспільного договору* XVII століття. І справді, Джон Локк у своїх «Двох трактатах про державне правління» (1689), де він використав договірну доктрину політичного суспільства для спростування абсолютистських концепцій роялістів періоду Реставрації, наводив багато цитат з праці «Про закони церковного устрою». Проте теорії Гукера і Локка мали за своїм задумом різне ідеологічне спрямування. Локк розглядає політичну владу, обумовлену первинним договором, для показу того, що спільнота може скинути тирана, який порушує природні права своїх підданих. Натомість Гукер не схвалює народного опору деспотичній владі, як і не визнає існування індивідуальних природних прав. Отож тоді як Гукер турбується про те, як зберегти релігійну одностайність, Локк намагається довести, що принцип вищості особистого судження у справах віри узаконює політику терпимості щодо осіб, які відійшли від англіканської церкви. Гукер наголошував на узгоджувальних засадах правління для показу досконалості англійського устрою, у такий спосіб нагадуючи своїм читачам про їхній обов'язок підтримувати церкву і державу Тюдорів. По суті, він був консервативним мислителем, тож навряд чи його можна вважати провісником ліберальних поглядів таких мислителів, як Локк.

RRE

Література

†Cargill Thompson, W.D.J.: The philosopher of the «politic society». In *Studies in Richard Hooker: essays preliminary to an edition of his works*, ed. W. Speed Hill. Cleveland and London: Case Western Reserve University Press, 1972.

Eccleshall, R.: Richard Hooker and the peculiarities of the English: the reception of the «Ecclesiastical Polity» in the seventeenth and eighteenth centuries. *History of Political Thought* 2 (1981) 63–117.

Faulkner, R.K.: *Richard Hooker and the Politics of a Christian England.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981.

Hooker, R.: *The Folger Library Edition of the Works*, ed. W. Speed Hill. 4 vols to date. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977–.

McGrade, A.S.: The coherence of Hooker's Polity: the books on power. *Journal of the History of Ideas* 24 (1963) 163–82.

Wolin, S.S.: Richard Hooker and English conservatism. *Western Political Quarterly* 6 (1953) 28–47.

ГУМБОЛЬДТ Вільгельм, фон (1767–1835) – німецький мислитель, реформатор освіти та засновник Берлінського університету (1809). Гумбольдт походив з прусської аристократичної родини (його молодший брат Александр був видатним науковцем і дослідником Південної Америки). Він учився в Гайне в Геттінгені (1788–1789), де вже тоді демонстрував блискучі лінгвістичні знання та неосяжну філологічну ерудицію, у ті часи було закладено підвалини його довічного зацікавлення класичною античністю, а також вироблено засади новаторських робіт у сфері філософії мови, чим він займався в останні роки свого життя. Під впливом Вінкельманового бачення стародавньої Греції та дружби з *Шіллером* і Гете молодий Гумбольдт створив ідеал Bildung – виховання самобутньої, різнобічної і гармонійної особистості, – який став основним джерелом натхнення для його філософських та естетичних теорій, а також практичних реформаторських програм.

Найважливішою працею Гумбольдта як політичного мислителя, зокрема найбільш відомою англомовній аудиторії завдяки твору Дж. С. Мілля «Про свободу», стала написана 1792 року праця «Деякі ідеї з приводу спроби визначити межі діяльності держави» («Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen»). У ній Гумбольдт стверджує, що загальновизнаний обов'язок держав сприяти добробуту своїх підданих тягне за собою найогиднішйй деспотизм. Якою б прогресивною не була його мета, державне втручання завжди знищує умови і стимули для саморозвитку особи.

Неповторність особистості, задуманої за аналогією з діяльністю творчого генія, та неосяжне розмаїття людських занять і стилів життя – два стовпи естетичного лібералізму Гумбольдта. Він не лише заперечував законність правових обмежень поведінки особи (лише з мінімальними поступками з огляду на функції держави в сфері безпеки), але й так само боявся, що ототожнення з колективом, зумовлене соціальним рангом, релігією чи расою, становитиме загрозу свободі (приміром, із цього радикального індивідуалізму витікала недвозначна підтримка Гумбольдтом емансипація євреїв). На відміну від Мілля він не пов'язував саморозвиток особистості із запровадженням політичної свободи. Він побоювався, що активне *громадянство*, тобто спрямування енергії особистості на досягнення спільної мети, занурить індивідуальність у безликість та однобічність.

Ідеал Bildung таки було втілено в життя – за іронією долі, засобами держави, – коли Гумбольдт став учасником ліберального реформаторського руху доби Штайна-Гарденберга (1809). Він розробив план перебудови прусської системи освіти на основі принципу жорсткого розмежування між загальною гуманітарною освітою (allgemeine Menschenbildung), очищеною від будь-якого утилітарного ухилу, і навчанням певним навичкам, яких вимагає професія і майбутня соціальна роль (останньому не може бути місця в школі). Наріжним каменем цієї споруди став гуманітарний Gymnasium (граматична школа). Цей заклад, заснований на вивченні класичних мов і літератур (зокрема грецької), залишався основною освітньою установою в Німеччині аж до другої половини двадцятого століття. Гумбольдт створив університет як царство чистих досліджень, вільне і від державного регулювання, і від суспільних потреб.

Завдяки сліду, залишеному ідеями Гумбольдта в ключовій сфері суспільного життя, вони мали тривалий вплив на інтелектуальний і політичний розвиток Німеччини. На аполітичне поняття свободи, обмежене сферою особистого вдосконалення, часто поклада-

ли відповідальність за те, що Німеччина виявилася неспроможною пристосуватися до складних реалій тогочасного індустріального суспільства і до вимог демократичного громадянства. Однак до ліберальних принципів Гумбольдта зверталися і після 1918 року, і пізніше, після 1945 року, як до потужного засобу захисту від зазіхань авторитарної і тоталітарної держави. Щодо пізніших суперечок з приводу концептуальних засад сучасного *лібералізму*, то ототожнення *свободи* із саморозвитком слугує цікавим доказом на користь нерозривної єдності позитивного і негативного смислу свободи. Понад те, твердження Гумбольдта з його наголосом (що його часто недобачають критики) на добровільності об'єднань та на спонтанності кооперування індивідів як на природних і практичних наслідках індивідуальної свободи, кидають виклик розповсюдженому уявленню про те, буцімто індивідуалістичні засади ліберального мислення обов'язково виключають можливість життя в співтоваристві і в громаді.

UV

Література

†Humboldt, W. von.: *The Limits of State Action,* ed. J.W. Burrow. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
Krieger, L.: *The German Idea of Freedom.* Chicago: Chicago University Press, 1957.
Sweet, P.R.: *Wilhelm von Humboldt: a biography.* 2 vols. Columbus: Ohio State University Press, 1978–80.
†Vogel, U.: Liberty is beautiful: von Humboldt's gift to liberalism. *History of Political Thought* 3 (1982) 77–101.

Д

Д'АЛАМБЕР Жан Лерон (1717–1783) – французький філософ. Д'Аламбер, який ще замолоду став уславленим математиком і знавцем геометрії, був одним із найбільш раціоналістичних philosophes XVIII століття, справжнім уособленням вимоги Декарта щодо нагальної потреби в «ясності і виразності ідей». Його погляди на політику і суспільство відбивають його вимогу порядку в усьому. Він погоджувався з *Вольтером* щодо бажаності королівського абсолютизму не через сентиментальну прихильність до монархії, а тому, що вважав, що вона пропонує найкращу схему ієрархічного правління. Далі Д'Аламбер, подібно *Платону*, вірив, що раціональний суспільний устрій буде забезпечено в тому разі, якщо більшість розумних людей, особливо філософів, подібних йому самому, обійматимуть у королівстві державні посади. Він набагато менше від усіх інших encyclope– distes переймався питаннями політичної теорії, зате докладав більше зусиль до втілення своїх ідей у життя, у зв'язку з чим посів особливе становище в науковому світі Франції, чим і користувався для сприяння просуванню інтелектуалів свого рівня на ключові позиції в королівстві (див. *Французьке Просвітництво*).

Він був фізично кволою людиною і від народження був сиротою – його залишили на східцях церкви св. Жана Лерона в Парижі. Хоча згодом рідний батько визнав його і йому дали добру освіту, але все ж таки він так і не підріс, тож такі його друзі, як *Дідро* і *Руссо,* вважали його надміру несміливим, якщо не слабкодухим, у стосунках із владою. Зі свого боку, Д'Аламбер не довіряв уяві і духовному вогню, що надихали Дідро і Руссо на сміливі вчинки; він не бачив жодних переваг, що їх можна було б отримати від нехтування вимогами цензури.

Однак попри це Д'Аламбер не відповів, як це зробили інші philosophes, на поклик таких могутніх іноземних монархів, як король Пруссії Фридрих чи російська імператриця Катерина, хоча обоє вони намагалися залучити його до себе на службу. Він із повагою ставився до їхнього статусу, та не плекав ілюзій щодо їх розумових здібностей. Понад те, Д'Аламбер був щиро відданий принципу свободи і не мав жодної надії на те, що таких просвічених деспотів, як Фридрих, можна змусити служити інтересам свободи.

Він був відомим своєю особистою лояльністю; до зрілих літ він жив зі своєю названою матір'ю, а потім переїхав до своєї платонічної коханки Жулі де Л'Еспінас, і в своїх працях закликав французьких інтелектуалів працювати і жити разом, а не підривати свій авторитет міжусобною боротьбою. Він мав якесь екзальтоване уявлення про «республіку освічених», що різко суперечило його холодному ставленню до республік будь-якого типу. Він ненавидів священиків, але мріяв про світ, у якому інтелектуали могли б стати світськими проводирями суспільства, а водночас і державними чиновниками.

МС

Література

Alembert J. d': *Oeuvres de d'Alembert,* ed. J.F. Bastien. Paris, 1803.
†Grimsley, R.: *Jean d'Alembert.* Oxford: Clarendon Press, 1963.
Pappas, J.N.: *Voltaire and d'Alembert:* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1962.

ДАНТЕ АЛІГ'ЄРІ (1265–1321) – італійський поет. На думку Данте, поет виконує роль мораліста, філософа і, як у його «Божественній комедії», пророка. У часи свого короткого і невдалого політичного злету в рідній Флоренції він переконався в тому, що тогочасне суспільство потребувало фундаментальної моральної реформи, й упродовж останніх двадцяти років свого життя поступово дійшов до концепції ідеального суспільства, у якому люди вільні йти шляхом доброчесності, що веде до кінцевого спасіння, тож його політичне мислення має розглядатися саме в цьому релігійному за своєю сутністю контексті.

Флоренція часів Данте була найбагатшим і наймогутнішим містом, але водночас і найбільш неспокійним з-поміж усіх італійських міст, у яких було самоврядування. Номінально Флоренція визнавала свою лояльність до Священної Римської імперії, але на практиці отримувала зиск від неспроможності імперської влади Італії розширити свої володіння за рахунок тосканських сусідів і водночас тримала на достатній відстані іншу силу, що намагалася зжити Римську імперію в Італії, – папство. У листопаді 1301 року правлячу партію, до якої належав Данте, було скинуто в результаті перевороту, що стався за мовчазної згоди папи Боніфація VIII, який сподівався у такий спосіб посилити свій вплив у місті. Якраз у цей час Данте поїхав до Риму в складі посольства до Боніфація, тож він і опинився серед тих, кого за їх відсутності нова влада оголосила поза законом, а тому ніколи не зміг повер-

нутися до рідного міста. Ця подія спричинилася до його глибокого розчарування у Флоренції та її економічних і соціальних цінностях, а також в агресивній політиці папського двору; крізь усі його твори червоною ниткою проходить переконання в тому, що політична влада і міста, і папи повинна бути певним чином обмежена.

У працях, створених у перші роки його вигнання, можна побачити, які висновки робить Данте з цього переконання і як вони поступово розгортаються в усеосяжну картину соціального і морального порядку в «Божественній комедії». У цих коротесеньких віршах та незакінчених прозових трактатах відображено його виразне тяжіння до закону на противагу церковним інституціям і ще більша, ніж у флорентійських гвельфів, прихильність до останніх претендентів на звання імператора із роду Гогенштауфенів. Аж до останньої книги «Бенкет» («Convivio», бл. 1307) не виникає в Данте і відчуття священної місії Рима як столиці всесвітньої імперії (очевидно, воно виникло у нього після перечитання Вергілієвої «Енеїди»), що він його проголошував як кредо в усіх своїх наступних зрілих творах.

У «Божественній комедії» (розпочатій близько 1304 року) відображено розширення кола політичних зацікавлень Данте. У першій частині «Пекло» («Inferno») чільне місце посідають Флоренція з її проблемами: суспільство, в якому існує протиборство родинних і громадянських почуттів, у якому переважає філософія матеріалізму і процвітання якого побудоване на суспільно безплідному лихварстві, змальовується як принципово нестабільне і корумповане. Водночас церква неспроможна виконувати свою духовну функцію, оскільки її лідери з головою поринули в мирські турботи, а *дарча Костянтина*, що нею нібито перший християнський імператор передав свою світську владу на Заході папському престолу, розглядається як фатальна помилка, що позначила початок відходу церкви від первинної віри. У другій частині твору «Чистилище» («Purgatorio») Данте змальовує більш масштабну картину політичного ладу, який уможливлює подібний перебіг подій. В ідеалі повинні існувати дві влади, або два «сонця», які б керували духовними і мирськими устремліннями людей, але «одна знищила іншу» («Purg.», xvii, 106ff): церква втручається в сферу компетенції імперії, тоді як номінальні імператори (з 1272 року Габсбурги) надто заклопотані зміцненням своєї влади в Німеччині, аби протестувати проти узурпації папою влади в Італії. Нарешті, в третій частині «Рай» («Paradiso») відображено злет і падіння надій Данте, пов'язаних із піднесенням Генриха Люксембурзького, який у 1308 році став імператором Генрихом VII: деякий час він, здавалося, намагався втілити в життя мрію Данте про імператора, який зажадає корони й утвердить в Італії свою владу. Та спротив гвельфів, очолюваних флорентійцями і королем Робертом Неапольським, виявив уразливість Генриха, й у 1313 році той помер, повертаючись із рештками свого війська. Поворотною точкою в його долі стала втрата підтримки папи-француза Климента V під тиском короля Франції Філіпа IV. У частині «Paradiso» виражено гнівну зневагу Данте до того, що він вважав актом зради, а також до бездушності флорентійців, і в майже останньому в поемі пасажі політичного змісту («Par.», xxx,133ff) він провіщає трон на небесах для Генриха і місце в пеклі для Климента.

Засадничі принципи політичних суджень «Комедії» докладно викладені в прозовому трактаті «Про монархію» («De monarchia»), три книги якого присвячено обгрунтуванню трьох безкомпромісних положень: тільки всесвітній монарх може неупороджено встановлювати справедливість у межах залежних держав; особливими божественними відзнаками наділено Римську імперію як утворення, покликане виконувати таку роль; влада імператора походить прямо від Бога – без посередництва церкви, попри те, що церква постійно твердить про це і що це рішуче відстоює Боніфацій. *Церква і держава* є відокремленими і незалежними одна від одної, хоч у більш поміркованих висновках Данте зазначає, що все ж таки імператор має виявляти до папи «ту пошану, яку найстарший син мусить виявляти до свого батька» («Mon.», III, xv), оскільки врешті-решт духовне царство є вищим за мирське.

У трактаті «De monarchia» немає прямих згадок про Генриха VII, тож, імовірно, цей трактат передує принаймні частині «Paradiso». Звичайно, падіння Генриха і неспроможність Климента прийти йому на підтримку в його переслідуванні Роберта Неапольського за l'ese majesté (зневагу до його Величності) зрештою виявили безпідставність дантівської концепції всесвітнього монарха. З іншого боку, в трактаті немає й остаточного синтезу його релігійних та політичних переконань, виражених у «Божественній комедії», точніше, виражених парадоксальним чином у його наполяганні на автономії світської держави з установленим розділенням її на царство природи і царство благодаті, – а саме цей уривок його читачі завжди вважають найбільш вражаючим доказом сучасності його мислення.

MD

Література

Dante Alighieri: *The Divine Comedy,* bilingual edn, ed. C.S. Singleton. 6 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1971–5.

Dante Alighieri: *Convivio,* Italian text ed. M. Simonelli. Bologna: Patron, 1966; English trans. CJ. Ryan. Saratoga, Calif.: Anma Libri, forthcoming.

Dante Alighieri: *De monarchia,* Latin text with Italian trans., ed. B. Nardi. In *Opere minori,* vol. 2. Milan and Naples: Ricciardi, 1979 [with full commentary and bibliography]; English trans.: *Monarchy, and Three Political Letters,* ed D. Nicholl and C. Hardie. London: Weidenfeld & Nicholson, 1954.

†D'Entrèves, A.P.: *Dante as a Political Thinker.* Oxford: Clarendon Press, 1952.

†Holmes, G.: *Dante.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

ДАРЧА КОСТЯНТИНА – фальсифікований (вірогідно, римською курією) документ кінця восьмого століття, що мав на меті поставити поза сумнівом за-

конність папських зазіхань на центральну Італію та західні провінції Римської імперії. У ньому стверджується, що на початку четвертого століття Костянтин опісля свого навернення до християнства віддав владу в імперії папі, визнаючи духовну зверхність церкви, що зрозуміло вже з його навернення. Потім сам Костянтин перебрався до Візантіума (Константинополя). Ця історія заснована на ще давнішій легенді, у якій розповідається про те, що папа Сильвестр не тільки охрестив Костянтина, але ще й чудесним чином зцілив його від прокази, і той на знак подяки передав папі свою владу над Римом. Оскільки місто папи було столицею давньої Римської імперії, то хто б не домігся влади в ньому, він міг претендувати на всеосяжну мирську владу кесарів. У чотирнадцятому столітті цей документ було визнано підробкою, що в п'ятнадцятому столітті підтвердив Валла. Див. *Середньовічна політична думка*.

JC

ДЕКРЕТАЛІСТИ. Цим іменем називають авторів середньовічних коментарів до законів-декреталій, тобто постанов папи римського стосовно спірних питань церковного права. Декреталії було зібрано в кількох книгах, найважливішими з-поміж яких вважають «Закони Граціана» («Decretum Gratiani») та Декреталії Григорія IX. Див. *Канонічне право, Середньовічна політична думка*.

ДЕМОКРАТИЧНИЙ ЦЕНТРАЛІЗМ. Розроблена *Леніним* доктрина демократичного централізму, яка пізніше стала догмою *радянського комунізму*, спирається на дві тези. По-перше, члени кожної ланки політичної ієрархії (це може бути партія чи держава) обираються членами нижчої ланки шляхом голосування. Подруге, хоча на початковій стадії заохочується вільне обговорення політичних питань, після ухвалення рішення найвищою ланкою воно жорстко нав'язується всім нижчим ланкам ієрархії. Таким чином, принцип демократичного централізму є протилежним концепції політичного *плюралізму*.

DLM

ДЕМОКРАТІЯ – давній політичний термін, що означає врядування народу – в класичних Афінах, звідки походить це слово, правив демос. У сучасному вжитку це слово може означати всенародну державу або верховну владу народу, представницьку державу, а так само й державу прямої участі і навіть (хоч це не зовсім правильно) республіканську чи конституційну форму правління, тобто, іншими словами, форму правління на основі закону.

У давнину демократія був складовою традиційної класифікації політичних систем, у рамках якої розрізнялися влада одного (монархія), влада декількох (аристократія) і влада багатьох (демократія). Подеколи демократію називають договірною формою правління, а інколи – перекрученою формою народного врядування згідно з поділом усіх форм правління на шість можливих типів: тиранія як спотворена форма монархії, олігархія як спотворена форма аристократії та охлократія як спотворена форма народовладдя.

Чиста демократія не викликала захоплення ані у філософів-аристократів, таких як *Сократ*, ані в прибічників мішаної форми правління, таких як *Аристотель*. Її часто протиставляли так званим складеним устроям (де було змішано елементи монархічного, аристократичного та демократичного правління), типовим для класичної Греції і республіканського Риму. Оскільки під «багатьма» маються на увазі також і бідні люди, котрі не мають власності, демократія часто асоціювалася не з правлінням власне народу, а з правлінням юрби, hoi polloi, голоти. Для *Платона* вона означала підкорення розуму пристрастям, у своїй «Державі» він протиставляв демократію ідеальному правлінню філософів. Аристотель, застерігаючи проти небезпечних наслідків тих форм правління, що розділяють бідних і багатих на два ворожих табори, вважав демократію надуживанням. У своїй «Політиці» він говорить про демократію (разом з олігархією) як про джерело політичної нестабільності і незбалансованості.

Звичайно, модель правління, що постала здавна у творах Платона, Аристотеля, Полібія, Цицерона та Августина, спирається на принцип мішаного врядування, за якого правителі підкоряються ідеалам доброчесності і закону або, звісно ж, один одному шляхом запровадження системи взаємного контролю; в цій ідеальній моделі норми доброчесності і закону ставляться вище за встановлення людей. Доброчесними можуть вважатися ті монархи, котрі самі обмежують свою владу законом і керуються ним; аристократичні та демократичні збори, позбавлені поміркованості й раціональності, можуть занепасти. Тож у сучасній політичній традиції, що постала в епоху Відродження, такі філософи, як *Макіавеллі* в своїх «Роздумах» та *Монтеск'є* в праці «Про дух законів», розглядають демократію як чисту форму правління, котру цілком безпечно можна інкорпорувати в мистецтво управління державою тільки як складову мішаного республіканського устрою. Навіть *Руссо*, найвизначніший з ранніх теоретиків демократії Нового часу, провадив лінію розмежування між демократичним сувереном (носієм верховної влади), відповідальним за утвердження основоположних законів, і демократичною державою, відповідальною за повсякденне дотримання статутного права; верховну владу народу він схвалював, а демократичний устрій вважав неможливим – ця форма правління більше годиться для янголів, аніж для людей.

У вигляді концепції *суспільного договору* (це одне з найперших новітніх його втілень) демократичний ідеал кидав виклик традиційному диктату і *священному праву королів*. Центральним стало питання про витоки державної влади за умов, коли держава стала розумітися все вужче – як штучний і механічний витвір рук людських, а не як органічне політичне утворення, споріднене історією. Стверджуючи, що першоджерелом

будь-якої державної влади є окремі люди, яким притаманні природна свобода і природні права, концепція суспільного договору заклала підвалини прийдешніх демократичних форм правління та раз і назавжди розвінчала ідею правління королів як природного й незаперечного привілею, наданого божественністю чи спадкоємництвом.

Починаючи з вісімнадцятого століття демократія у своєму більш сучасному розумінні стала розглядатися не просто як одна з форм правління, а радше як основний стандарт, за яким оцінюють форми правління. Протягом цього періоду демократична теорія і практика були зосереджені на питанні про розширення права голосу, оскільки загальне виборче право розумілося як та умова природної рівності всіх людей, що її заповідала нам традиція суспільного договору. Народовладдя як наслідок об'єднання громадян на основі договору ще не гарантує всенародних виборів, так само і теоретична рівність усіх громадян перед законом не гарантує ні громадянства (біднякам, що не мали власності в Англії вісімнадцятого століття, індіанцям та неграм в Америці часів її колонізації, а жінкам у всіх країнах), ні участі тих, хто є громадянином, у виборах і державних справах.

Коли на початку двадцятого століття загальне виборче право здобуло на Заході перемогу, демократична теорія і практика звернулися до проблеми демократичної розбудови нації. Питання про національну державу постало з прагнення колишніх колоній до незалежності. Принципи національної незалежності було сформульовано на основі демократичних принципів, які ототожнювалися радше з правом на колективне самовизначення, ніж із потребою в самоврядуванні. Унаслідок цього народи, що визволилися з-під гніту колонізаторів, часто проголошували себе демократіями або народними республіками навіть тоді, коли новостворені засади їх внутрішнього устрою не були демократичними.

Водночас суперечки навколо демократії з політичної площини перейшли в площину соціально-економічну – до питань виробництва, розподілу, власності і класів. З того часу в наукових дискусіях, а також в ідеології політичної діяльності почало переважати питання про співвідношення між формальною і правовою рівністю та політичною демократією, з одного боку, і системами економічного виробництва та розподілу – з іншого. «Народні демократії» другого і третього світів утверджують свою демократичну легітимність мовою економіки, вказуючи на свої позірно егалітарні форми власності на капітал, виробництво та способи розподілення національного доходу, на гарантії зайнятості, а також на свою відданість ідеї державного планування, водночас ігноруючи і навіть тавруючи роль багатопартійної виборчої системи, законних політичних прав і парламентаризму. Старі західні демократії, послуговуючись традиційною політично-правовою мовою, роблять наголос на виборчих і громадянських правах та формальній свободі й рівності у своїй політичній системі; якщо вони й пов'язують демократію з економікою, то лише тією мірою, якою вони сподіваються ототожнити свободу приватного ринку із свободою демократичного політичного устрою в дусі Мілтона Фридмана та Фридриха *Гаєка*.

Із цього стислого історичного огляду можна побачити, скільки суперечностей увібрала в себе ідея демократії починаючи від часів її виникнення в античних Афінах і аж до найостанніших проявів в ідейно-політичному житті Сходу та Заходу, Півночі та Півдня. І справді, навіть у рамках західної політичної термінології, що її вже не раз оспорювали, поняття демократії завжди відзначалося безпрецедентною амбівалентністю і незбіжністю витлумачень, що спричинялося до найзапекліших філософських та ідеологічних суперечок. Питання, поставлені в ході цих дискусій, залишаються основоположними для політичного й філософського обґрунтування сучасної демократії.

Серед цих основних питань такі:

1) Хто править (як висновок із протилежних теорій щодо природи людини і громадянства)?

2) Із якими обмеженнями і якою мірою (як аспект проблеми обмеженої та необмеженої («тоталітарної») держави і проблеми власних меж демократичного устрою)?

3) Заради яких цілей (як вираження суперечності між особою і спільнотою або в більш загальному контексті – між свободою (права особи) і рівністю (соціальна справедливість)?

4) Прямим чи непрямим шляхом (тобто, сказати б, шляхом прямого правління народу чи через представницькі органи і з яким упором у світлі теорії відносин «еліта – маси»)?

5) За яких умов і під тиском чого (як суть проблеми соціально-економічних та культурних передумов демократії – з урахуванням і класової структури суспільства, але без обмеження тільки цим)?

Кожне з цих питань належить вирішувати в свій час.

Шукаючи відповіді на фундаментальні запитання стосовно того, хто має керувати в правовій державі, теоретики здавна підмітили зв'язок між протилежними поглядами на демократію і різним баченням *природи людини*. Демократи переконані в тому, що люди мають здатність до самоврядування або ж їх можна навчити цьому мистецтву; ті, хто їх критикує, вважають, що люди надто дурні й ниці для того, щоб правити мудро. Вони мусять підкорятися або вищим прошаркам суспільства (аристократії), або ж абстрактним принципам як-то розум, справедливість, закон чи право. Навіть такі мислителі, як Дж. С. *Мілль* і Джон *Дьюї*, вважали, що демократія вимагає підкорення емоцій окремого громадянина його раціональності (втілення цього в життя є завданням процесу виховання громадянина). У такий спосіб демократи намагаються розрізнити самоврядне правління громадян і правління мас (див. *Громадянство*). Як висловився *Джефферсон* у своїй приснопам'ятній відповіді скептикам від політи-

ки, «якщо ми думаємо, що [люди] недостатньо просвічені для того, щоб здійснювати управління із виваженою поміркованістю, слід не відбирати в них владу, а плекати в них поміркованість».

Сучасні критики демократії менш стурбовані громадянською свідомістю, ніж пекельною логікою народного вибору, що ставить серйозні проблеми перед усенародною державою. Ідеться про невизначеність сутності народної згоди (чи означає це плюралізм? перевагу більшості? одностайність?), неможливість виміряти глибину людських почуттів за рівноправної (одна людина – один голос) виборчої системи та про парадокси, пов'язані із спробами встановити пріоритети, ієрархію яких не можна визначити згідно з логікою перехідності. Наслідки цих проблем мають вирішальне практичне значення. Правління народу зазвичай означає правління простої більшості, але, як зауважує Руссо, інтерес більшості може бути лише інтересом великої групи, але не інтересом усіх. Між інтересом усіх, що його Руссо назвав волею всіх, і *загальною волею* та загальним благом можуть існувати великі відмінності. У сучасному розумінні сукупність приватних інтересів - це ще не обов'язково інтерес нації (див. *Інтереси*). З іншого боку, багато хто з післявоєнних науковців-соціологів прийняв точку зору Девіда Трумена, згідно з якою ідея народного блага сама по собі є міфом, а особливо в рамках представницької демократії, де група політиків формує плюралістичне, полікратичне суспільство (див. *Плюралізм*).

Проголошення демократії може освятити правління активних і небайдужих людей (згідно з поглядами Ханни *Арендт*) або ж правління людей, цілковито залежних від держави, – некомпетентних і суспільно млявих, так само як і освічених та свідомих свого громадянського обов'язку. Демократія може намагатися враховувати розмаїття пріоритетів шляхом запровадження інституцій, що посилюють політичну ефективність палких переконань і щирих інтересів (попередні вибори, наприклад), або ж вона може протистояти всій цій розмаїтості (наприклад вимагаючи абсолютної більшості голосів виборців). У працях КеннетаЕрроу, Менкура Олсона та інших формальних теоретиків питання про плинність ієрархічної системи пріоритетів було розвинуто в концепцію визначальної дилеми сучасної демократії (див. *Політична теорія*).

Такі складнощі дали теоретикам раціональності підстави вбачати в понятті демократії певну внутрішню неузгодженість. Дехто з науковців зазначає, що такі проблеми викривають слабкість парадигм формального раціонального вибору і необов'язково описують реальне політичне життя функціонуючих громадянських суспільств. На кін поставлено сутність самої *раціональності*, яка визначається з позицій полярних теорій природи людини. Тим не менш обидві протилежні сторони вбачають внутрішній зв'язок між демократією і теоріями природи людини, людського розуму й людських інтересів та спонук.

Друге важливе питання, яким переймаються демократи, постає з проблеми «хто править?» (а саме з питання про необхідність обмеження повноважень демократичної держави) і відображається в ній. Оскільки прибічники демократії розуміють державу як знаряддя в руках свідомих громадян, призначенням якої є забезпечення народного блага, то вони готові розширити повноваження держави до рівня, обмеженого лише потребами простого народу та благом тих, чиї потреби з'ясовано. Свою природжену недовіру до всенародної держави критики демократії виражають у вимозі щодо запровадження жорстких конституційних обмежень сфери її діяльності. Завдяки обмеженню повноважень держави зберігається широка приватна сфера, у якій, як вони стверджують, можуть існувати свобода, власність і самосвідомість. З позицій такої критики демократії розширення повноважень держави ототожнюється з *тоталітаризмом* – скасуванням усіх розмежувань між державою і суспільством.

Ці проблеми витікають з протилежних поглядів лібералів і демократів на цілі демократичного правління, але третє питання постає з вивчення сучасної демократії. Для конституційних лібералів, які є демократами лише тою мірою, що визнають походження держави з народної згоди, верховна влада може мати на меті тільки інтереси приватних осіб, котрі її встановлюють. Згідно з цією позицією, що спирається на концепцію договору, розрізнення між державою як знаряддям для збереження свободи і власності (прав окремих осіб) та державою як знаряддям установлення рівності і соціальної справедливості в суспільстві, що визначає повноваження своїх членів, навіть якщо саме вони визначають її повноваження, приховується. Парадокс демократії полягає в тому, що держава як знаряддя забезпечення інтересів приватних осіб, організованих у певну спільноту, виявляється ворогом прав особи. І Джон Стюарт Мілль, й Алексис де *Токвіль* застерігали від тиранії нічим не стримуваної більшості – примари, що переслідує ліберальних критиків необмеженої демократії від Ортеги-і-Гассета до Карла Поппера та Ісаї Берліна. Вислів «тоталітарна демократія» для декого з них скидається на оксюморон.

Цей ліберальний острах мажоритарної тиранії корениться у відчутній небезпечності політики мас; однак демократи відповідають на це тим, що освічені та свідомі громадяни, діставши дозвіл управляти з належною обачливістю, можуть самі себе вберегти від цієї небезпеки. «Сильна демократія» (див. Barber), закорінена в активній участі громадян у політиці, відрізняється від «унітарної» або тоталітарної демократії, у якій держава має абстрактне лице, визначене такими рисами, як раса, кров, партія, нація (Volk) або інші колективістські ідеали.

Насправді розрізнення між прямою комунітарною та представницькою формою правління є четвертим аспектом вивчення сучасної демократії. Демократію у її ранніх історичних проявах зазвичай розуміли в основному як форму громадського самоврядування, за

якої громадяни залучаються безпосередньо до законодавчої діяльності, беруть участь у народних зборах, виборах шляхом жеребкування, суспільній військовій службі та в інших громадських установах. Масштабність і складність сучасного суспільства стають серйозними перепонами для запровадження цієї класичної форми демократії участі. Винайдення представницьких інституцій у загальному плані можна розглядати як відповідь на її очевидну несумісність із масовим суспільством (див. *Представництво*). В Америці новий устрій складався навколо виваженого «фільтра» таких інституцій, як виборний пост президента, Сенат, що представляє штати, а не громадян, а також федеральний суд, що призначається непрямим шляхом. У Європі представницька система теж тягне за собою парламентський стиль управління, багатопартійну політичну систему і пасивний, відокремлений електорат. Вона порятувала демократію від тяжкої долі масового суспільства, але при цьому вимагала й певних жертв.

Розуміння того, що інститут представництва тільки поглиблює прірву між тими, хто має владні повноваження, і тими, перед ким влада нібито мусить звітувати, зрештою підриває демократію навіть у її найслабшій формі, що спиралася на теорії *елітаризму* дев'ятнадцятого століття. *Парето, Моска* і *Міхельс* стверджували, що демократія – це часто-густо лише прикриття олігархічних устремлінь влади і що представництво гарантує трохи більше ніж ротацію правлячих еліт. У розвиток цієї традиції Йозеф *Шумпетер* визначив демократичне правління як змагання еліт шляхом виборів за право бути при владі. У відповідь Петер Бахрах та інші запропонували так звану «неоелітаристську» критику демократії – дружню «прогресивну» критику, що переймається тим, наскільки легко можна маніпулювати представницькими інституціями на користь еліти за допомогою грошей, власності і влади. Деякі з цих само питань викликали новий спалах інтересу до таких понять, як участь у державних справах і спільнота; його виявили спочатку такі ностальгуючі обожнювателі грецького полісу, як Ханна Арендт, а також учні Руссо та Мілля (Кароль Пейтмен), оспівувачі новоанглійського міста (Джейн Менсбридж), спільноти раціонального дискурсу (Юрген Габермас) та участі громадян і нових технологій, що можуть полегшити виконання громадянських повноважень (Бенджамін Барбер). У ході суперечки між прибічниками представницької демократії та прихильниками демократії участі було поставлене питання про виживання демократичних інституцій, що має величезне значення; якщо ця суперечка буде розв'язана, це стане ознакою життєздатності сучасної демократичної теорії.

Останнє питання, що витікає з роздумів про демократію, є водночас одним із найдавніших. Усі, хто вивчав науку врядування починаючи від Аристотеля до науковців наших днів, намагалися визначити ті умови, за яких можна найбільш успішно розвивати демократію. Руссо стверджував, що це залежить від особливих умов, таких як маленька держава, громадяни якої добре знають один одного, гранична простота поведінки, рівність рангів і талану, суворість життя та звичаїв – умови, що їх навряд чи можна знайти десь окрім купки штучно створених маленьких суспільств, таких як міста-республіки та сільські общини, гідні стати поруч з іще простішим світом античної Греції або щойнонародженої Європи. За наявності таких умов демократія здається майже неуникною; за їх відсутності ані інституції, ані договір, ані конституція не в змозі зберегти її. Якщо керуватися такими стандартами, сучасне масове суспільство виявиться надзвичайно несприятливим середовищем для розвитку демократії.

Новітня соціологія продовжує досліджувати умови, що сприяють розвитку демократії. Габріель Альмонд і Сидней Верба зробили спробу виявити на основі конкретного історичного досвіду п'яти демократій низку ознак, більш відповідних їхнім сучасним наступникам, ніж суворі умови Руссо. Сеймур Мартін Ліпсет змалював портрет політичного діяча, намагаючись схопити певні риси особистості демократа, – це дзеркальне відображення авторитарної особистості Теодора Адорно. У цих класичних та новочасних роботах демократія зображується як продукт консенсусу, толерантності, відносно мирної еволюційної історії і відносної незалежності (якщо не автаркії), причому установам та конституціям надається другорядна роль у процесі її виникнення.

Можливо, найважливішою з-поміж усіх цих умов є соціально-економічне середовище. І класичні економісти, і пізні марксисти вбачали нерозривний зв'язок між органами класового панування та органами врядування, між способами виробництва й розподілу та способами управління. У центрі дискусії було співвідношення між капіталізмом, соціалізмом і демократією. Ліберальні демократи від Локка до Фридриха Гаєка і Мілтона Фридмана зосереджувалися на ролі свободи та вільного вибору при демократії і таким чином приймали договірні відносини капіталістичного вільного ринку за модель і необхідну передумову демократичного політичного життя. Демократи-егалітаристи від Руссо до К. Б. Макферсона зосереджувалися на ролі рівності і соціальної справедливості при демократії і тому прихильно ставилися до державної власності і загального блага як засад політичної і правової рівності, на яку спирається демократія.

Якщо цей короткий огляд історії розвитку демократії і її функціонування здатен взагалі щось засвідчити, так це те, що демократичний ідеал залишається одним із найпривабливіших і водночас найсуперечливіших політичних ідеалів. Хоча демократія й не змогла на практиці остаточно розв'язати питання соціального конфлікту і політичної справедливості, які вона прагнула розв'язати в першу чергу, вона продовжує надихати і збуджувати сподівання всього людства. Бо, за висловом Авраама Лінкольна, вона залишається «останньою найбільшою надією» на розширення сфери спільної влади, за якої добробут усіх людей можна буде забез-

печити без обмеження індивідуальної свободи, що є передумовою для гарантування поваги до достоїнства людини.

BRB

Література

Almond, G. and Verba, S.: *The Civic Culture.* Boston: Little, Brown, 1965.
Arendt, H.: *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.
Arrow, K.: *Social Choice and Individual Values.* New York: Wiley,1951.
Bachrach, P.: *The Theory of Democratic Elitism.* Boston: Little, Brown, 1967.
†Barber, B.: *Strong Democracy.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
†Dahl, R.: *Preface to Democratic Theory.* Chicago: University of Chicago Press, 1956.
Dewey, J.: *The Public and its Problems.* New York: Holt, 1927.
Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action.* 2 vols. Boston: Beacon, 1984 and 1986.
Lipset, S.M.: *Political Man.* New York: Doubleday, 1960.
†Lively, J.: *Democracy.* Oxford: Blackwell, 1975.
†Macpherson, C.B.: *Democratic Theory.* Oxford: Clarendon Press, 1973.
†Pateman, C.: *Participation and Democratic Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Schumpeter, J.: *Capitalism, Socialism and Democracy,* 5th edn. London: Allen & Unwin, 1976.

ДЕРЖАВА. Термін «держава» може вживатися для позначення історичної спільноти або філософської ідеї про сталу форму людського співтовариства чи ж бо виключно сучасного явища. Ці різноманітні значення не обов'язково суперечать одне одному, однак їх слід чітко розрізняти.

Зрозуміло, в найбільш загальноприйнятому смислі «держава» ототожнюється з політичними органами чи з політичною спільнотою як такою, з тим, що в історії існувало повсюдно в надзвичайно широкому розмаїтті різних форм і зміни чого традиційно становлять основний предмет історичної науки. Зазвичай не береться до уваги тільки примітивна кочова форма політичної спільноти з тієї причини, що таким спільнотам бракує чітко окресленого порядку, який здається притаманним поняттю «держава». Держава потребує фіксованої залежності між спільнотою і територією.

Коли цей термін вживається в загальному значенні, то висловлюється ідея, що політична спільнота має певні універсальні характеристики, що різняться залежно від часу і місця; так, наприклад, грецький polis, середньовічний regnum і сучасна республіка відрізняються певними рисами. Чи можна визначити ці риси більш конкретно? Майже будь-яке визначення, згідно з яким держава зводиться до вічної та незмінної субстанції або речі, водночас зводить процес змін та історичного розвитку до примарної гри тіней. Звідси вірне визначення повинно бути висловлене в інших термінах – у термінах діяльності. Держава як універсальне явище – тип діяльності або договору, що, як свідчить історія, накладається на людину як необхідність. Наступні характеристики цієї діяльності повинні бути такими. По-перше, вона формує або окреслює встановлені між людськими істотами разом із їхнім майном відносини або, іншими словами, вона створює спільноту, чи ж бо людське суспільство в найзагальнішому значенні цього терміна. Отже, встановлення або зміцнення державності має особливе фундаментальне значення. По-друге, вона передбачає існування впорядкованої влади, або форми правління, тобто відносин зверхності і підлеглості між людськими істотами. Значить, спільнота або суспільство, які утворює держава, є синонімом терміна «ієрархія», хоч і не обов'язково тотожним йому. Нарешті, діяльність, у ході якої створюється і підтримується держава, завжди є винятковою і специфічною, вона полягає в утвердженні себе в протиставленні з іншими – тими, хто не є складовою розглядуваної спільноти.

Визначення держави виключно як сукупності законодавців і законопідлеглих, де між людьми і речами встановлено впорядковані відносини, дозволяє окреслити лише мінімальну ознаку державності як різновиду людської діяльності. Це вказує на іншу рису, що відкриває інший вимір державності. Оскільки державність є рід діяльності, спрямованої до певної мети, то обов'язково постає питання про правильність мети, яку вона переслідує, і про доцільність засобів, що їх вона застосовує в даний момент. Чи втілюється в життя правильний суспільний порядок? Чи справедливою є форма правління? Чи правильно здійснюються зовнішні відносини суспільства? Під цим кутом зору держава не просто необхідність, накладена на людину, чи тип діяльності, якою в будь-якому разі вона мусить займатися, але й постійна проблема – проблема права. Держава веде боротьбу не просто за встановлення порядку замість анархії, але порядку істинного, справжнього і справедливого замість викривленого, хибного і деспотичного.

У знаних класичних працях з політичної теорії, хай це будуть праці *Платона, Аристотеля, Гоббса* чи *Гегеля*, ми можемо зустріти стільки визначень держави, скільки їх і має бути згідно з притаманною цьому терміну внутрішньою логікою. Значна частина їхніх праць присвячена відмежуванню держави від інших типів людських спільнот, з якими в емпіричній та історичній реальності її часто плутають чи на які накладають. Свою славетну «Політику» Аристотель починає з того, що встановлює різницю між формою правління, типовою для політичного суспільства, і родинним укладом. У сімнадцятому столітті цю само різницю намагався визначити *Локк*. Політична спільнота, як він доводив, не є розширеною родиною, а політичні закони не є патерналістськими. Відмінність між політичною і релігійною чи духовною спільнотами гостро окреслилася на самому початку релігійної війни, зумовленої Реформацією. *Гоббс*, приміром, намагався показати, що церковна влада сама по собі і сама для себе не має політичної природи; вона є не формою правління, командування або примусу, а формою повчання і перекону-

вання. Церковна установа не може прагнути до влади в державі. Навпаки, релігійні доктрини можуть набути політичного статусу тільки завдяки діяльності держави. Наприкінці вісімнадцятого – на початку дев'ятнадцятого століть у ході французької революції і низки промислових революцій яскраво проявилася інша риса – відмінність між державою і суспільством. Суспільство в цьому контексті означає не фундаментальний союз між людьми, встановлюваний державою, а скоріше мережу взаємодії й обміну, сформовану індивідуумами, що реалізують своє право добиватися задоволення певних потреб на власний розсуд. Одним із перших чітко сформулював цю відмінність *Гегель*, доводячи в своїй «Філософії права», що власне державу не слід плутати з «*громадянським суспільством*».

«Тоталітарну» державу двадцятого століття можна розглядати як таку державу, що відображає рух до знищення цих історично усталених відмінностей. Суспільство в сенсі арени стихійної діяльності перетворюється на державу, а сама держава підпорядковується партії, яка вбирає в себе чимало ознак релігійного руху, а часто і патерналістичному лідеру (див. *Тоталітаризм*).

Останнім часом з'явилася виразна тенденція до окреслення держави в значно більш обмежених і чіткіших рамках, аніж це робилось у рамках класичної політичної теорії. Доходить до того, що держава розглядається просто як апарат управління, який характеризується насамперед тим, що він встановлює свою монополію на примус або, як говорив про це *Вебер*, «монополію на законне застосування сили». Зрозуміло, що тут стає майже непомітною межа між державою і деспотією.

Ця тенденцію можна простежити в безлічі різноманітних джерел. Одним із таких джерел є позитивістська методологія, яка захопила панівні висоти, з її наполяганням на тому, що істинна наука про суспільство має цуратися всіх оцінних суджень та метафізики і займатися самостійним установленням фактів і виведенням або побудовою законів, які їх зумовлюють (див. *Позитивізм*). Узагалі соціологія через свої зв'язки з позитивізмом і через свої намагання розглядати соціальні інституції як органи суспільних класів, безсумнівно, є зовсім іншою. Прекрасною тому ілюстрацією є вигадана Оппенгеймером «соціологічна» ідея держави. Важливим фактором був *марксизм*, особливо у формі ленінізму. Згідно з марксистською теорією держава – це тимчасове явище, це оголення сутності поділеного на класи суспільства, і вона приречена на загибель при комунізмі, коли класи буде знищено. *Ленін* з неабияким піднесенням доводив, що держава є всього лише апаратом примусу, який один клас використовує для пригнічення іншого, і його визначення відіграло вирішальну роль у вирізненні політичної тактики його власних послідовників від тактики соціал-демократів при некомуністичному ладі. Нарешті, у рамках радикального *лібералізму* в тому його вигляді, що впродовж останніх десятиліть набув певної популярності на Заході, державу як уособлення примусу намагаються протиставити суспільству як уособленню вільного і стихійного обміну індивідуумів, послідовно доводячи, що державну сферу діяльності слід звести до цілковитого мінімуму. Ідеї *Гаєка* – гарний приклад останньої тенденції. У межах лібералізму завжди наявна антидержавницька течія.

Сумнівно, що якась із цих методологій і доктрин може забезпечити виправдання державі як процесу постійного відтворення людського суспільства, яке керується, зміцнюється й очищується ідеями своїх власних законних установлень. Істотним є, напевно, й те, що протягом декількох минулих десятиліть російські вчені намагалися розробляти свої концепції поза рамками ленінської редукціоністської теорії держави, прагнучи до більш конструктивного аналізу.

Поняття держави як універсального історичного явища і держави як філософської концепції слід доповнити розглядом держави як специфічно сучасного явища. Чимало істориків і політичних теоретиків доводять, що термін «держава» має вживатися тільки для позначення того типу політичного ладу, який постав у Європі як наслідок Відродження і Реформації, що теорія держави є концепцією цього специфічного типу устрою, тож якщо вживати цей термін в усеосяжному сенсі для означення всіх типів політичного ладу, то процес історичного розвитку буде викривлено і перекручено.

Таке вживання спирається на етимологію. Від чотирнадцятого і до кінця сімнадцятого століття слово «держава» поступово перетворювалося на загальний термін для позначення політичного ладу. За Мейджором, його закорінено насамперед у слові статус, використовуваному для позначення становища, влади, чину, прибутку або почуття власної гідності правителя (status regalis), й у слові статус, що позначало форму або структуру державного устрою.

Одначе твердження стосовно того, що держава є суто сучасним поняттям, спирається не лише на етимологію. Воно спирається здебільшого на ту ідею, що держава виникає в той само час, що й поняття *суверенності*, і що несуверенна держава не є власне державою. Іншими словами, згідно з концепцією суверенності, розробленою в шістнадцятому і сімнадцятому століттях Боденом та Гоббсом, держава повинна мати суспільні органи або людину, наділені беззаперечним правом і владою приймати рішення в надзвичайних обставинах. У цьому сенсі це має бути самовизначальний устрій. Держава не може бути якоюсь непевною масою або групою, що тримається на якихось відкритих змовах або оборудках сторін і здатна розвалитися in extremis. Вона не може бути залежною від рішень інших органів у часи, коли криза набуває загрозливого масштабу. Суверенність означає набагато чіткіше розмежування громадського і приватного в рамках політичного ладу і водночас проведення набагато чіткішої межі між різними політичними органами. Це значить, що право в рамках політичного устрою стає набагато «точнішим» і жорсткіше закріпленим на законодавчому рівні, ніж будь-коли раніше.

Поряд з ідеєю суверенності – і частково на противагу їй – зросла інша ідея, згідно з якою, як вважають, держава постає як сучасне явище, а саме як форма правління в рамках політичного ладу, що за законом схвалюється і запроваджується людьми або нацією як окремою цілісністю. Ця ідея була розвинена в ході французької та американської революцій, котрі надали соціальним інституціям представницького характеру, а також висунули ідею стосовно того, що однією з головних цілей таких інституцій є гарантування прав окремих громадян. Таким чином, державу як сучасне явище можна визначити як державне представництво волі народу, що дозволяє їй у ході здійснення самого цього представництва діяти ефективно як у нормальних, так і в надзвичайних обставинах задля забезпечення безпеки та добробуту загалом і прав сторін зокрема.

Ідея держави як специфічно сучасного явища не обов'язково суперечить двом іншим значенням поняття «держава», що постали раніше. Ті, хто вживає це слово у вузькому сенсі «сучасний політичний лад», мають тим не менш вдаватися до певних загальних термінів для окреслення її більш ранніх форм і навряд чи можуть заперечувати те, що ця послідовність усе ж таки не була зламана глибокими змінами, зумовленими концепцією суверенності. Держава як універсальне явище, держава як сучасний феномен і держава як філософська ідея – це взаємодоповнюючі концепції фундаментального виміру людського буття.

MGF

Література

Bosanquet, B.: *The Philosophical Theory of the State* (1899). London: Macmillan, 1958.
†Dyson, K.: *The State Tradition in Western Europe.* Oxford: Martin Robertson, 1980.
†D'Entrèves, A.P.: *The Notion of the State.* Oxford: Clarendon Press, 1967.
Hayek, F.A.: *Law, Legislation, and Liberty.* London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
Lenin, V.I.: *The State and Revolution* (1917). Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1951.
†Madver, R.M.: *The Modern State.* Oxford: Clarendon Press, 1926.
Mager, W.: *Die Enstehung des modernen Staatsbegriffs.* Wiesbaden: Steiner, 1968.
Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic; Oxford: Blackwell, 1984.
Oppenheimer, F.: *The State.* Montreal: Black Rose, 1975.
†Poggi, G.: *The Development of the Modern State.* London: Hutchinson, 1978.
Weber, M.: Politics as a vocation (1919). In *From Max Weber*, ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.

ДЕРЖАВА ЗАГАЛЬНОГО ДОБРОБУТУ – термін, який узагальнено описує соціальну політику, що має на меті забезпечення надання низки таких основних послуг, як охорона здоров'я, належний рівень освіти, зазвичай безкоштовної завдяки державному фінансуванню. Іноді він довільно поширюється і на такі сфери, як соціальний захист, коли індивідам на законних підставах дозволяється робити значні внески для отримання прибутку. Термін увійшов у вжиток протягом 1940-х років – у той час, коли швидко зростала роль держави в цій сфері (особливо в Англії).

Існування певної форми держави загального добробуту приймається більшістю сил усього політичного спектру, а докорінно заперечують її тільки прихильники доктрини свободи волі, лібертаріанці, для яких вона уособлює порушення прав тих, хто має сплачувати податки для забезпечення її функціонування (див. *Лібертаризм*). Каменем спотикання в цій суперечці є те, чи слід розглядати цю державу як механізм забезпечення безпеки шляхом установлення мінімального рівня загального добробуту, нижче якого нікому не дозволяється опускатися, чи як механізм перерозподілу багатства між багатими і бідними, що сприяє встановленню більшої рівності в суспільстві. Ці різні підходи яскраво відображають лінію розмежування між традиційним *лібералізмом* та *соціал-демократією*.

DLM

Література

Timms, N. ed.: *Social Welfare: Why and How?* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

ДЕРЖАВНИЙ КАПІТАЛІЗМ. У своєму класичному сенсі цей термін означає приватну капіталістичну економіку під контролем держави; він часто вживався й у відношенні до контрольованих економічних систем великих держав у часи Першої світової війни. Нині радянські марксисти регулярно вживають термін «державний монополістичний капіталізм» для позначення сучасної фази капіталізму, коли держава використовує свою владу на благо монополій як проти дрібних підприємців, так і проти мас. Окреслюючи концепцію Радянської Росії після завершення пролетарської революції, *Ленін* у квітні 1918 року доводив, що «державний капіталізм» може контролюватися і буржуазною, і пролетарською державою; в Росії приватний капіталізм, підконтрольний пролетарській державі, став перехідною фазою до встановлення цілковито соціалістичної економіки. У 1921 році – в період розрухи, спричиненої громадянською війною, – Ленін закликав до запровадження «державного капіталізму» в формі надання концесій іноземним капіталістам, які мали допомогти у виробництві товарів для селянства, – але мало що відбувалося за цим планом.

У 1925 році ленінградська опозиція, очолювана Зинов'євим і Каменевим, спробувала відновити вживання ленінського терміна 1918 року у відношенні до Радянської Росії, стверджуючи, що радянська економіка все ще залишається «державним капіталізмом». Партійна більшість відхилила цю формулу на тій підставі, що в середині 1920-х років в СРСР переважала вже соціалістична власність.

Наприкінці 1930-х років одне крило міжнародного троцькістського руху доводило, що тогочасна радянська система є «державним капіталізмом» (або ж «бюрократичним державним капіталізмом»). З цього погляду,

поки держава має засоби виробництва, «бюрократія» контролює і використовує державу для експлуатації робітників і нагромадження капіталу; таким чином, вона виконує ті само функції, що й індивідуальний власник у капіталістичній економіці. В іншому варіанті теорії стверджується, що радянську економіку спонукає до нагромадження капіталу не якийсь внутрішній механізм, а міжнародна гонка озброєнь.

RWD

Література

Cliff, T.: *State Capitalism in Russia.* London: Pluto, 1974.
Jessop, B.: *The Capitalist State.* Oxford: Martin Robertson, 1982.
†Lane, D.: *Soviet Economy and Society,* ch. 3. Oxford: Blackwell, 1984.

ДЕСПОТИЗМ. Починаючи з кінця вісімнадцятого століття термін «деспотизм» у західноєвропейських мовах асоціювався з тиранією. Як назва форми правління з необмеженою владою термін «деспотизм» злився за змістом або ж був витіснений такими словами, як *абсолютизм*, диктаторство (у його сучасному бонапартистському значенні) та *тоталітаризм*. Однак упродовж двох тисячоліть деспотія і тиранія були двома різними формами правління з тотальним політичним пануванням однієї особи над підлеглими їй людьми. Сьогодні обидва терміни стали синонімами з розмитим значенням, що позначають спосіб управління на основі примусу і свавілля, несумісний із політичною свободою, конституційним правлінням та принципом *верховенства права*.

Щоб відновити колишні специфічні значення терміна «деспотизм», необхідно звернутися до чотирьох важливих етапів його історії:

1) до класичної грецької теорії, викладеної в працях Аристотеля;

2) до періоду виникнення сучасної політичної думки в шістнадцятому та сімнадцятому століттях, зокрема до таких мислителів, як *Боден, Гроцій, Пуфендорф, Гоббс* та *Локк*;

3) до другої половини вісімнадцятого століття, коли завдяки авторитету *Монтеск'є* поняття «деспотія» замінило поняття «тиранія» як форма правління, притаманна безсилим чи злочинним монархіям;

4) до дев'ятнадцятого і двадцятого століть, коли такі теоретики, як *Токвіль*, Дж. С. *Мілль, Гегель, Маркс* та Віттфогель запропонували інше вживання цього терміна в рамках своїх авторитетних концепцій.

Протягом усього свого розвитку поняття «деспотизм» за поодинокими винятками мало лайливе значення, закорінене в євроцентричних установках тих, хто його вживав. Один позірний виняток із цього правила – «просвічений деспотизм» деяких монархів вісімнадцятого століття, винайдений у дев'ятнадцятому столітті німецькими істориками в ході пошуків пристойного родоводу для прусської монархії.

1. Як політичне поняття слово «деспотія» вперше з'являється під час греко-перських війн п'ятого століття до н. е. в межах імперії Ахеменідів. Найповніше розробив концепцію деспотії, протиставивши її тиранії, *Аристотель*. Деспотія і тиранія – це дві форми правління, у рамках яких з підданими поводяться немов із рабами. Деспотія, або варварська монархія, була притаманна також варварам-азіатам, які, оскільки вони є рабами за своєю природою, добровільно підкоряються абсолютному правителю, і лише він є вільним. Такі азіатські імперії характеризуються величезними розмірами і тривалим терміном існування. Вони стабільні, оскільки засновані на мовчазній згоді, управління тут здійснюється на основі закону, а передання влади – на основі принципу спадкоємництва. Концепція Аристотеля побудована на трьох бінарних опозиціях: елліни і варвари, незалежні господарі і раби від природи, європейці і азіати. Найбільш значущий його висновок: елліни приречені підкорити азіатів, бо переважають їх розумом і силою духу. Таким чином, деспотія стала першою категорією, використаною європейцями в їхній антропології ворога, яка поєднала в одній лайливій назві всі азіатські форми правління. Не останню роль тут відіграло і значення слова despotés: а) глава сім'ї; б) рабовласник; в) цар варварів, який керує своїми підданими наче рабами. Деспотія була нормою для азіатів, для греків же тиранія була патологією.

Тиранія і деспотія мають спільні і відмінні риси. Аристотель схилявся до обмеження значення поняття «тиранія» тільки узурпацією влади в полісі якоюсь людиною, що вдавалася до обману або застосування сили. Як правило, це робиться за допомогою особистої охорони, що складається з найманців-чужинців. Традиційно вважалося, що тирани правлять, задовольняючи виключно свої інтереси, потураючи своїм забаганкам, нехтуючи звичаями і законом та утримуючи свою владу за допомогою примусу. Аристотель гадав, що тиранії за своєю природою нестабільні через ту зненависть, що її викликає правління за допомогою насильницьких методів у колишніх громадян, призвичаєних до самоврядування.

Для політичної думки Заходу починаючи від періоду Римської імперії і закінчуючи вісімнадцятим століттям концепція тиранії була набагато важливішою, ніж концепція деспотії. Вона породила теорії, які виправдовували опір і навіть тираноубивство. За доби Середньовіччя слово «тиранія» було найбільш уживаним терміном, коли йшлося про злочинне правління однієї людини чи узурпацію. Але завдяки перекладам з Аристотеля поняття «деспотія» так остаточно і не зникло.

2. Обставини, що склалися на початку шістнадцятого століття в Європі та за її межами, спричинилися до зрушень у значенні й розумінні деспотії як політичного поняття. Переконаність у європейській вищості знайшла собі нове застосування, іноді поєднуючись із вірою в цивілізаторську місію християнства. Сепульведа використав відроджене вчення Аристотеля у суперечках іспанських завойовників стосовно того, чи справедливо поневолювати індіанців. Європейські мандрівники, вирушаючи в дослідницькі експедиції, часто орієнтувалися на аристотелівські концепції і були

налаштовані вороже. Верховенство, рабство і колоніальні завоювання отримали схвалення в теоріях деспотизму, адаптованих у різноманітних формах Боденом, Гроцієм, Пуфендорфом, Гоббсом і Локком. Боден першим запровадив у політичну теорію нове значення терміна «деспотизм», послуговуючись аргументами *римського права* на користь рабства, завоювання і захоплення майна як права переможця в *справедливій війні*. Гроцій та Пуфендорф доводили, що поневолення є законним актом, коли йдеться про підкорений народ чи народ, схильний до холопства. Гоббс визначав деспотичне правління як владу, набуту за згодою підкорених, натомість держава в плані набування влади є поняттям, протилежним за своїм змістом. Слід підкорятися завойовникам, що забезпечують мир і єдність країни. Локк відрізняв політичну владу від деспотичної, визначеної ним як влада повелителя над тими, хто позбавлений усіх прав, відібраних у них у ході несправедливої війни. Нарешті, соціальні гуманісти, такі як Алджернон Сидней, услід за Макіавеллі стверджували, що європейські держави мають кращих воїнів із більшою virtú (доблестю), ніж країни Азії та Африки. Знову ж таки, здавалося, що вільні держави можуть і повинні управляти менш цивілізованими народами, не призвичаєними до свободи.

3. У сімнадцятому та вісімнадцятому століттях французькі аристократи і гугеноти, критикуючи режим Людовика XIV, вперше зробили рішучий крок, приклавши поняття деспотизму до європейської держави. Це не означало, що старе вживання цього слова як лайливої назви всіх близько-, середньо- та далекосхідних держав було забуто. Радше це була нова стратегія, що дозволяла засуджувати вітчизняні форми правління як тотожні з тими, що їх довго вважали притаманними лише східним деспотіям. У «Перських листах» («Lettres persannes», 1722) Монтеск'є було стисло викладено цей метод прихованої атаки на f, централізацію, бюрократію та релігійні переслідування за часів Людовика XIV. Відтак «деспотизм», який тепер почали розуміти як запозичення азіатських форм правління, чужих для традицій стародавнього ладу Франції, перетворився на потужну зброю опозиції, очолюваної Фенелоном, Сен-Симоном та Буленвіє. Після скасування Нантського едикту гугеноти теж звернулися до концепції деспотизму, прикладом чого є «Бідкання поневоленої Франції» («Les soupirs de la France esclave»).

Деспотію як форму правління було окреслено в другій половині вісімнадцятого століття передовсім завдяки новаторству Монтеск'є. У своєму творі «Про дух закону» («De l'esprit des lois», 1748) він розглядав деспотію як одну з трьох основних форм правління, розжалувавши «тиранію» в різновид, що стосується лише аристократичних і демократичних республік (за Монтеск'є, це форма правління номер два). Центральне місце в його дослідженні посідало його власне застережене визначення монархії: конституційно окреслена часткова влада посередницьких груп, заснована на розподілі владних повноважень. Деспотія, визначена як альтернативна форма правління, очолюваного однією особою, стала другою частиною бінарної опозиції.

Монтеск'є дав визначення деспотії, як і іншим двом типам правління, з огляду на її сутність (або структуру) і принципи (або пристрасті, що спонукають до дії). Структура деспотії складається із деспота, котрий править за допомогою своїх візирів чи міністрів, які фактично мають повну владу над підданими, рівними між собою в тому, що всі вони разом із своїм майном належать деспоту. Принципи деспотизму вимагають, щоб усі піддані були настільки залякані, щоб коритися цілковито і беззаперечно. Насамкінець Монтеск'є дійшов висновку про те, що деспотія є природною для Сходу, але чужою й небезпечною для європейської монархії, цього справедливого і вільного державного ладу, найбільш придатного для сучасних йому торгових держав. На відміну від ранніх новітніх теоретиків деспотизму Монтеск'є піддав сумніву правомірність рабства, завойовництва і колоніального панування європейців.

З тих пір як Монтеск'є приклав концепцію деспотизму до європейських форм правління, вона стала загрозою для узаконення всіх абсолютних монархій і тих держав, що прагнули стати такими. Таким чином, завдяки величезному авторитету Монтеск'є концепцію деспотизму було поставлено в центрі політичної теорії другої половини вісімнадцятого століття. Майже кожен із тих, хто писав на політичні теми, відчував необхідність або спростовувати, або захищати запропоновану Монтеск'є типологію і зокрема докази, наведені ним у його висновках щодо деспотизму та азіатських форм правління. На обговорення було висунуто питання про застосування поняття деспотизму до аналізу європейських абсолютних монархій. Захисники абсолютизму зауважували, як це робив *Вольтер*, що Монтеск'є викривив факти і, що ще гірше, змалював форму правління, якої нема і не було ні в Азії, ані деінде. Насправді ж багато особливостей азіатського державного устрою, наприклад Китайської імперії, були варті наслідування. Але сама концепція деспотизму, застосована і в її реформістському варіанті, що його відстоював Монтеск'є, і в її революційному варіанті, якого він не сприйняв би, мала дуже велику популярність як до початку французької революції, так і в ході її здійснення.

4. Після завершення перебудови політики і суспільства між 1789 та 1815 роками деякі теоретики на кшталт *Констана* почали відчувати, що деспотія і тиранія стали старомодними формами правління, придатними лише для ancien régime (стародавнього ладу). Токвіль підтримав Констана, розглядаючи такі класифікації як «старі байки», не придатні для вжитку в новому егалітарному суспільстві, котре він називав демократичним. Однак, оцінюючи загрозу свободі, що становить для неї демократія, Токвіль говорив про «демократичний» і «законодавчий деспотизм», а також про «тиранію більшості».

І Гегель, і Маркс стали вживати поняття східного деспотизму як загальний термін для позначення суспільств, що відрізнялися своїми культурами і досвідом. Для них обох деспотизм зберігав своє негативне забарвлення, до якого вони додали поняття застою як протилежне прогресивному розвитку. Гегель змальовував рух історії як просування із Сходу на Захід. Деспотія – це перший щабель історії; кінцева мета історії – встановлення монархії в Європі, а точніше, у Пруссії. На незмінному Сході вільною є тільки одна людина – деспот; на прогресивному Заході вільні всі. Таким чином, східна цивілізація залишається першою фазою розвитку світової історії. Маркс також розглядав східні суспільства як самототожні і незмінні. Він пояснював це їхнім колективним способом виробництва і відповідною політичною організацією. Маркс стверджував, що при першому способі виробництва – «азіатському» – не було приватної власності на землю. Необхідні громадські роботи, такі як будівництво зрошувальних систем, здійснювала деспотична централізована державна влада. Азіатське суспільство спиралося на поселення, що самі себе забезпечували і зберігали незмінний характер способу виробництва. Схід можна привести до прогресивного зіткнення з капіталістичною економікою тільки шляхом колоніальної експансії. «Англія в Індії має виконувати подвійну місію: одна – руйнівна, друга – відроджувальна, тобто знищення старого азіатського суспільства і закладення в Азії матеріальних засад західного суспільства» (Avineri, pp. 132–133). Такі англійські утилітаристи, як Джеймс Мілль і Дж. С. Мілль, поділяли багато з висунутих Гегелем і Марксом положень, хоча при цьому дотримувалися інших принципів політичної економії й інших концепцій свободи.

У двадцятому столітті Карл Віттфогель вибудував оновлену теорію східного деспотизму і приклав її до Радянського Союзу. В його роботі привертають увагу два моменти: по-перше, спроба змалювати характерну незахідну систему деспотичної влади, заснованої на загальній теорії, яка значно відрізняється від своїх марксистських витоків (ця система отримала документальне підтвердження в широких дослідженнях). По-друге, Віттфогель інтерпретував «комуністичний тоталітаризм як цілковито адміністративний і значною мірою ще більш деспотичний варіант» східної деспотії.

Ще одну нещодавню спробу використання концепції деспотизму подибуємо в книзі «Провідні течії марксизму» Колаковського, коли він говорить про витоки «деспотичних форм соціалізму». Він доходить висновку про те, що якщо існує спосіб установлення соціальної одноманітності, «тоді деспотизм – це природне вирішення проблеми, оскільки саме він і є єдиним відомим способом досягнення цієї мети» (Kolakowski, vol. I, pp. 419–420). Тут немає посилань на східні корені деспотизму. Але зовсім нещодавно виникла дискусія, присвячена негативним образам Сходу, що протягом тривалого часу ототожнювався з концепцією деспотизму. Палка суперечка розгорілася навколо поняття «орієнталізм» у розумінні Едварда Сеїда. Це явище нібито має місце в дев'ятнадцятому й двадцятому століттях, та все ж уявлення про орієнталізм кумедно антиісторичне в своєму нехтуванні історією та функціями деспотії як форми правління і деспотизму як поняття політичної теорії.

MR

Література

Anderson, P.: *Lineages of the Absolute State.* London: New Left, 1974.

Aristotle: *The Politics,* ed. E. Barker. Oxford: Clarendon Press, 1946.

Avineri, S.: *Karl Marx on Colonialism and Modernization.* New York: Anchor, 1969.

Hay, D.: *Europe.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

†Koebner, R.: Despot and despotism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 14 (1951) 275–302.

Kolakowski, L.: *Main Currents of Marxism.* 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Marshall, PJ. and Williams, G.: *The Great Map of Mankind.* London: Dent, 1982.

†Richter, M.: Despotism. In *Dictionary of the History of Ideas,* ed. P.P. Wiener, vol. II. New York: Scribners, 1973.

Richter, M.: *The Political Theory of Montesquieu.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Wittfogel, K.: *Oriental Despotism.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957.

ДЖЕНТІЛЕ Джованні (1875–1944) – італійський філософ. Спочатку був речником *ідеалізму* і другом *Кроче*, пізніше захопився *фашизмом.*

ДЖЕФФЕРСОН Томас (1743–1826) – американський державний діяч і політичний філософ. Джефферсон обіймав посаду губернатора Вірджинії, був депутатом континентального Конгресу і третім президентом США в 1801–1809 роках. Він написав Декларацію незалежності, закон Вірджинії про свободу віросповідання, «Нотатки про штат Вірджинія» та численні промови й листи. Наприкінці свого життя Джефферсон заснував Вірджинський університет.

У своїх ранніх політичних творах Джефферсон висвітлював революційну боротьбу північних американських колоній, які прагнули здобути незалежність від Британської імперії. Грунтуючись на англійській концепції вольностей, яка походила від *стародавнього ладу,* і на політичній теорії Джона Локка, Джефферсон розробив федеративну концепцію Британської імперії. З огляду на цю федеративну концепцію всі законодавчі органи Британії (такі як англійський парламент та вірджинські збори городян) є «вільними, рівними і незалежними», а королівська влада виступає тільки в ролі неупередженого арбітра між цими самостійними законодавчими органами, захищаючи права кожного з них. З цього погляду те, що в 1760–1770 роках англійський парламент управляв американськими колоніями, вважалося узурпацією «повноважень колоніальних законодавчих органів», а підтримка парламенту британською короною вважалася тиранією. Тогочасні погляди Джефферсона найбільш стисло викладено в «Загальному огляді прав Британської імперії» і в Декларації незалежності.

Опісля американської війни за незалежність Джефферсон у своїх політичних працях зосереджується на проблемі створення в Америці нової республіки. Услід за *Аристотелем* він вважав людину від природи істотою суспільною, однак зауважував, що для розвитку її соціальних і політичних інституцій їй необхідно бути членом невеличкої демократичної громади. Джефферсон прагнув поділити Вірджинію на адміністративні райони розміром у 5–6 кв. миль з приблизно 100 громадянами в кожному, які були б подібними до класичного грецького полісу. Він також вірив, що пряма *демократія* допомагає визначити найкращих серед громадян – «мудрих і достойних людей», котрих він називав природною аристократією. Їх обирають на провідні посади в політичній верхівці, і вони стають представниками в усіх ланках дедалі більше централізованої системи управління (в округах, штатах і всій державі) неозорої американської республіки. На додаток до ідеї місцевої прямої демократії Джефферсон пропонував загальну державну освіту й відносну економічну рівність. Просування в системі освіти має відповідати заслугам, а держава мусить надати кожному безземельному по 50 акрів землі. Джефферсон виступав проти інституту рабства і відстоював ідею щодо поступового звільнення чорних рабів та повернення їх до Африки. Він же виступав проти участі жінок у політиці.

Релігійні переконання Джефферсона відповідають його політичній теорії. Як консервативний прихильник унітарної церкви він вважав християнську етику життєво важливою для формування доброчесності людини як суспільної істоти і для заснування справедливої, гармонійної держави. На противагу визнанню за англіканською церквою статусу офіційної церкви Вірджинії він відстоював «свободу віросповідання», яку розумів як можливість повного вираження всіх релігійних уподобань (або атеїзму), і сподівався, що з-поміж такого розмаїття громадяни виберуть засадниче моральне вчення Ісуса (див. також *Церква і держава*).

Томаса Джефферсона вважають ідеалістом, який ще за життя стикнувся з несприйняттям більшості своїх ідеалів. Тяжіння американської політики до централізації державної влади та етика промислового капіталізму змусили його боротися за права штатів і гідність селян. Таким чином, його пізні політичні праці надзвичайно подібні до його ранніх робіт про революцію: так само, як раніше він нападав на англійський парламент і британську корону за узурпацію законодавчих повноважень у колоніальній державі, він критикує національний Конгрес і суди за узурпацію повноважень владних органів штатів.

Завдяки глибині і розмаїттю політичних ідей Джефферсона на нього й досі посилаються представники великої кількості політичних рухів включно з революціонерами з країн третього світу, консервативними демократами і соціалістами-радикалами.

GS

Література

Becker, C.: *The Declaration of Independence: Study in the History of Political Ideas.* New York: Vintage, 1958.
Jefferson, T.: *The Writings of Thomas Jefferson,* ed A.A. Lipscomb and A.E. Bergh. 20 vols. Washington, DC: memorial edn, 1903.
Jefferson, T.: *The Papers of Thomas Jefferson,* ed.J. Boyd and C.T. Cullen. 22 vols to date. Princeton, NJ:Princeton University Press, 1950–82.
Koch, A.: *The Philosophy of Thomas Jefferson.* New York: Columbia University Press, 1957.
Malone, D.: *Jefferson and His Time,* vols I–VII. Boston, Mass.: Little, Brown, 1948–83.

ДЖОРДЖ Генрі (1839–1897) – американський економіст, журналіст і філософ. Джордж народився в сім'ї віруючих у багатій Філадельфії й отримав початкову освіту. 1858 року він вирушив до Каліфорнії, де наступні двадцять років ледь спромагався щось заробляти собі на прожиток як журналіст і редактор. У 1879 році він завершив свою головну працю «Прогрес і бідність» і незабаром після цього переїхав до Нью-Йорка, де швидко ввійшов у коло місцевих політиків. Ставши кандидатом від Об'єднаної лейбористської партії, у своїй першій з двох невдалих спроб виграти вибори мера він набрав значну кількість голосів. У 1880-ті роки, в пору своєї найбільшої слави, Джордж продовжував писати книжки, присвячені розробці «концепції єдиного податку», і, виступаючи на багатолюдних мітингах в Англії, Сполучених Штатах та в Австралії, здобув велику славу як полум'яний трибун. Останні роки його життя були позначені політичними й ідеологічними суперечками у відданих його ідеям радикальних колах та відносним нехтуванням його економістами-науковцями.

Учення Джорджа є водночас й етичною й економічною теорією. Воно охоплює локківську концепцію природних прав, згідно з якою трудівникам слід віддавати продукти їх праці у виключне необмежене володіння (див. *Локк*), але власником невироблюваних природних ресурсів має бути певний тип влади, заснованої на егалітаристському розподільчому примусі. Соціальну несправедливість зумовлюють як обмеження на вільне розпорядження своєю працею та її продуктами, так і необмежене приватне володіння невироблюваними природними ресурсами. Економічна теорія вивчає спосіб, у який ці обмеження та форми власності справляють свій вплив.

Спираючись на теоретичні засади *класичної політичної економії*, Джордж намагається пояснити очевидний парадокс існування невикорінюваної бідності в умовах зростання продуктивності праці та обмеження зарплатні на тлі нагромадження дедалі більшого багатства. Він розвиває теорію оренди Рікардо, показуючи, що в будь-якій конкурентній економічній системі всі прибутки від неї в остаточному підсумку дістаються землевласникам, котрі як власники незамінного засобу виробництва, величина якого обмежена, посідають виняткову монополістичну позицію на ринку в будь-якому суспільстві. Підвищення орендної та продажної вартості природних ресурсів відбувається просто завдяки технічному прогресу і зростанню населення, а виплачується ця «незароблена надбавка» за рахунок

відрахувань із прибутків і на працю, і на капітал. Отже, справжній конфлікт інтересів у капіталістичному суспільстві лежить не у сфері відносин капіталістів і робітників, а швидше у сфері відносин між ними, з одного боку, та землевласниками – з іншого. Здебільшого саме така земельна монополія призводить до очевидної невідповідності розподілу багатства, а також справляє монопольний вплив, створюючи іншого роду обмеження для конкуренції.

Як справедливий та ефективний засіб від усіх соціальних негараздів Джордж пропонує «єдиний податок». Хай демократична держава не надає кожній людині рівного права на природні ресурси, націоналізуючи або постійно перерозподіляючи їх, а краще встановить 100%-ий податок на орендну вартість землі. Цей засіб міг би стати достатнім джерелом отримання мінімального державного доходу, за його допомогою було б припинено спекуляцію землею (а спекуляція вважається рушієм підприємницьких циклів), а отже, запроваджено більшу конкуренцію на земельному ринку. Остаточний розподіл багатства буде і менш нерівним, і цілком відповідним тому, що виробляє і що заощаджує кожна людина.

HS

Література

Andelson, R.V. ed.: *Critics of Henry George.* London: Associated University Presses, 1978.
†Barker, C.A.: *Henry George.* New York: Oxford University Press, 1955.
†Geiger, G.R.: *The Philosophy of Henry George.* New York: Macmillan, 1933.
George, H.: *Progress and Poverty.* London: William Reeves, 1884.
George, H.: *Social Problems.* London: Henry George Foundation, 1931.
George, H.: *A Perplexed Philosopher.* London: Henry George Foundation, 1937.

ДИГЕРИ. Див. *Левелери.*

ДИКЕЙ Альберт Венн (1835–1922) – англійський правник. Найбільшої слави набув класичний трактат Дикея з конституційного права «Вступ до вивчення закону про державний устрій» (1885), а також «Лекції про відносини між правом і громадською думкою в Англії дев'ятнадцятого століття» (1905). Навчаючись на останньому курсі в Балліольському коледжі в Оксфорді, він викладав там класичне право, а згодом, у 1882 році, після викладання в Триніті-коледжі та адвокатської практики, був обраний членом товариства вінеріанських викладачів англійського права. Його перша друкована праця – коротка розвідка стосовно таємної ради, але він писав і про суперечливість законодавства, а трохи пізніше видав низку робіт про самоврядування в Ірландії (проти чого він виступав). Серед них – «Англійські докази проти самоврядування» (1886) та «Стрибок у незвідане» (1893). У 1920 році, незадовго до смерті, він разом із Р. С. Рейтом опублікував «Думки з приводу об'єднання Англії і Шотландії».

Професійна кар'єра Дикея, як здається, не могла дати йому надто великої втіхи; напевне, він був вельми пригнічений тим, що йому не вдалося зреалізувати свої амбіції ні в політиці, ані на ниві адвокатури. Однак його репутація досить міцно підтримувалася викладанням права та двома його найголовнішими роботами, які попри всі критичні закиди протягом багатьох років залишалися шедеврами критичного стилю викладу.

У праці стосовно закону про державний устрій ідеться про те, що автор називає двома чи трьома провідними принципами, якими просякнута новітня конституція Англії. Це принцип суверенності парламенту, *верховенства права*, а також відповідності права особливостям державного устрою. Між 1885 та 1923 роками Дикей самотужки випустив у світ вісім видань своєї праці, у якій поряд із головними темами він торкався й інших питань (наприклад, права на проведення публічних зборів і на свободу слова, відповідальності управлінців, референдуму, воєнного стану та військового обов'язку громадян).

У двадцятому столітті Дикея критикували здебільшого за його так звані вігіанські погляди на повноваження держави та за його нібито невірне розуміння французького адміністративного права. Та можливо, що після тривалого періоду правління консерваторів погляди Дикея на верховенство права відродяться і набудуть широкої популярності.

Найменше закидів робилося стосовно розуміння Дикеєм суверенності парламенту та значення особливостей державного устрою, хоча нещодавно пройшли гарячі дискусії щодо можливості прикладення його дослідження до нових ситуацій, що їх Дикей не міг передбачити (наприклад до питання про федеративний державний устрій). Особливої уваги в ході цих дебатів було приділено питанню про те, чи здатна суверенна законодавча влада, якою вона змальована Дикеєм на прикладі Об'єднаного Королівства, оберігати в правовому порядку власні закони від скасування шляхом запровадження особливих форм і процедур для законів особливої важливості.

Багато з тих, хто знаходив похибки в поглядах Дикея, тим не менше говорили на його адресу і багато добрих слів. Джеймс Брайс сказав про нього, що він мав талант до формулювання певних головних тез із дивовижною прозорістю і переконливою силою, а Гарольд Лескі назвав його «найбільш значущою постаттю в англійському правознавстві після Мейтленда».

GM

Література

†Cosgrove, R.A.: *Albert Venn Dicey, Victorian Jurist.* Macmillan: London, 1981.
Dicey, A.V.: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution,* 10th edn. London: Macmillan, 1959.
Dicey, A.V.: *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century,* 2nd edn. London: Macmillan, 1914.
†Lawson, F.H.: Dicey revisited. *Political Studies* 7 (1959) 109–26 and 207–21.
Rait, R.S. ed.: *Memorials of A.V. Dicey.* London: Macmillan, 1925.

ДИКТАТУРА ПРОЛЕТАРІАТУ. Цей вислів, кілька разів ужитий *Марксом* і набагато частіше вживаний *Леніним*, позначає період, який настає відразу ж після пролетарської революції й упродовж якого робітничий клас буде використовувати державну владу для придушення класу капіталістів та створення соціалістичної економіки. Див. *Марксизм*.

ДИСКРИМІНАЦІЯ – в найзагальнішому значенні уявлення про відмінність, розрізнення або ж відмінне ставлення. У цьому морально нейтральному значенні дискримінація за певних обставин може розглядатися як вимога аристотелівського принципу *справедливості*, згідно з яким ми мусимо підходити до подібних випадків однаково, а до різних – по-різному. Наприклад, учитель, який не може відрізнити відмінника від поганого учня, буде, либонь, несправедливим до обох.

Проте відповідно до більш поширеного соціологічного значення цього терміна дискримінація порушує першу частину правила Аристотеля тоді, коли по-різному підходять до людей, між якими немає ніякої морально значущої різниці. У цьому сенсі дискримінація відбувається тоді, коли загальні блага й тягарі розподіляються за критеріями, що не відповідають жодним правовим принципам. Часто-густо такі критерії можуть виявитися ще більш несправедливими, якщо вони виходять з природжених ознак, хоч це й не завжди так, оскільки ми говоримо також і про дискримінацію бідних. Не всі види дискримінації на основі природжених ознак є несправедливими: наприклад, батько напевне буде ставитися більш доброзичливо до своїх власних дітей. Та несправедлива дискримінація має місце переважно тоді, коли її жертви не можуть сподіватися на те, що вони зможуть домогтися отримання тих загальних благ, що розподіляються в суспільстві.

Дискримінація здебільшого спрямована на певні спільноти, визначені за ознаками раси, статі або національного походження. Людей, які розглядаються лише як члени цих спільнот, систематично відокремлюють від інших, ставлячись до них як до нижчих істот та обмежуючи їхні можливості. Інколи вважають, що такі характеристики пов'язані з іншими рисами, що відносяться до благ, про які йдеться, проте подібні припущення завжди виявляються помилковими або ж не відповідними конкретним випадкам. Дискримінація такого роду формує індивідуальний підхід до виховання і навчання, побуту, можливостей зробити кар'єру тощо. Вона може бути відкритою і юридично санкціонованою або ж менш помітною, існуючи de facto, якот коли існують шкільні округи, створені на основі виокремлення певних географічних регіонів, чи коли в ході опитування, безвідносного до надання роботи, непропорційно виокремлюють з числа тих, хто шукає роботу, негрів або жінок.

Така практика тягне за собою численні прояви несправедливості. По-перше, критерії, якими послуговуються при розподілі благ та накладанні обмежень, можуть іти врозріз із цілями законодавства і не бути пов'язані з міркуваннями про корисність надання роботи згідно з професійною підготовкою. По-друге, як ми вже зауважували, раса і стать є біологічно визначеними ознаками, отже, індивід не може поставити їх під свій контроль. Але це ще не всі і навіть не головні прояви несправедливості: критерії стосовно можливості надання роботи будуть дискримінаційними, якщо на надання її можуть негативно впливати упередження клієнтів чи споживачів. Простіше кажучи, дискримінаційне законодавство може бути ірраціональним, якщо воно суперечить меті зазначених законів; та, з моральної точки зору, ще гірше, коли дискримінаційною є сама мета. Найсерйозніша несправедливість – це те, що членам певних соціальних груп надають загалом нижчий статус, що їм відмовляють у повноцінному моральному статусі як індивідам з усіма правами особи. Дискримінаційні установки часом глибоко вкорінюються і проявляються взаємопов'язано, таким чином створюючи в соціумі певну страту, що є неправильним незалежно від того, за якими ознаками людей відносять до нижчих класів (див. Wasserstrom).

Запропоновані засоби боротьби з дискримінацією включають програми забезпечення привілейованого становища або зворотної дискримінації для членів тих спільнот, що раніше були її жертвами. Зворотна дискримінація (відома також як позитивна дискримінація) послуговується критеріями, рівною мірою не пов'язаними з наданням роботи, скеровуючи попередні форми дискримінації в діаметрально протилежному напрямку. Вона може бути спрямована на всіх членів цих спільнот, таких як негри чи жінки, або ж тільки на колишніх жертв конкретних випадків дискримінації. Її гадана справедливість може спиратися на доцільність або соціальну гармонію, на створення більш рівних можливостей або на відшкодування заподіяних кривд.

Якщо справедливість є утилітарною, то обурення політичним курсом може призвести до непевності ситуації. Наприклад, політичний курс може більшою мірою спричинятися до дисгармонії, ніж до гармонії. Якщо метою є відшкодування, то необхідно визначити, кому саме має надаватися компенсація і чи будуть це тільки безпосередні жертви відкритої дискримінації, чи всі ті, хто постраждав непрямим шляхом (скажімо, через брак мотивації), або ж якась більш широка група. Якщо метою є рівні можливості, тоді слід визначитися, за яких умов можливості є рівними за своїм значенням, що необхідно для забезпечення такої рівності та в який спосіб потрібно узгоджувати право на рівні можливості з іншими правами, що їм вони можуть суперечити, наприклад правам тих, хто в даний момент найбільше підходить під розглядувані визначення. Зазвичай вважається, що рівні можливості тягнуть за собою надання належної роботи тим, хто на це заслуговує. У цьому припущенні нехтується вимога щодо надання рівних можливостей в отриманні кваліфікації. Може статися так, що в найближчому майбутньому для створення рівних можливостей такого роду вима-

гатиметься скасування нормальних критеріїв надання робочих місць (див. *Рівність*).

У Сполучених Штатах Америки деякі програми, спрямовані на ліквідацію колишніх форм дискримінації, проходять під назвою «акції з утвердження». Деякі з них було запроваджено в судовому порядку після виявлення випадків дискримінації, інші були введені в дію на добровільних засадах, а декотрі – за наказом виконавчої влади. Деякі з них передбачають надання переваг, або зворотну дискримінацію, інші – ні (принаймні не відкрито). Спірним зостається питання про те, чи залишаться ці програми пріоритетними після того, як їх завдання будуть загалом виконані й буде встановлено особливий підхід членів меншин.

AHG

Література

Babcock, B., Freedman, A., Norton, E. and Ross, S.: *Sex Discrimination and the Law: Causes and Remedies*, Boston: Little, Brown, 1975.
Baldwin, J.: *Notes of a Native Son*. Boston: Beacon, 1955.
Deckard, B.S.: *The Women's Movement*. New York: Harper & Row, 1979.
†Fullinwider, R.K.: *The Reverse Discrimination Controversy*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1980.
†Goldman, A.H.: *Justice and Reverse Discrimination*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
Millett, K.: *Sexual Politics*. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
Wasserstrom, R.: *Philosophy and Social Issues: five studies* chs 1 and 2. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
Willhelm, S.M.: *Black in a White America*. Cambridge, Mass.: Schenkman, 1983.
Woodward, C.V.: *The Strange Career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1974.

ДІАЛЕКТИКА. Спочатку її розуміли як метод судження, додатковий у відношенні до формальної логіки. Наприклад, *Сократ* у своїх діалогах вдається здебільшого до заперечення різноманітних тез у намаганні показати, що вони ведуть до логічних суперечностей, аж поки насамкінець не залишиться лише одна неспростовна альтернатива. Як політична ідея діалектика набула ваги завдяки її застосуванню *Гегелем* і *Марксом*.

Гегель послуговувався діалектикою для виявлення істини, беручи відносно примітивне поняття і демонструючи, що воно містить у собі свою протилежність. У зіткненні цих двох суперечливих ідей виникає нове і більш адекватне поняття. Цей процес повторюється до тих пір, аж поки ми не дійдемо до цілковито адекватного поняття. Ця структура мислення була для Гегеля і структурою самої реальності з огляду на його *ідеалізм*. Отже, модель розвитку історії виявляється діалектичною, а державу слід розглядати лише як надзвичайно складне утворення, що постало із синтезу протилежних елементів на багатьох різних рівнях суспільного життя.

Маркс заявляв, що він перейняв і «спрямував у зворотний бік» діалектичний метод Гегеля, одначе він робив це з протилежних позицій. Як і його наставник, він виявляв в історії діалектичні моменти, проте якщо для Гегеля відносини протиборства і синтезу були притаманними поняттям, утілюваним у життя в процесі людської діяльності, то Маркс віднаходив їх у матеріальній реальності (таким чином він установив «суперечність» між продуктивними силами і виробничими відносинами в певні історичні моменти; див. *Марксизм*). Маркс також стверджував, що його метод дослідження є діалектичним, маючи на увазі серед усього іншого те, що вживані поняття відзначаються плинністю, а це відповідає такій ознаці реальності, як несталість, що її вони намагаються змалювати. Але якщо зміст гегелівської думки важко відокремити від діалектичної манери її викладу, основні тези Маркса порівняно легко піддаються такому відокремленню. Отже, доводиться сумніватися в тому, що його мислення було діалектичним у найглибшому сенсі цього слова.

DLM

Література

Norman, R. and Sayers, *S.: Hegel, Marx and Dialectic*. Brighton, Sussex: Harvester, 1980.

ДІАЛЕКТИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ – філософія *марксизму*, розроблена послідовниками Маркса, переважно в Німеччині та Радянському Союзі. Вона грунтується на двох основних припущеннях: по-перше, про первинність матерії, на основі чого всі психічні процеси розглядаються як похідні від матеріальних; по-друге, про діалектичний характер усіх процесів (і природних, і соціальних), що його відображають три закони: переходу кількості в якість, єдності протилежностей і заперечення заперечення (див. *Діалектика*).

Діалектичний матеріалізм стверджує, що в гуманітарних науках слід застосовувати ті ж пізнавальні процедури, що й у природничих – ця теза походить з роботи *Енгельса* про діалектику природи. Пізні марксисти, в тому числі *Лукач* та представники Франкфуртської школи (див. *Критична теорія*), відкинули цю теорію як форму *позитивізму* і стверджували, що діалектичністю відзначаються лише процеси взаємодії між людськими суб'єктами та матеріальним світом.

DLM

Література

Jordan, Z.A.: *The Evolution of Dialectical Materialism*. London: Macmillan; New York: St Martin's, 1967.

ДІДРО Дені (1713–1784) – французький філософ. Дідро не написав систематичної праці з політичної теорії, а його роботи, у яких порушуються політичні проблеми, часто побудовані в діалогічній формі, через що важко визначити, якої саме з викладених думок дотримується сам автор. Однак в опублікованих листах Дідро, а також у різноманітних його творах, авторство яких було встановлено лише останніми роками, можна простежити певну еволюцію його політичного мислення в контексті його життєвого шляху і тогочасних подій.

За часів своєї молодості Дідро, як здається, наслідував Френсиса *Бекона* – переважно в його політичних поглядах, а не в царині філософії. «Енциклопедія»

(«Encyclopédie», 1751–1765), головна праця його життя, присвячена викладу ідеї спасіння за допомогою науки. Підкорення природи шляхом планомірного колективного емпіричного дослідження – це проект, призначенням якого є поліпшення життя людини на землі, а втілити цю програму в життя була покликана сильна централізована влада. Традиційна назва такої влади – «просвічений деспотизм», хоча водночас це і не найточніша назва, оскільки Дідро щиро вірив (навіть сильніше за *Вольтера*) в індивідуальну свободу і не гадав, що вона необхідно втрачається при мудрому абсолютистському правлінні. Однак, безсумнівно, в якийсь період свого життя він прихилився до Мерсьє де ля Рів'єра, закликаючи до встановлення всемогутнього правління знавців, котре не залишить вільного місця для політики.

Дідро мислив «діалектично» в тому сенсі, що тільки-но закінчивши обґрунтовувати один аргумент, він починав заперечувати його. Як і Вольтер та більшість encyclopédists, він мріяв про те, аби стати філософом при дворі могутнього монарха й отримати контроль над думками володаря, а разом з тим і владу над усім королівством. Але коли йому дійсно випала нагода зіграти таку роль, Дідро негайно відмовився від того. Катерина Велика, прочитавши його книги, запросила його до Санкт-Петербурга, аби він надавав їй поради стосовно реформування. Замість себе він послав Мерсьє де ля Рів'єра. Згодом, коли вона все ж таки домоглася, щоб Дідро приїхав власною персоною, той зробив усе можливе, аби переконати імператрицю в тому, що їй слід відмовитися від своєї абсолютної влади і розділити її з парламентом.

Опинившись віч-на-віч із «просвіченим деспотом», Дідро відкинув свої старі беконіанські політичні погляди і явив на світ нариси та пам'ятні записки, створені виключно для імператриці Катерини, що за змістом нагадували твори *Монтеск'є*. Свобода, ця найкоштовніша з усіх цінностей, стверджував він, залежить від рівноваги влади; щоб запобігти стихійному скочуванню виконавчої влади до деспотизму, монарх мусить піклуватися про безперебійне функціонування законодавчої влади. Катерина посміхалася Дідро, проте відкидала його поради. Парадоксально, але Дідро говорив їй, що її країна настільки відстала, що філософи їй нічим не зарадять; Росії спочатку потрібна модернізація, а вже потім філософські бесіди.

Дідро повернувся до Франції зі значно лівішими політичними поглядами в порівнянні з поглядами більшості encyclopédistes (див. *Французьке Просвітництво*). Він ніколи не поділяв Вольтерової прихильності до ідеї природного права на власність. Дідро був бідною людиною і дуже співчував робітникам. Він виступав проти фізіократичної політики laissez-faire (невтручання) в економіці, оскільки скасування контролю над зерновим ринком призводило до підвищення цін на продукти харчування для нижчих класів. Він гостро критикував імперіалістичну та колоніальну політику європейських держав, частково тому, що вважав культуру «шляхетних дикунів» набагато вищою за християнську культуру, котру силкувалися проповідувати серед них імперіалісти, а частково тому, що гадав, що європейці припускаються помилки, коли нав'язують свої (чужоземні) закони і свою (чужоземну) присутність суспільствам, які мають право на незалежність. Подібні переконання відмежовували Дідро від модної тоді прогресивної думки Просвітництва стосовно того, ніби поширення більш розвиненої європейської цивілізації на найвідсталіші регіони світу є корисним кроком на шляху до остаточної перемоги науки. Думка Дідро була менш типовою для вісімнадцятого століття, ніж думка будь-якого іншого мислителя Просвітництва; його погляди на політику й на інші питання значно випереджали свій час.

МС

Література

Diderot, D.: *Le neveu de Rameau* (1820); *Rameau's Nephew*, trans. L. Tancock. Harmondsworth: Penguin, 1966.

Diderot, D.: *Selected Writings*, ed. L.G. Crocker. New York: Macmillan; London: Collier-Macmillan, 1966.

†France, P.: *Diderot.* Oxford: Oxford University Press, 1983.

†Mason, J.H.: *The Irresistible Diderot.* London: Quartet, 1982.

†Strugnell, A.: *Diderot's Politics.* The Hague: Marrinus Nijhoff, 1973.

ДЮРКГЕЙМ Еміль (1858–1917) – французький соціолог, основоположник сучасної соціології. Запроваджуючи соціологію як академічну дисципліну, Дюркгейм викладав спочатку в Бордо, а потім у Парижі. Він заснував продуктивну і чисельну соціологічну школу, що гуртувалася навколо видання «Соціологічний щорічник» («Année sociologique», 1898–1912, у 12-ти тт.), і справив всеосяжний культурний і політичний вплив на Францію – особливо через учителів початкової школи, які вчились у нього та в його учнів, а потім передавали його ідеї наступним поколінням. Він писав сміливі, оригінальні першопрохідницькі роботи, котрі охоплювали широке коло питань і котрі й досі є авторитетними в соціології, соціальній антропології та інших науках, завдячуючи цим своєрідному дюркгеймівському методу та його всеохопному підходу.

На його думку, соціологія має надзвичайну пояснювальну спроможність і посідає центральне місце серед інших наук про суспільство. Її об'єктом є певна особлива реальність, яка є зовнішньою у відношенні до індивідів і нав'язується їм, але водночас (на чому він дедалі більше наголошував) і міститься в них. Його метод, що про нього йдеться в праці «Метод соціології» (1895), також був особливим. У цій книзі він виклав свій підхід до соціології, яка є абсолютно об'єктивною наукою, вивчає свою особливу реальність і відмежовується від ненаукових впливів. Чи відповідала цьому його соціологічна діяльність – це вже інше питання.

Маючи на меті продемонструвати можливості соціології, Дюркгейм намагався встановити межі соціальної детермінації. Так, у своїй класичній розвідці «Самогубство» (1897) він поставив перед собою завдання пояснити коливання коефіцієнта частотності ви-

падків самовбивства людей – цього, напевне, найінтимнішого й найособистіснішого з учинків – з огляду на їх соціальні причини. Виконуючи це завдання, він поставив діагноз суспільству, до якого належав сам. Цей діагноз згодом повторювався і поглиблювався в усіх його інших роботах: як він стверджував, до таких крайнощів, як самогубство, декого призводить розпад соціальних зв'язків і відсутність регулювання, егоїзм та *беззаконня*. Це є наслідком швидких темпів індустріалізації та руйнації старих нормативних рамок, а водночас справляє свій вплив на економіку, розвиток промисловості та повсякденне життя. Дюркгейм вважав ці явища «ненормальними» і пов'язував їх з досягнутим сучасними суспільствами рівнем розвитку та з їхніми «умовами існування», тобто вимогами щодо їх гармонійного функціонування.

Він говорив про ці вимоги як про «природну солідарність» – поняття, що було вироблене в книзі «Про суспільний поділ праці» (1893, друге видання – 1902). Доісторичні суспільства (як племінні, так і традиційні) трималися купи за рахунок «механічної солідарності», у якій переважав принцип подібності, їм були притаманні сегментні соціальні структури, незначний рівень взаємозалежності, незначна чисельність та низька щільність населення, репресивні карні закони, а також високорозвинена і яскраво виражена колективна свідомість, яка вважала за найвищу цінність суспільство як ціле та його інтереси. Натомість сучасні суспільства «зазвичай» гуртуються на основі поділу праці, їм притаманні організовані соціальні структури, вільні ринки, зростаючі міста, дедалі більша взаємозалежність, велика чисельність і висока щільність населення, переважання реститутивного права, а також дедалі більш гуманна і світська система вірувань, що за найвищу цінність має індивіда і закликає до рівності можливостей, дотримання трудової етики та соціальної справедливості. Цю систему вірувань він називає «релігією індивідуалізму», вважаючи, що вона спрямована на інтеграцію сучасних суспільств, але може бути зруйнована атавістичними суспільними силами, як це трапилося, наприклад, у ході слухання справи Дрейфуса (він був палким захисником останнього) та як це зробили німці в 1914 році (він був палким патріотом Франції).

На основі цього діагнозу він дійшов різноманітних висновків. Певний відсоток самогубств і злочинів з огляду на їх розмаїття та динамізм є «нормальним» для сучасних суспільств, він є навіть «показником суспільного здоров'я». Одначе він прихильно ставився до функціонування «груп інтересів», котрі встановлюють нормативні рамки, що можуть протидіяти пануючому беззаконню – «хворобі необмежених бажань». Певною мірою він був соціалістом, оскільки схвалював організацію економічного життя, і лібералом, оскільки відстоював індивідуалістичні цінності. Очевидним є і його консервативний ухил з огляду на відданість справі соціальної інтеграції та морального єднання, хоча деякі дослідники його перебільшують. Однак він досить неприхильно ставився до політики класової боротьби, вважаючи *марксизм* ненауковим ученням, а революції такими ж здійсненними, як чудо. Соціалізм він називав «криком болю», тож завданням соціолога, який консультує урядовців і формує суспільну думку загалом, вважав пропонування науково обґрунтованих заходів для лікування тієї соціальної хвороби, що викликає його.

Говорячи більш загально, його зосередження на умовах суспільного життя та проблемі інтеграції індивіда в суспільство вказує на те, що сфера *влади* – всі асиметричні відносини залежності, експлуатації і домінування, у яких хтось перешкоджає задоволенню інтересів інших і дістає з цього якусь користь для себе, – була для нього білою плямою. Він схилявся до того, щоб розглядати *державу* як систему комунікації, як установу, що свідомо відображає суспільство, а не як епіцентр боротьби за владу чи джерело панування. Простіше кажучи, у його теорії *права* завжди йшлося про форми нормативного регулювання й аж ніяк не про протиборство суспільних інтересів і застосування задля цього влади.

Ці білі плями є доволі великими, але, можливо, вони є зворотним боком, ба навіть передумовою надзвичайно глибокого проникнення Дюркгейма і його послідовників у певний аспект суспільного життя. Найяскравіше це виявляється в їхніх роботах, присвячених первісним релігіям. Дюркгеймові «Первісні форми релігії» (1912) стали його останнім дослідженням меж соціальної детермінації, цього разу з огляду на сутність релігійних вірувань та їх функціонування. Опрацювавши всю доступну йому літературу з тотемізму, зокрема стосовно спільнот австралійських аборигенів, він висунув кілька сміливих гіпотез, які, на його погляд, давали загальне пояснення інтегрованим у суспільство системам вірування, зосередженим на сакральних об'єктах (таким було його бачення релігії). Він не тільки намагався пояснити ці вірування і ритуали виходячи з їх соціальних витоків, він убачав їх «істинне» значення в рамках соціуму, вважаючи, що релігія віддзеркалює суспільство в усіх його аспектах. Він також дослідив її функції із соціальної інтеграції індивіда та згуртування суспільства. Він навіть дійшов до того, що зробив спробу пояснити фундаментальні категорії мислення (час, простір, причинність тощо) як похідні від ранніх форм релігії і соціальні за своїм походженням. Попри свою етнографічну слабкість та похибки в аргументації ця книжка залишається його шедевром, неперевершеним за своєю оригінальністю та теоретичним завзяттям, найяскравішим прикладом дюркгеймівського бачення світу соціуму.

SL

Література

Coser, L.A.: Durkheim. In *Masters of Sociological Thought.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
Durkheim, É.: *The Division of Labour in Society* (1893), trans. W.D. Halls, intro. L. Coser. London: Macmillan, 1983.
Durkheim, É.: *The Rules of Sociological Method* (1895) and *Selected Texts on Sociology and its Method,* ed. S. Lukes, trans. W.D. Halls. London: Macmillan, 1982.

Durkheim, É.: *Suicide: a study in sociology* (1897), trans. J.A. Spauldingand G. Simpson. Glencoe, III.: Free Press of Glencoe, 1951.
Durkheim, É.: *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912), trans. J.W. Swain. London: Allen & Unwin; New York: Macmillan, 1915.
Durkheim, É.: *Socialism and Saint-Simon* (1928), trans. C. Satder, ed. A.W. Gouldner. Yellow Springs, Ohio: Antioch, 1958; London: Routledge & Kegan Paul, 1959.
Durkheim, É.: *Professional Ethics and Civic Morals* (1950), trans. C. Brookfield. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
Durkheim, É.: *Durkheim and the Law,* ed. S. Lukes and A. Scull. Oxford: Martin Robertson, 1983.
†Giddens, A.: Durkheim. In *Capitalism and Modern Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
†Lukes, S.: *Émile Durkheim: his Life and Work.* London: Allen Lane, 1973; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1983.
†Nisbet, R.A.: *The Sociology of Émile Durkheim.* New York: Oxford University Press, 1974.
Parsons, T.: Durkheim. In *The Structure of Social Action.* Glencoe, III.: Free Press of Glencoe, 1937.

ДЬЮЇ Джон (1859–1952) – американський філософ і педагог. Реформатор, критик і вихователь, Дьюї був передусім найбільш значущим американським філософом свого часу. Він народився у Вермонті, закінчив університет цього штату і після короткого періоду роботи на посаді вчителя середньої школи почав вивчати філософію в університеті Джона Гопкінса. Там Дьюї став жадібно читати *Гегеля* і хоча, як і Маркс, теж вважав, що Гегель недостатньо поціновував світ діяльності і практики, однак свій послідовний і довічний протест проти відмежування теорії від практики і знання від діла відносив на рахунок Гегелевого розуміння універсальної природи людської культури. Отримавши ступінь доктора, Дьюї перейшов до Мічиганського, а згодом до Чиказького університету, що відкрився 1893 року. Протягом чиказького періоду свого життя він заснував при університеті початкову школу, більш відому як школа-лабораторія або школа Дьюї. У 1905 році він почав працювати в Колумбійському університеті в Нью-Йорку і викладав там аж до виходу на пенсію в 1929 році.

Продовжуючи інтенсивно публікувати роботи з філософії та стосовно державних справ, активно підтримуючи протягом 1930-х років трипартійний рух і ставши найавторитетнішим критиком «нового курсу», Дьюї здобув славу «проводиря, наставника та совісті американського народу» (Commager, p. 100). Своєю широкою популярністю в суспільстві Дьюї завдячував більшою мірою тій легкості, з якою він поєднував (у спосіб, більш типовий для філософії дев'ятнадцятого, а не двадцятого століття) філософську пристрасть до всеохопного – об'єднавчого – синтезу людського досвіду і реформістський запал у виконанні найнагальніших практичних завдань, що постають перед людиною. Від формальних робіт з логіки, етики та естетики роботи Дьюї включно з його численними працями з педагогіки й політики і навіть постійними колонками в таких газетах, як «Нова республіка», відрізняє теза про те, що ці види діяльності доповнюють один одний.

Шанований нарівні з Чарльзом Пірсом та Вільямом Джеймсом як засновник прагматизму, Дьюї вніс найбільший вклад у те, що прагматизм набув гучної слави як філософія повсякденного досвіду. Відкинувши припущення стосовно того, що філософія прагне специфічного знання, котре виходить за рамки світу пересічної практичної діяльності, Дьюї намагався виявити нові й життєдайні зв'язки між світом ідей і світом досвіду.

У рамках інструменталізму – його версії прагматизму – стверджується, що теорії і концепції – це лише знаряддя для здійснення діяльності, що раціональність у своїй основі є методом проб і помилок і що поширення таких заснованих на досвіді практичних підходів є ключем до розв'язання соціальних конфліктів. Ця ж віра в досвід перетворила його на прагматика в етиці. Він вважав, що моральний вибір не відрізняється від інших практичних суджень щодо того, як найліпше впоратися з певними проблемами, трансформуючи або перебудовуючи свою діяльність у більш сприятливому напрямі.

З точки зору тих, хто намагається віднайти свій шлях у цьому світі, прагматизм Дьюї не є задовільним. Прагматизм – практична система поглядів, але не в тому прямому сенсі, ніби треба славити лише корисне. Радше йдеться про альтернативи, що їх зберігає розумно скерована дія і просвічена діяльність для вибору і свободи в житті. Вороги Дьюї – старомодні звички, гнітюча рутина, застиглі ідеї, сувора дисципліна – усе, що паралізує діяльність, позбавляє її творчості і задоволення, які збагачують життя. Характерним для Дьюї з огляду на його віру в творчий розум є захист пізнання і морального судження як безперервного самовдосконалення в процесі практичної діяльності.

«Кількість усіх зусиль, потрібних для досягнення мети в якійсь справі, не є вирішальним чинником; слід дуже ретельно зважити їх наслідки, а мету варто розглядати тільки як робочу гіпотезу доти, аж поки її правильність не буде підтверджено результатами. Помилки... – це урок з вивчення хибних методів використання власного розуму і чужих порад, щоб не застосовувати їх у майбутньому. Помилки – це ознака потреби в перегляді, розвитку, переосмисленні... Мета не є більше якоюсь конкретною межею чи кінцевим пунктом призначення. Це активний процес зміни існуючої ситуації. Смислом і метою життя є не досконалість як його кінцева мета, а безкінечний процес удосконалення, визрівання, очищення... Поступ сам по собі – це лише моральна «мета». («Reconstruction in philosophy», p. 177).

Відданість концепції пізнання та етики як мистецтва розбудови суспільства змусила Дьюї особливо різко критикувати всю попередню філософію. У книзі «У пошуках певності» (1929) він пояснює віддаленість філософії від «проблем людини» її хибними пошуками усталених істин. Натомість Дьюї боровся за відродження філософії, котра вважає ідеї спонукою до дії, а послідовність завершених дій – остаточним підтвердженням або спростуванням значущості ідеї. Це прагматичне наполягання на тому, що для вимірювання цінності

ідеї слід ураховувати наслідки, часто ставало об'єктом критики як занадто прагматичне, ба навіть антиінтелектуальне. Але в ширшому сенсі йдеться про намагання Дьюї замінити поняття філософії як «пошуку певності» образом філософії як способу окреслення раціонального методу розв'язання соціальних конфліктів.

Як вихователь Дьюї також виступав проти будь-якого відокремлення слова від діла, рефлексії від процесу вирішення проблем. Він був послідовним противником «споглядальної» концепції навчання, котра прирікала учнів на пасивність у класі. Хоча його часто критикували за уславлення налаштованості учня до виходу за рамки формального навчального плану, він жодного разу не відступився від свого переконання в тому, що процес навчання, а власне, і будь-який інший спосіб набуття досвіду, має озброювати людину установками і поняттями, необхідними для подолання проблем, що будуть перед нею поставати.

Пишучи про політику, Дьюї застерігав американців, що багато їхніх ідей стосовно лібералізму, індивідуалізму та економічної свободи виявляються невідповідними реальним обставинам. Прихильно налаштований до соціалізму, невблаганно ворожий до будь-яких проявів фанатизму, скептичний до того, що тепер частогусто визначають як демократичний елітаризм, нетерпимий до «нового курсу» з його виваженим підходом до економічних проблем, Дьюї проголошував найширше і найвимогливіше розуміння *демократії* як стилю життя. У праці «Свобода і культура» (1939) та в інших своїх політологічних роботах він частенько порівнював демократичне суспільство із спільнотою дослідників, а методи демократії – з науковими. І прагматизм, і демократію цей дуже прагматичний філософ розумів як спосіб життя задля спільного набуття досвіду в процесі задоволення суспільних інтересів. Йому часто закидають, що він краще уявляв собі способи життя, аніж його мету, проте Дьюї завжди наполягав на тому, що немає істотної різниці між розумною діяльністю і прожитим людиною щасливим життям.

AJD

Література

†Bernstein, RJ.: *Praxis and Action.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

†Cahn, S.M. ed.: *New Studies in the Philosophy of John Dewey.* Hanover, NH: University Press of New England, 1977.

Commager, H.S.: *The American Mind: an Interpretation of American Thought and Character since the 1880s.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950.

†Damico, A.J.: *Individuality and Community: the Social and Political Thought of John Dewey.* Gainesville, Fla.: University of Florida Press, 1978.

Dewey, J.: *Democracy and Education* (1916). New York: Free Press, Macmillan, 1966.

Dewey, J.: *Reconstruction in Philosophy.* Boston: Beacon, 1957.

Dewey, J.: *On Experience, Nature, and Freedom,* ed. RJ. Bernstein. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960.

Dewey, J.: *The Quest for Certainty.* New York: Putnam, Capricorn, 1960.

Dewey, J.: *Freedom and Culture.* New York: Putnam, Capricorn, 1963.

Е

ЕГАЛІТАРИЗМ. Див. *Рівність*.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ. Хоч історичні корені екзистенціалізму сягають Давньої Греції, як філософське вчення він був уголос артикульований починаючи з епохи Просвітництва. Викінчена філософія залежала від морального ставлення до певного методу.

Уперше моральне ставлення було розглянуто в працях Серена К'єркегора (1813–1855). Цей данський філософ, певною мірою відповідаючи і *Гегелю*, рішуче відкинув універсальні й об'єктивні закони – і наукові, і моральні, обґрунтовуючи це тим, що вони перешкоджають індивідууму визнавати набагато глибшу реальність – реальність своїх суб'єктивних почуттів. Відмову приділяти увагу якимось почуттям К'єркегор затаврував як «неуважність». Він написав приголомшливі трактати про страх, вину й занепокоєння, намагаючись пояснити, чому і як це може відчуватися. К'єркегор стимулював розвиток індивідуальної суб'єктивності, турбуючись більше з приводу того, яким чином проявляється віра індивідуумів, аніж з приводу того, у що вони вірять. Як усім відомо, він розглядав християнство як віру, що залежить радше від «стрибка у віру», а не від раціональних уявлень чи формальних доказів. Фридрих *Ніцше* (1844–1900) був іще більш радикальним у своєму невизнанні позірно універсальних правил будь-якого роду. Він вважав, що такі погляди можна звести до претензій на владу з боку тих, хто їх пропагує. Ніцше пропонував послідовно переглянути всі філософські концепції і з піднесенням та незрівнянним пафосом змалював індивідуума, позбавленого визначеності і змушеного продумувати все заново. Він не зміг визнати жодної із християнських конфесій, розглядаючи християнство як рабське моралізаторство і схиляючись натомість до натуралізму на взірець Дарвінового. Однак своєї власної позитивної теорії він так ніколи і не розробив.

Екзистенціалізм ґрунтується на етиці, а отже, веде своє походження з давніших філософських систем. Натомість його методологія, забезпечена феноменологією, що її найкраще сформулював Едмунд Гуссерль (1859–1938), є гранично новою. Важливість методу полягає в тому, що він утверджує суб'єктивну етику. Чиїсь почуття можуть стати справжньою філософією. У рамках цього методу намагаються «взяти в дужки» отримані висновки і таким чином вибудовувати картину світу на основі сприйняття людини. Така точка зору є загальноприйнятою у філософії і тому важливо окреслити точніші відмінності. У цьому не проглядає ні картезіанське вірування в те, що найчистішими і найточнішими є математичні ідеї, ані юмівський погляд на індивідуума як на пасивного отримувача почуттєвого досвіду. Індивідуум змальовується як діяч, що вступає в контакт зі світом згідно із своїми життєвими планами. Реальність – це світ життя (Lebenswelt), і за її рамки вийти неможливо.

Великими екзистенціалістами були Мартін *Гайдеггер* (1889–1976) і Жан-Поль *Сартр* (1905–1980). На основі їхніх славетних ключових праць «Буття і час» (1927) та «Буття і ніщо» (1943) можна вивести головні принципи екзистенціалізму. Існування не має форм і суті, тож індивідуум опиняється посеред хаосу випадковостей. Немає об'єктивних моральних правил, які б направляли індивідуума, як немає і наперед-існуючої суті людської, яка б указувала напрям життя. Завдання філософії в цій ситуації – вказати спосіб сприйняття світу. Найбільша глибочінь для екзистенціалістської думки міститься в аналізі почуттів жаху, власної нікчемності, страху перед іншими людьми та в усвідомленні своєї смертності. Можливо, головний парадокс екзистенціалізму полягає в тім, що екзистенціалісти відчувають себе здатними виробляти в рамках цього досить-таки похмурого погляду на умови людського буття більш позитивні настанови. Усе залежить від індивідуума – завжди вільного, дієздатного і змушеного робити вибір, а отже, ставати кимсь іншим, ніж тим, ким він був іще так нещодавно. У зв'язку з цим моральні настанови дуже сильно різняться. Гайдеггер висуває більш пасивну точку зору: прийняття конечності людського життя дозволить мовчки узгодити будь-яке життя із світом. Натомість Сартр дедалі настійніше відстоює активну політичну діяльність.

Зв'язок екзистенціалізму з політикою дуже складний. На перший погляд, пошук справжнього морального життя, здавалося б, ставить екзистенціалізм поміж лівими політичними течіями, прибічники яких виступають за свободу людини і її визволення. Є дуже багато висловлювань екзистенціалістів, які відповідають цьому, та й Сартр колись проголошував, що екзистенціалізм має бути гуманізмом. Але все набагато складніше. Час від

часу екзистенціалістів приваблювали активні і вольові люди, оскільки вони намагаються по-справжньому діяти. Однак етика звершення не спричиняється автоматично до раціональності, вона оминає лівих політиків. Якщо ж говорити серйозно, то не існує і гарантій того, що екзистенціалізм долучиться до платформ політиків-демократів. Якщо більшість людей живе несправжнім життям і їм не вдається примиритися з умовами людського буття, то чи годиться, щоб геній, який пережив самотність, жах і тугу, виконував свій обов'язок і ставав харизматичним лідером? Стверджують, що загальна атмосфера, відображена і посилена екзистенціалізмом, має якийсь зв'язок з підйомом нацистського руху. Дійсно, упродовж короткого часу Гайдеггер мав ганебний зв'язок із нацистами; хоча пізніше він і відійшов від них, але з того часу не полишав пошуків моральної політики. Подібну політику різко критикував Гюнтер Грасс у романі «Собачі роки» (1963) за її пустопорожність і метафізичність попри всю її саморекламу. Політика німецьких екзистенціалістів грунтується переважно на загальнокультурній повазі до політичного життя греків, що зумовило їх всеосяжну недовіру до сучасної практики. Натомість французькі екзистенціалісти займають доволі чітку позицію, ставши завдяки пануванню у французькому інтелектуальному житті *марксизму* в один ряд з лівими. *Мерло-Понті* і Сартр детально проаналізували зв'язок між крайньою індивідуалістичною етикою і колективістським духом марксизму, й одна з робіт останнього під назвою «Критика діалектичного розуму» (1960) стала величним монументом їх примиренню. Хоча спроби поєднати ці два підходи виявилися марними, але створені в результаті цього політичні теорії становлять величезний інтерес. У праці «Критика...» розглядалося відновлення жорсткої авторитарної політики, покликаної вирішити «проблему буття», тобто покінчити з боягузливими намаганнями людини уникнути відповідальності за свободу. У зв'язку з цими політичними теоріями неможливо не згадати вислів *Руссо* стосовно істоти, «приреченої бути вільною».

Найвищим досягненням екзистенціалізму стало змалювання болісної ендемії людського існування. Тут доведеться дещо повагатися з приводу прийнятого нами припущення, оскільки більшість громадян індустріального суспільства в звичайних обставинах усе ж таки стикаються віч-на-віч не лише з одними жахами і болем, так яскраво змальованими в славетних літературних творах, які беруть початок з екзистенціалізму. Більшість людей знаходять досить багато смислу в своєму житті і зазвичай не відчувають, що вони живуть у вакуумі. Можливо, екзистенціалізм розповідає нам переважно про відчуження в сучасних умовах інтелектуалів, а не звичайних людей. Ця точка зору підтверджується згадкою про те, що найбільшої популярності ця філософія набула після поразки в війні, тобто в часи, коли всі були охоплені почуттям відчаю.

У філософському плані екзистенціалізм має два значних недоліки. По-перше, його філософія свідомості поверхова і показна. Доказом того, що ми вільні, може бути просто те, що ми відчуваємо себе вільними. Особисто я не відчуваю такої свободи, і це все, що має бути сказане, як це доводив Ноам Хомські стосовно спроб пояснити поведінку людини за допомогою засобів, які йдуть повз її свідомість. Друга точка зору дуже близька до першої. Екзистенціалізм ніколи не обтяжував себе проблемами сучасної науки, хіба що перекреслюючи її значення. Цього не можна робити. Наука трансформувала сучасну політику, забезпечивши заможність, але ж, як доводив Макс *Вебер*, усьому цьому є людська ціна. Наукова точка зору намагається знищити набуті навички і знання. Ми не в змозі більше довіряти нашому Lebenswelt (життєвому простору), отже, маємо нині можливість пояснити наші власні дії з наукової точки зору.

JAH

Література

Heidegger, M.: *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. Evanston, Ill.: Harper; London: SCM Press, 1962.

Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, trans. H.E. Barnes. London: Methuen, 1953.

Sartre, J.-P.: *Critique de la raison dialectique*, vol. 1. *Théorie lies ensembles pratiques*. Paris; Gallimard, 1960. Trans. as *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*. London: New Left; Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.

Spiegelberg, H.: *The Phenomenological Movement*. The Hague: Mouton, 1965.

†Warnock, M.: *Existentialism*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

ЕККЛЕЗІОЛОГІЯ – розроблювана священнослужителями і середньовічними канонічними правниками починаючи з дванадцятого століття теорія і практика церковного управління, яка стосувалася засад і структури папства та єпископату з наголосом на миротворчій владі (див. *Консиліаризм*). Стрижнем багатьох екклезіологічних доктрин є історія середньовічних представницьких інституцій загалом (див. *Середньовічна політична думка*).

JC

ЕКСПЛУАТАЦІЯ. Поняття «експлуатація» може вживатись у нейтральному («експлуатація мінеральних ресурсів Північного моря») і в негативному значенні («експлуатація чорношкірого населення Південної Африки»). У політичній думці воно майже завжди вживається в негативному сенсі: «експлуатувати когось» означає «несправедливо кимсь розпоряджатися». Поняття це в першу чергу асоціюється з працями Маркса, хоча воно може вживатися і немарксистами для немарксистських цілей. «Теорія експлуатації» в найширшому її розумінні – це дослідження того, як людина або група людей експлуатує іншу людину або групу людей, отримуючи від неї (них) товари і послуги, на які експлуататор не має відповідного права. Таким чином, майже не розраховуючи на справедливість, раби потерпають від експлуатації через те, що їхні власники відбирають плоди їхньої праці, не повертаючи належної їм частки. Однак у рамках більшості політич-

них теорій поняття експлуатації не потребує і не отримує якогось словесного роз'яснення, оскільки все сказане про це виходить прямо з концепції *справедливості* незалежно від того, присутня вона в цих теоріях експліцитно чи імпліцитно. Таким чином, Томас *Пейн* розглядав старий режим як експлуататорський, вважаючи, що право земельної аристократії на власність спирається на силу примусу, підкріплену марновірством, і що ті, хто монополізував земельну власність, експлуатують тих, хто обробляє цю землю, забираючи в них все, що тільки можна забрати.

Марксова теорія експлуатації дуже цікава, оскільки її автор заявляв, що він не турбується про справедливість, й оскільки вона є невід'ємною складовою його теорії прибутку при капіталізмі. Теорія експлуатації, сказати б, – інший бік теорії додаткової вартості. *Маркс*, як і його попередники, гадав, що розв'язання проблеми капіталістичного прибутку криється в трудовій теорії вартості. В умовах вільної конкуренції капіталіст купує всі свої ресурси за їх повну вартість, тож і продати їх може не вище їх повної вартості; отже, залишається загадкою, яким чином поєднання всіх ресурсів може підвищувати вартість продукту. За допомогою якої алхімії створюється прибуток? Немає сенсу говорити про те, що джерелом вартості є поєднувальні зусилля капіталіста, оскільки це перетворило б його на здобувача платні, яким він очевидячки не є, оскільки рівень його прибутків залежить від кількості капіталу, котрий він використовує, а не від тих зусиль, що їх він докладає до своєї справи. Відповіді на кшталт припущень Дж. С. *Мілля* стосовно того, що прибуток – це винагорода капіталісту за його «стриманість», які пізніше перетворилися на «вичікувальну» концепцію інтересу і прибутку, були відкинуті як такі, що не заслуговують на увагу. Було цілком очевидно, що капіталісти ні від чого не утримуються, і якщо «капітал» означає капітальні ресурси і тому подібне, то зрозуміло, що альтернативи споживанню й інвестуванню в будь-якому разі не існує.

Маркс дійшов висновку, що його попередники не розуміли того, що капіталіст купує не працю робітника, а його робочу силу – його здатність працювати на період дії угоди. Робочу силу купують і продають за повну вартість, власне, за платню, достатню для прожитку, що відображає кількість праці, необхідної для відновлення сил робітника. Однак те, що отримує капіталіст, – це конкретна праця робітника, і таким чином він отримує вартість, що була створена додатково конкретною працею. Прибуток – це різниця між тим, скільки було витрачено на відновлення сил робітника, і тим, що було додано його зусиллями. Рівень експлуатації робітника визначається співвідношенням між надвартістю, або додатковою вартістю, і вартістю робочої сили.

Було написано багато робіт про погляди Маркса на несправедливість експлуатації. Здається, стало зрозумілим, що Маркс був сповнений бажання довести, що різниця між «примусовою працею» кріпака чи раба і працею, виконуваною «вільним трудівником» при капіталізмі, як на цьому наполягали прибічники капіталізму, є примарною. Феодал, експлуатуючи своїх кріпаків, отримував безкоштовну працю, і так само експлуатує своїх робітників капіталіст. Важко сказати, чи було це несправедливим з погляду Маркса. Він наголошував на тому, що капіталіст має «повне право» на придбану ним робочу силу; він також називав утопістами всіх тих соціалістів, які скаржилися на несправедливість капіталізму. Він часто говорив про те, що жодна епоха не в змозі досягти рівня справедливості, вищого за той, що його дозволяють виробничі відносини. Тож важко зрозуміти, чому ж Маркс наполягав на тому, щоб робітник займався примусовою працею, плоди якої в нього крадуть, якщо він бажав протестувати проти її несправедливості. Вірогідно, пояснити ці складнощі можна тим, що Маркс розглядав комунізм як суспільство по той бік права і справедливості і побоювався підтримувати тих, хто, як він гадав, прагнув до химери справедливого капіталістичного суспільства.

AR

Література

†Elster, J.: *Making Sense of Marx,* ch. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
†Lukes, S.: *Marxism and Morality.* Oxford: Clarendon Press, 1985.
Marx, K.: *Capital.* Moscow: Foreign Language; Publishing House, 1957–9.
†Marx, K.: *Critique of the Cotha Programme* (1875). In *Marx and Engels: Selected Works.* London: Lawrence Wishart, 1968.
Roemer, J.: Property relations vs. surplus value in Marxian exploitation. *Philosophy and Public Affairs* 11 (1982) 281–313.
Steiner, H.: A liberal theory of exploitation. *Ethics* 94 (1984) 225–41.

ЕКТОН Джон Емерих Дальберг, славетний барон (1834–1902) – англійський історик. Ектон народився в Шропширі в родовитій католицькій сім'ї з міцними баварськими і неапольськими родинними зв'язками й у трирічному віці успадкував сімейний титул барона. Через свої релігійні переконання він не став вступати до жодного з англійських університетів, а навчався в Мюнхені під керівництвом історика Дюлінгера. Ектон належав до найвищих соціальних і політичних кіл Англії; він був пасинком міністра закордонних справ лорда Гренвіля і близьким другом Гладстона, а до того ж став улюбленцем королеви Вікторії. Він був представником вігів у парламенті від Карлоу (1859–1868) й у 1869 році отримав титул пера. Під час проведення I Ватиканського собору він перебував у Римі і став одним із найзапекліших противників декларації (про непогрішність папи) 1870 року. Він був власником і видавцем католицького журналу «The rambler» («Гультяй»), пізніше перейменованого на «Home and foreign review» («Огляд домашніх та іноземних справ»). 1895 року його призначили на посаду завідувача кафедри історії Кембриджського університету, яку він обіймав до самої смерті. Найвищим досягненням останнього періоду його життя стала робота для видання «Cambridge mo-

dern history» («Кембриджські дослідження із сучасної історії»). Більшість свого життя Ектон пропрацював як учений задля власного інтересу, незалежно від будь-яких наукових закладів. Він замірився написати «Історію свободи», проте так і не написав її, тож його опубліковані праці – це переважно лекції та статті. Історики пам'ятають його як автора концепції ролі історика як неупередженого судді і морального цензора.

Політичні погляди Ектона грунтуються на ліберальній традиції, переважно на доктринах *Берка*, до того ж на нього, як і на багатьох освічених лібералів його покоління, справив вплив *Токвіль*. Ектон рішуче виступав проти поняття необмеженого народовладдя, яке, на його думку, брало свій початок від Руссо та від французької революції і яке він вважав абсолютистським і тиранічним. Деякі науковці вважають його провісником і критиком *тоталітаризму*. Він був цілковито переконаний у тому, що свобода забезпечується протиборством сил, – це була своєрідна інтерпретація поглядів англійських вігів на конституційне врівноваження. Однак із традиціями англійського лібералізму його пов'язував хіба що особливий душевний склад. Ектон вважав, що з огляду на те, що католицька церква утверджує верховенство духовних інтересів, які він намагався ототожнити з вищою владою совісті, і стоїть на заваді запровадженню необмеженої верховної влади світської держави, в минулому вона була захисницею свободи.

Ектон також прославляв право на свободу совісті, утверджене в пуританській традиції, особливо в тому його вигляді, у якому воно проявилося в ході американської революції. Він вважав, що в його часи загрозу свободі становить те, що він називав полярною доктриною рівноправності з її прагненням до руйнування незалежних осередків влади і сприяння встановленню влади держави. Водночас він був непримиренним критиком авторитарних тенденцій до націоналізму, що отримували втілення в централізованій національній державі. Ектон справив певний вплив (переважно через працю свого учня Дж. Н. Фіггіса) на доктрини політичного *плюралізму*, які виникли на початку XX століття. Праці самого Ектона є доволі розпливчастими і не завжди легко піддаються витлумаченню через свою граничну насиченість і любов до натяків, брак точності і системності.

JWB

Література

Acton, Lord: *Essays on Freedom and Power,* ed. G. Himmelfarb. London: Meridian, 1956.

Acton, Lord: *Essays on Church and State,* ed. D. Woodruff. London: Hollis, 1952.

†Himmelfarb, G.: *Lord Acton: a study in conscience and politics.* London: Routledge, 1952.

†Matthew, D.: *Lord Acton and his Times.* London: Eyre & Spottiswoode, 1968.

ЕЛІТАРИЗМ – підхід до розуміння політики та історії, згідно з найяскравішими положеннями якого вважають, що в суспільстві завжди домінує меншість (еліта), яка приймає основоположні рішення в рамках суспільства і зосереджує владу в своїх руках. У широкому смислі термін «елітарний» іноді вживається в політичних дискусіях як лайливий вираз для означення політики, яка, як голослівно стверджують, приносить вигоду меншості й обділяє широкі маси. Термін «еліта» згідно із своїм первинним змістом означає «вибрані», або найкращі. У цьому значенні термін іноді вживається й у розмовній мові, коли стають на захист цієї політики, особливо в галузі освіти – коли говорять про «елітарність» (це означає, що вони збираються випускати найкращих і найздібніших). У політичній думці слово «елітаризм» має термінологічний зміст і пов'язується з певними методами дослідження, що беруть свій початок у працях італійських соціологів *Моска* та *Парето*.

Ці «класичні елітаристи» доводили, що за традиційного поділу політичних систем на монархію, аристократію і демократію ігнорується більш важлива загальна риса – те, що всі вони керуються меншістю, або елітою. Еліта займає свою панівну позицію завдяки тому, що вона володіє певними можливостями або якостями, цінними для конкретного суспільства. Засади домінування еліти не обов'язково повинні бути економічними, навіть якщо еліта і має можливість використовувати своє верховенство задля збагачення й отримання матеріальної вигоди. У багатьох суспільствах влада належала священикам, і саме їх контроль над релігійною догмою та символікою забезпечував їм право на прийняття рішень за все населення. В інших випадках скласти верхівку можуть військові, правлячи країною відкрито або приховано. У деяких системах вищі військові чини можуть входити до складу еліти, яка контролює процес прийняття рішень. За Парето, еліта утримує владу завдяки тому, що вона володіє відповідними психологічними якостями – хитрістю і брехливістю або силою та рішучістю. Народні маси в жодному разі не здійснюють контролю, навіть при демократії, у межах якої ідея народовладдя є міфом, що приховує фактичне верховенство невеликої групки партійних лідерів, котрі маніпулюють системою представництва.

Більшість елітаристів доводять, що еліта утримує своє верховенство шляхом поєднання примусу з маніпуляціями. Порівняно невелика чисельність еліти дає можливість її членам діяти спільно, свідомо та згуртовано. Процеси спілкування всередині еліти спрощено, і її членів можна швидко зорганізувати для розроблення політичного курсу та висунення ініціатив. Еліта має переваги організації (на цьому особливо наголошує *Міхельс*). Це різко протиставляє її «широким масам» населення, що розглядаються як незгуртована сила, за своєю природою нездатна до миттєвих стихійних реакцій, аж поки не опиниться під проводом еліти чи «контреліти». Еліта зазвичай використовує своє становище для того, щоб зберегти назавжди своє верховенство. Вона контролює доступ до керівних постів і може намагатися принести користь своїй сім'ї,

родичам або клієнтам. Хоч еліта й може вдаватися до примусу задля свого вкорінення, елітаристи часто підкреслюють значення *ідеології* для виправдання еліти та увіковічнення її. Виграшна ідеологія сприяє об'єднанню еліти і, що ще важливіше, апелюючи до загальних моральних принципів, переконує народні маси в справедливості правління еліти. Так само і доктрина *священного права королів* надавала моральне обгрунтування правлінню королів та їх придворних.

Хоч еліта користується масою повноважень, вона не завжди здатна утримувати своє панування. Для елітаристів історія – це повість про заміщення однієї еліти іншою. Падіння еліти зазвичай пояснюють браком політичної майстерності або політичної волі. Традиційно пояснюють це тим, що еліта може ставати надмірно консервативною і відмовлятися від сприйняття нових ідей та прийому в свої лави нових членів. Цінності і пріоритети еліти протистоять цінностям і пріоритетам усього суспільства, провокуючи зародження контреліти, здатної мобілізувати народні маси на боротьбу – іноді із застосуванням силових методів – за усунення усталеної еліти на користь нової керівної групи. Натомість досвідчена еліта підтримуватиме свої зв'язки з суспільством і буде готовою враховувати нові інтереси та сприймати нову політику або приймати нових членів. Згідно з іншим поглядом на «кругообіг еліт», як назвав це явище Парето, вважається, що еліті може не вистачати не тільки гнучкості, але й сили волі – у тому числі й готовності вдатися до грубої сили, – якостей, необхідних для утримання своїх позицій.

Дослідники-елітаристи, такі як Моска, Парето і Міхельс, наполягали на тому, що вони писали соціологічні дослідження, які не потребують оцінки, а не давали якісь настанови відносно правління еліти. Їхні відкриття засновані на спостереженні в історії людства незмінних характеристик. Проте можна зробити і певні політичні висновки. Зокрема за умови, що правління еліти є обов'язковою рисою кожної суспільної системи, втрачають будь-який сенс сподівання соціалістів на встановлення рівноправного суспільства. Класичний елітаризм був у певному розумінні відповіддю *марксизму*. Згоджуючись з *Марксом* у тому, що суспільствами минулого правила меншість, елітаристи водночас доводили, що, по-перше, ця меншість не обов'язково належить до кола власників засобів виробництва, однак може володіти всім розмаїттям засобів влади, а по-друге, що будь-яке суспільство майбутнього також може виявитися підпорядкованим меншості. Заперечення цієї неминучої нерівності характеризує соціалізм як псевдовчення, що під маскою наукової термінології приховує свої ідеологічні наміри. Чиста демократія за правління еліти теж неможлива – цей підхід дозволяв Парето й особливо Міхельсу симпатизувати ідеям *фашизму*.

Марксизм і *плюралізм* відкидають елітаризм та елітаристське політичне вчення. Марксисти стверджують, що елітаристи не в змозі пояснити фундаментальні засади панування еліти (чи то військової, чи то релігійної, чи політичної) у світлі економічних класових відносин. Плюралісти доводять, що сучасне розвинуте ліберальне суспільство характеризується множинністю інтересів, носії яких борються за владу і вплив. Невелика згуртована еліта рідко добивається панування над усіма. Натомість різні плинні групи намагаються справляти вплив на процес прийняття рішення в різних сферах. Плюралісти часто заявляють, що неспроможність елітаристів високо оцінювати множинність центрів прийняття рішень у ліберальному суспільстві витікає з неадекватної методології дослідження *влади*.

У свою чергу, багато хто з критиків плюралізму доводить, що ця теорія не дає цілісної картини механізму дії ліберальної демократії (див. *Демократія*). Погоджуючись із тим, що справжнє змагання за вплив відбувається поміж групами, вони підкреслюють, що ці групи самі часто виявляються підконтрольними лідерам, які не завжди поділяють погляди їх членів. Отже, змагання груп має розглядатися як змагання еліт. Таким чином, плюралістична демократія була визначена як «демократичний елітаризм» та інтерпретована як відхід елітаристів від загальноприйнятого раніше погляду на демократію. У рамках демократичного елітаризму відродження демократії часто вважається залежним більшою мірою від діяльності й обов'язків еліти, ніж від порівняно пасивних громадян. Основним ідеологічним джерелом елітаристських теорій демократії часто вважають працю *Шумпетера* «Капіталізм, соціалізм і демократія» (1942).

Цілковито класичні елітаристські погляди нині обстоює порівняно мало хто з науковців, хоч і спостерігається відродження модифікованого елітаризму, особливо в роботах Фільда і Хіглі, а також Нордлінгера. Ці дослідники доводять, що політологія надмірно підкреслює міру відповідності урядових рішень, навіть у ліберальних демократіях, суспільним силам, а тому нехтує ступенем залежності ініціативи в політиці від еліти, порівняно вільної від впливу інших груп і більшості громадян. Тим не менш елітаризм справив різнобічний вплив на сучасну політичну думку та політологію. Аналіз політично впливової еліти став одним із основних напрямів політології. Такі еліти можуть складатися з державних посадових осіб, профспілковців, підприємців, військових офіцерів та релігійних проводирів. У рамках елітаристського підходу зосереджуються на виявленні соціальних та освітніх передумов лідерства, на шляхах здобуття лідерами їхнього становища та на особах, що впливають на цей процес («електорат»). Вивчаються також переконання еліти і те, якою мірою ці переконання впливають на політику. Якщо суспільство характеризується множинністю розрізнених еліт, за допомогою елітаристичного аналізу перевіряється, чи є ці елітарні групи взаємопов'язаними соціально, економічно, організаційно або ідеологічно і чи здатні вони сформувати єдину згуртовану еліту, а чи вони є роз'єднаними. Звідси всі політичні системи можна розбити на категорії згідно з мірою і природою згуртованості або роз'єднаності еліт. Іще одною цент-

ральною проблемою для елітаристичного аналізу є природа зв'язків між елітою та не-елітою, або масами, – процеси комунікації зверху вниз та знизу вгору, роль посередницьких груп у відносинах центру з периферією. Випадки зміщення еліт унаслідок революції, тиску зовнішніх сил, визволення з-під колоніального гніту або поступової заміни її членів іноді пояснюються дієвістю або недієздатністю механізмів зв'язку. Елітаристичний аналіз широко застосовується у вивченні комуністичних систем, військових режимів та автократій. Хоча існування невеликої і відносно автономної групи, яка приймає рішення, отримало загальне визнання, марксисти і плюралісти продовжують заперечувати елітаризм.

GP

Література

†Bachrach, P.: *The Theory of Democratic Elitism.* Boston and Toronto: Little, Brown, 1967.
†Bottomore, T.: *Elites and Society.* Harmondsworth: Penguin, 1966.
†Field, G.L. and Higley, J.: *Elitism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
Michels, R.: *Political Parties* (1911). Glencoe, III.: Free Press of Glencoe, 1958.
Mosca, G.: *The Ruling Class* (1896), trans. and ed. A. Livingston. New York: McGraw-Hill, 1939.
†Nordlinger, E.: *On the Autonomy of the Democratic State.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
Pareto, V.: *The Mind and Society* (1916). New York: Harcourt Brace; London, Cape, 1935.
†Parry, G.: *Political Elites.* London: Allen & Unwin, 1969.
†Putnam, R.: *The Comparative Study of Political Elites.* Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1976.
Schumpeter. J.: *Capitalism, Socialism and Democracy,* 5th edn. London: Allen & Unwin, 1976.
†Stanworth, P. and Giddens, A. ed.: *Elites and Power in British Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

ЕНГЕЛЬС Фридрих (або Фредерик) (1820–1895) – німецький марксист, який більшу частину свого життя прожив в Англії. Енгельс народився в родині заможного фабриканта з Рейнської землі в Німеччині. У шістнадцятирічному віці він облишив навчання в школі заради роботи в сімейній фірмі, зневаживши і формальним вступом до університету. Попри несхвалення родини його приваблював конституційний лібералізм і бунтівничий літературний націоналізм 1830 років, й у сімнадцять років він почав публікувати свої вірші, а у вісімнадцять – став доволі відомим соціальним критиком. У «Листах з Вупперталя» (1839) він критикує власників заводів і фабрик свого рідного суспільства за те, що ті лицемірно вдають із себе добрих християн, живучи на доходи, отримані за рахунок робітників. Він яскраво змальовував їх убоге житло, погане здоров'я, принизливу злиденність. Упродовж 1839–1842 років Енгельс опублікував близько п'ятдесяти коротких нарисів, у тому числі звіти про дискусії між лібералами і консерваторами з питань філософії, політики та релігії, які відбувалися в університеті міста Берліна, де він ніс військову службу, та навколо нього.

Як берлінський ліберал Енгельс здобув деяку прихильність більш радикального Карла *Маркса*, з яким він познайомився 1842 року по дорозі в Англію, де перебували партнери родини Енгельса – власники манчестерської бавовнопрядильної фабрики. За кордоном Енгельс пише про політику чартистів і соціалістів, досліджує умови праці і життя робітничого класу, розпочинає писати історію англійської індустріалізації і врешті надсилає Марксу для публікації в Німеччині критичний огляд «Нариси до критики політичної економії». Після повернення додому в 1844 році Маркс дуже добре прийняв Енгельса, й вони вирішили співпрацювати в жанрі політичної сатири («Святе сімейство», 1845). Того ж року вони разом подалися до Англії і розпочали працювати над своїм наступним політичним опусом («Німецька ідеологія», опублікована посмертно в 1932 році). З того часу й почалася їх дружба, яка тривала аж до смерті Маркса в 1883 році, але фактично продовжувалась і після неї, оскільки Енгельс став виконавцем літературного заповіту Маркса. Хоч Енгельс завжди представляв себе як молодшого партнера в їхньому співавторстві, однак в остаточному підсумку саме його праці стали вважатися визначальними для теорії *марксизму*.

Шедевром Енгельса стала опублікована 1845 року в Германії робота «Становище робітничого класу в Англії», у якій він показав індустріальний Манчестер очима очевидця, поєднавши цей опис з матеріалами, запозиченими з преси. У цьому творі отримали відображення його співчуття жертвам індустріалізації, його демократичні політичні погляди і комуністичний підхід до того, що колективне управління засобами виробництва має ліквідувати розкіш і нерівність, що їх він пов'язував з конкуренцією у виробництві при капіталізмі. Для Союзу комуністів, до якого він вступив у 1847 році разом із Марксом, Енгельс розробив два документи, а «Маніфест Комуністичної партії» з його передбаченням пролетарської революції вийшов у світ у редакції Маркса на початку 1848 року, якраз напередодні ліберальних революцій, що того року пронеслися над Європою. Разом із Марксом Енгельс працював у газеті радикалів у Кельні, а коли було відновлено консервативний режим, як і Маркс, утік з Німеччини до Англії. На початку 1850-х років Енгельс написав дослідження «Селянська війна в Німеччині», де описував радикалізм доби пізнього Середньовіччя і звертався з оптимістичним посланням до своїх сучасників, які незадовго до того зазнали поразки, і твір «Революція та контрреволюція в Німеччині» (деякий час його приписували Марксу), в якому останній переворот оцінювався з огляду на комуністичну перспективу.

До 1869 року Енгельс працював у Манчестері, та й у похилому віці він залишився партнером у сімейному підприємстві. Упродовж десятиліть вигнання він підтримував родину Маркса, яка жила в Лондоні, поки Карл проводив дослідження для свого геніального твору «Капітал», перше видання якого було опубліковано в 1859 році під назвою «До критики політичної еко-

номії». За заповітом Маркса Енгельс написав на цю роботу анонімну рецензію, окресливши у загальних рисах у цій статті з двох розділів ті світоглядні засади, які він обстоював в останні роки свого життя. У своїй рецензії Енгельс цитував уривок з передмови до невеликої книги Маркса, що проходив «червоною ниткою» крізь усю цю роботу, визначивши її як спробу «матеріалістичного розуміння історії». Намагаючись показати, що автор цієї матеріалістичної концепції ставиться з повагою до історичного досвіду, Енгельс виявив три її джерела, які ще раз з'являться в його пізніших, більш авторитетних працях: гегелівську логіку (позбавлену ідеалізму), протиставлену «метафізиці» «сталих категорій», «марксистську діалектику», протилежну гегелівській, та історичне, протиставлене в рамках марксистського методу логічному. Енгельс доводив, що в історії «діяльність» породжується «прямими матеріальними імпульсами», які він пізніше пов'язував і з рухом матерії, і з людською економічною діяльністю у такий спосіб, що так ніколи і не був змальований задовільно.

Єдиним найвпливовішим твором Енгельса є праця «Анти-Дюринг», опублікована під його власним прізвищем у 1878 році в Німеччині і спершу названа «Наукова революція пана Євгена Дюринга». Дюринг запропонував соціалістичну систему, яку прибічники Маркса – члени Соціалістичної партії Німеччини – сприйняли як загрозу своєму впливу й авторитету. Це спонукало Енгельса дати відсіч самозванцю, і Маркс дав на це своє благословення, висловившись стосовно політичного характеру починання та корисного внеску у вигляді попередніх матеріалів для економічного аналізу. Спростовуючи погляди Дюринга, Енгельс застосовував науковий соціалізм, що брав свій початок у «діалектиці», і звернувся до двох «великих відкриттів», буцімто зроблених Марксом: «матеріалістичної концепції історії» та «розкриття природи капіталістичного виробництва за допомогою теорії додаткової вартості».

Діалектика Енгельса була методом, можливо, запозиченим із гегелівської логіки, яка грунтувалася на розгортанні трьох універсальних законів природи, історії та думки. Це були закон єдності і боротьби протилежностей, або антитез; закон переходу кількості в якість і навпаки, та закон заперечення заперечення. Енгельс стверджував, що ці закони точно відображали протікання всіх процесів у межах всесвіту, в тому числі і його еволюцію, розвиток людства, логіки та людського мислення. В усіх цих явищах він убачав рух і зміни, розвиток і протиріччя і твердив, що наші поняття мають відображати це, тож за своїм характером вони не можуть бути «сталими». Далі він розглядає в «Анти-Дюрингу» політичну економію і соціалізм, конспективно викладаючи погляди Маркса як єдино вірні. У 1880 році уривки з книги Енгельса було опубліковано у Франції, у 1883 році вони вийшли в світ у перекладі на німецьку мову, а в 1892-му – на англійську під назвою «Соціалізм утопічний і науковий», прихиливши до марксизму тисячі симпатиків. Після смерті Маркса Енгельс публікує передмови до «Анти-Дюринга» та «Соціалізму утопічного і наукового», представляючи ці роботи як «більш-менш послідовний виклад діалектичного методу і комуністичного світогляду, що його відстоюють Маркс і я», – такої заяви не було зроблено за життя Маркса.

Енгельс застосував цей матеріалістичний метод і в антропологічному дослідженні «Походження сім'ї, приватної власності та держави» (1884). У цій роботі він використав також поняття Дарвінової теорії природного відбору у своєму власному її розумінні, заявляючи, що вона сумісна з його історичним матеріалізмом і прекрасно вписується в його рамки. Він також доводив, що становище жінок у суспільстві погіршилося разом із розпадом комуністичного господарства і наступним становленням приватної власності, сучасної моногамії та патріархальної родини. У праці «Людвиг Феєрбах і кінець класичної німецької філософії» (1888) він детально розглянув роботи попередників своєї діалектики – філософів-гегельянців та позитивістів і висвітлив їх нібито прихований для нашого власного розуміння логіки, епістемології та історії суспільства зміст. Переконаність Енгельса в тому, що діалектика знаходить своє підтвердження в науці і є, у свою чергу, остаточним критерієм науковості методу, було викладено в опублікованій посмертно праці «Діалектика природи» (1927).

Формульована Енгельсом упродовж усього його життя матеріалістична концепція історії піддавалася суттєвій критиці, і в одній із своїх спроб окреслити доктрину він проголосив, що «основоположний визначальний елемент для історії – це творення і відтворення дійсності..., [хоча] різноманітні елементи надбудови – ...політичні, правові, філософські теорії, релігійні погляди в своєму подальшому розвитку до догматичної системи – теж відчувають на собі її вплив» (Marx and Engels, vol. 2, p. 488). Можливо, з банального погляду, намагання Енгельса показати все у взаємодії послаблювали його історичний матеріалізм.

Енгельс також був редактором другого і третього томів Марксового «Капіталу», а після смерті Маркса написав понад двадцять передмов та вступів до його перевиданих творів. Він листувався з Марксом упродовж усього його життя, оспівував його, певною мірою став і першим його біографом, уперше виніс на суд публіки деякі з його ранніх рукописних робіт і встановив усе ще широко використовувані канони в тлумаченні життєвого шляху і творчості Маркса. Енгельсу належать вислови «матеріалістичне розуміння історії», «історичний матеріалізм» та «хибна свідомість» (останній постав у зв'язку з його намаганнями визначити поняття *ідеології*). Праці Енгельса становлять основу «*діалектичного матеріалізму*», за наших часів прийнятого радянською філософією та наукою. Хоча сам Енгельс не мав сумнівів у тому, що його власні погляди були точним відображенням поглядів Маркса або ж їх логічно виправданим доповненням чи модифікацією, критики вказують на розбіжності в працях Марк-

са і Енгельса. Коментатори, згодні з власною версією Енгельса стосовно їх партнерства, відчувають зростаючий спротив у доведенні цього.

TC

Література

Carver, T.: *Engels*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
†Carver, T.: *Marx and Engels: the Intellectual Relationship*. Brighton, Sussex: Wheatsheaf, 1983; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1983.
Engels, F.: *The Condition of the Working Class in England*, trans. and ed. W.O. Henderson and W.H. Chaloner. Oxford: Blackwell, 1971.
†Henderson, W.O.: *The Life of Friedrich Engels*. 2 vols. London: Cass, 1976.
Lichtheim, G.: *Marxism: an Historical and Critical Study*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
McLellan, D.: *Engels*. Glasgow: Fontana, 1977.
Marcus, S.: *Engels, Manchester and the Working Class*. New York: Random House, 1974.
Marx, K. and Engels, F.: *Selected Works*. 2 vols. Moscow: Foreign Language Publishing House, 1962.

Є

ЄВРОКОМУНІЗМ – штучно утворене слово, яке вживається для змалювання еволюції сучасних комуністичних партій, які функціонують у типових для Західної Європи відкритих демократичних системах. Це слово спричинилося до появи наприкінці 70-х років великої кількості аналітичних досліджень і в результаті було окреслене не як непотрібний для сучасності термін, але як таке поняття, що охоплює актуальне і важливе явище. Поняття «реформований комунізм» має забагато східноєвропейських конотацій для того, щоб слугувати таким терміном. Якщо єврокомунізм і мав якийсь установчий маніфест, то це була декларація, підписана в березні 1977 року в Мадриді лідерами комуністичних партій Франції, Італії та Іспанії; та кожна з цих партій згодом пішла своїм власним шляхом і в 1980-х роках це явище можна було розглядати як менш важливе з точки зору політики, але, з іншого боку, як ще більш широко розгалужене, з іще глибшими історичними коренями в порівнянні з якоюсь мірою випадковими джерелами походження даного терміна.

Виникнення терміна «єврокомунізм» датують порізному: виводять його і з роздумів італійського комуніста Пальміро Тольятті наприкінці 50-х років з приводу поліцентризму, і з засудження Компартією Франції дій Радянського Союзу в 1968 році в Чехословаччині й у 1974 році під час революції в Португалії, і з розколу Компартії Іспанії в середині 60-х років та виходу її з підпілля після смерті Франко. Його характерні риси – це розходження з Москвою, особливо в оцінці зовнішньополітичних подій, таких як Празька весна, вторгнення в Афганістан, а також репресії проти «Солідарності», вкупі з певною ідеологічною неортодоксальністю і здійсненням внутрішньопартійних реформ, – усе це можна відзначити в усіх західноєвропейських партіях та партіях країн Середземноморського регіону. В Англії, Іспанії, Австралії, Фінляндії, Ісландії та Греції такий розвиток або призвів до розколу партій, або окреслив наявні розбіжності в поглядах. Тільки в Португалії і на Кіпрі це відбулося без серйозного скорочення партійних лав і втрати підтримки електорату.

Окрім стислого викладу Сантьяго Каррильо, оприлюдненого 1976 року, загальноприйнятої праці, де було б окреслено принципи єврокомунізму, немає. Єврокомунізм пов'язується з реформою, а не з реформізмом; суть його положень полягає в тому, що сучасні західні держави не можна розглядати в рамках ленінської термінології, оскільки при монополістичному капіталізмі влада концентрується в руках дуже обмеженої меншості. Припускають, що ці держави нині знаходяться в кризовому стані і що не тільки робітничий клас, але й буржуазія, групи фахівців-професіоналів і навіть сили юстиції та правопорядку мають спільне зацікавлення в реформах.

Згідно з положенням *Грамші* про боротьбу позицій об'єднання, у яких комуністичні партії відіграватимуть керівну роль (хоч і не як єдиний представник робітничого класу), функціонуватимуть на демократичній основі і не застосовуватимуть насильства. Передбачається тривалий перехідний період, а не революція; розширення демократії не потребуватиме диктатури пролетаріату. Такі об'єднання відберуть владу в роз'єднаного правлячого класу мирним шляхом.

Хоча комуністична партія зостанеться авангардом, вона розділить владу із соціал-демократами та іншими силами, принаймні під час перехідного періоду. У внутрішньопартійному плані єврокомунізм передбачає активнішу участь членів партії й обмеження демократичного централізму. Виходячи за межі державних кордонів, спільні акції лівих партій дадуть поштовх до роззброєння в усій Європі, створення вільного простору між супердержавами і підтримання більш близьких відносин з країнами третього світу. Єврокомунізм знаменує і новий етап міжнародного комуністичного руху, який характеризується автономією та взаємоповагою і не перебуває більше під впливом Радянського Союзу.

В історичній площині єврокомунізм передбачає пошуки національного шляху до соціалізму – це стало необхідним у зв'язку з тим, що комуністичні партії здійснили перехід від ізоляції часів холодної війни до функціонування в рамках існуючих політичних систем. Однак ще не зникло сектантство і великі групи компартійців не перестали обстоювати радянську модель як основоположне керівництво до дії; реформатори ж намагалися керувати згори і на початку 70-х років поступово здобули підтримку більшості. У деяких партіях, таких як італійська та іспанська, відбулися гарячі дискусії з приводу своєї власної і радянської історії. У французькій та португальській партіях ця тенденція була набагато менш виразною, хоча французькі комуністи відмовилися від учення про «диктатуру пролетаріату». Говорячи загалом, кожна партія здійснила теоретичний аналіз міжнародного комуністичного руху в рам-

ках практичних міжпартійних взаємин з Москвою, Пекіном та іншими центрами, такими як Бєлград і Ханой. Раз-у-раз критика переходила в обвинувачення – можливо, найвідвертішим критиком був Каррильо, але радянські представники відповідали з таким само завзяттям і часто підбивали ортодоксальні меншини опиратися тому, що вони називали реформізмом.

У внутрішній політиці комуністичні партії все частіше й частіше прагнуть включитися в процес управління, виходячи на вибори і стаючи претендентами на парламентську владу. Це змушує їх діяти як тіньові уряди і підштовхує до об'єднання чи висування загальних платформ із соціалістичними партіями, від яких, однак, вони з усіх сил намагаються відмежуватися. У Франції після тривалих безрезультатних переговорів стався розкол з приводу термінології спільної програми, що могло б зруйнувати союз лівих на виборах 1978 року. Коли в 1981 році президент Франсуа Міттеран призначав свій уряд, він віддав комуністам лише 4 пости, та й ті пізніше вийшли з уряду на знак протесту проти його жорстких заходів. Дворічний досвід єднання з правлячою більшістю християнських демократів (з 1977 року) врешті-решт змусив італійську партію перейти в опозицію, і тепер вона стоїть перед нелегким вибором – чи шукати містка для зближення із соціалістами, чи критикувати їх політику; така ж дилема постала і перед партією Португалії.

Термін «єврокомунізм» означає довготривалий, розмаїтий і різний за своєю інтенсивністю історичний процес, який продовжує давати нові пагони в європейських комуністичних партіях, що знаходяться поза сферою радянського впливу. Скоріш за все, у перспективі він спричиниться або до їх зникнення як маленьких сектантських груп, або ж до їх відродження в ролі основних претендентів на політичну владу.

KM

Література

Boggs, C. and Plotke, D.: *The Politics of Eurocommunism.* London: Macmillan, 1980.
Carrillo, S.: *Eurocommunism and the State,* trans. N. Green and A.M. Elliott. London: Lawrence & Wishart, 1977.
Childs, D.H. ed.: *The Changing Face of Western Communism.* London: Croom Helm, 1980.
Machin, H. ed.: *National Communism in Western Europe.* London and New York: Methuen, 1983.
Middlemas, K.: *Power and the Party: Changing Faces of Communism since 1968.* London: Deutsch, 1980.
Tokes, R. ed.: *Eurocommunism and Detente.* Oxford: Martin Robertson, 1979.
Urban, G. ed.: *Eurocommunism: its Roots and Future in Italy and Elsewhere.* London: Temple Smith, 1978.

Ж

ЖЕРСОН Жан (1365–1429) – французький теолог. Почесний ректор Паризького університету і провідний діяч руху консиліаристів. Див. *Консиліаризм*.

З

ЗАГАЛЬНА ВОЛЯ – вираз, що його завжди (і слушно) пов'язують із Жан-Жаком *Руссо*, який відвів поняттю volonté général («загальна воля») центральне місце у своїй політичній та етичній філософії. Сам Руссо стверджував, що «загальна воля завжди має рацію», що вона є «волею, яку кожний має як громадянин», коли думає про загальне благо, а не про свою власну, окрему волю (volonté particulière) – як приватна особа. Навіть доброчесність, каже він, є не що інше як узгодження своєї особистої volonté particulière з суспільною volonté général – узгодження, яке «виводить нас за межі самих себе», за межі егоїзму та себелюбства і веде нас до «загального щастя». Приблизно в той само час, що й Руссо, вжив поняття volonté général та volonté particulière *Дідро* в опублікованій в «Encyclopédie» статті «Природне право» («Droit naturel», 1755), стверджуючи, що «саме до загальної волі повинен звертатися індивід, щоб зрозуміти, наскільки він повинен бути людиною, громадянином, підданим, батьком, дитиною», і що volonté général, яка «ніколи не помиляється», є «сполучною ланкою всіх суспільств».

Проте ідея volonté général була добре розвинена вже у XV столітті, хоч спершу не як політична, а як теологічна доктрина. Вона стосувалася тої волі, що її, як вважалося, виражає Бог, вирішуючи, кому буде дарована рятівна милість, а кому залишиться дорога до пекла. У зв'язку з цим поставало питання: якщо Бог хоче, щоб усі люди отримали спасіння, як стверджує Св. Павло в листі до Тимофія, то чи уособлює він загальну волю, яка спричинить загальне спасіння? А якщо ні, то чому він бажає зокрема, щоб деякі люди не отримали спасіння? І нарешті, чи правильно спасати декого, а не всіх? Першим важливим твором, у якому ці питання було розглянуто з посиланням на «загальну волю», стала, очевидно, праця Антуана Арно «Перша апологія М. Янсенія» («Première apologie pour M. Jansénius», 1644), хоча, наслідуючи працю Августина «De corruptione et gratia» («Про спокушання та милість»), Арно доводить, що первинна загальна воля Бога щодо спасіння всіх людей, яку він мав до падіння людини, змінилася після гріхопадіння на окрему волю щодо спасіння з жалощів лише вибраних. Це загалом нагадує також погляди *Паскаля*, висловлені ним у його неперевершеному «Трактаті про благодать» («Écrits sur la grace», 1656–1658); але головною заслугою Паскаля було те, що він перетворив поняття volonté général із суто теологічного на соціальне й політичне, стверджуючи, що не лише Бог, а й люди повинні «мати схильність» до того, що є загальним, і що particularisme (окремість) є джерелом усілякого зла, пе-

редовсім себелюбства. У 1680-х роках Мальбранш водночас і відродив, і змінив поняття загальної й окремої волі, доводячи, що якраз через те, що дія Бога є загальною і простою (через уподібнені закони), він не може спасати кожну людину окремо.

Те, що Руссо був знайомий з усім цим доробком, стає зрозумілим із його зауваг у творі «Сповідь» («Confessions», 1765–1770) та з теологічного листування Сен-Пре і Юлії де Вольмар у шостій книзі роману «Нова Елоїза» («La nouvelle Héloïse», 1761). Та ж хіба він уживав поняття volonté général і volonté particulière лише віддаючи данину історії? У жодному разі ні. Джудіт Шкляр стверджувала, що поняття загальної волі «передає все, що він найсильніше прагнув сказати», тобто це «перенесення найсуттєвішого індивідуального морального дару [волі] в царину соціального досвіду» (1975, р. 184). Причини, що спонукали Руссо вдатися до поняття volonté général, носили по суті філософський характер – наскільки б придатним для його цілей не було старе теологічне поняття. Зрештою, складники виразу volonté général – «воля» і «загальність» – уособлюють два основних напрями думки Руссо. «Загальність» означає правову норму, громадянське виховання, що виводить нас за межі самих себе, спрямовуючи всіх до загального (або спільного) добра, неіндивідуалістичних громадянських чеснот Спарти та республіканського Риму; а поняття «волі» відповідає його переконаності в тому, що «об'єднання громадян становить найбільш добровільний акт у світі».

Однак залишається відкритим питання про те, як можна узгодити твердження Руссо про формотворчу, «узагальнювальну» верховну владу, засновану на повчанні, з його рівної сили наголосом на виборі та особистій самостійності? Якраз за допомогою його теорії виховання, що є осердям усієї його філософії. На схилку догромадянської доби, коли люди «розприроднюються» і перетворюються на громадян, вони остаточно осягають поняття про громадянство і набувають «загальної волі» – так само, як дорослі насамкінець набувають морального знання і незалежності, якої їм (неминуче) бракує в дитинстві. «Для націй, як і для людей, існує пора юності і, якщо хочете, зрілості, яких ми маємо дочекатися, аби підкоритися їх законам». Самостійність приходить наприкінці цього процесу, загальна воля є зрештою настільки ж «просвіченою», наскільки вона завжди була «правильною».

Насамкінець загальність, виплекана Паскалем, Мальбраншем, Бейлем, Дідро та Руссо, опинилася десь посередині між окремістю й універсальністю; а поняття généralité виявилося суто французьким. Це стає очевидним, якщо зіставити їхні погляди з поглядами *Канта*, найяскравішого представника німецького раціоналістичного універсалізму («Я завжди схильний діяти не інакше як із тим наміром, щоб моє твердження стало універсальним законом..., розум вимагає від мене беззастережної поваги до такого [універсального] законодавства»), або Вільяма Блейка як типового представника англійського етичного «емпіризму»:

Хто готовий робити добро іншому,
хай чинить його у дрібницях.
Загальне добро – то відмовка
негідника, лицеміра й підлабузника.

Це відкриття етосу, що піднімається над «суєтними дрібницями» і прагне до універсальності, але має свої причини не спиратися на розум і зупиняється наразі на скромнішій «загальності»: захист такої волі, що виходить за межі егоїстичного, себелюбного і particulière (часткового), але не дотягує до кантівської універсальної «вищої» волі – це і є суто французький внесок у практичну думку, вироблену Руссо, який усуспільнив «загальну волю», передану йому в спадок його великими французькими попередниками.

PR

Література

Bréhier, E.: Les lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau. In *Études de philosophic modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
Postigliola, A.: De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du «raisonneur violent». In *Annales Jean-Jacques Rousseau* 39. Geneva: Julien, 1980.
†Riley, P.: *The General Will before Rousseau: the Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
Shklar J.N.: General will. In *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Scribner, 1975.
Shklar J.N.: *Men and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
Wokler, R.: The influence of Diderot on Rousseau. In *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. CXXXI. Oxford: Voltaire Foundation, 1975.

ЗАКОН. В англійській мові слово law має два цілковито різних значення. По-перше, воно означає встановлення нормативного порядку в справах розумних істот (закон країни, моральні закони, закон Божий, правила гри в гольф); по-друге, твердження щодо гадано загальних закономірностей протікання природних і соціальних процесів (закони руху, закони термодинаміки, закон попиту і пропозиції, закон зниження віддачі від виробництва). У першому значенні закони можна назвати нормативними, а в другому – «описовими», або «науковими». Про що тут ідеться – чи виключно про гру слів, чи про вихідний двоїстий смисл однієї ідеї – для правознавства, філософії права і загальної філософії це залишається спірним питанням. Питання про існування і пізнаванність «законів» усіх типів жваво обговорювалося протягом тривалого періоду історії розвитку думки.

Один із відомих підходів до розуміння закону полягає в якнайточнішому розмежуванні нормативних і описових законів; його найбільш радикальна течія має назву «правовий позитивізм». Згідно з правовими позитивістами наявність нормативних законів залежить виключно від волі або свідомої діяльності певних розумних діячів або, що більш імовірно, групи чи об'єднання розумних діячів. Закони в такому значенні є нормами, правилами або ж стандартами певного роду, які

визначають, як людина може поводити себе в суспільстві. Вони проявляються в процесі діяльності окремих індивідів чи спільнот і залежать від волі людини до дотримання їх і навіть до введення їх у дію. Допоки виявляється така воля чи триває така діяльність, доти й існує закон, який регулює поведінку; уявний закон, не підкріплюваний у такий спосіб, залишається, зрозуміло, всього лише уявним. З такої точки зору очевидною є чітка різниця між нормативними і науковими законами: наукові закони є загальними твердженнями стосовно закономірностей протікання природних і соціальних процесів, які можна перевірити емпірично.

Наукові закони інколи називають «законами природи», однак термін «закон природи», або «природний закон» теж має інше значення. Це інше значення відноситься до закону, який є настільки ж нормативним, наскільки і природним, тобто до принципу або принципів об'єктивно правильної поведінки, правильність якої є іманентною природі людини чи природі речей. Якщо такі об'єктивні й іманентні принципи утверджують добро, тоді будь-які встановлені людиною норми будуть залежати від певної зобов'язальної сили цих мздогадно фундаментальних принципів, що її вони мають від початку, або від певного рівня їх сумісності з іншими законами. У рамках теорії природного права створені людиною закони розуміються як у певному сенсі похідні від природних або ж засновані на них.

Автори принаймні деяких теорій природного права намагаються зменшити відстань між нормативними й описовими законами, схиляючись до того погляду, що фундаментальні принципи справедливості є наріжними (пізнаванними) істинами людського існування, так само як «закони природи» в іншому значенні є наріжними істинами, пізнаванними на основі процесів, що протікають у світі природи. Звісно, прибічники теорії природного права у нормативному смислі (за поодинокими винятками) вважають, що між описовими і нормативними природними законами не існує ніякої взаємозалежності. Позитивісти подеколи звинувачують прибічників теорії природного права в тому, що ті роблять таку помилку (і, безсумнівно, дехто з цих теоретиків таки робив її), але вона не є характерною ознакою теорії природного права як такої.

Найгостpішим у суперечці позитивістів і речників теорії природного права став спір щодо співвідношення між законним і моральним. Позитивісти вважають, що існування і законодавча цінність норм – це одна річ, а їх моральність чи аморальність – зовсім інша. Дотримуватися чи не дотримуватися закону – це питання моралі, а от питання про справедливість чи несправедливість закону є суто технічним і залежить від критеріїв законодавства та його похідності від узаконених положень в одній з усталених галузей джерел права. Як уже згадувалося, теза щодо природного закону є певною варіацією на тему похідності закону за своєю суттю від наріжних принципів справедливості або їх визначальності для закону. Якщо між ухваленим законом і моральними нормами існує відверте розходження, то такому закону бракує того, що є визначальним для законності в прямому й основоположному смислі цього слова.

Цей спір можна розглядати і як суперечку щодо природи «нормативності» нормативного закону. Існує мінімалістський підхід до нормативності: мінімалісти говорять прямо, що все, що б не було прийнято за стандарт оцінки поведінки або мотивації поведінки, хоч і гіпотетично, але, власне, вважається нормою. Таким чином, будь-яка система позитивного права в людському суспільстві встановлює (може, й гіпотетично) набір стандартів; отже, можна говорити, що має бути вирок закону щодо певної поведінки, і, таким чином, можна сказати, що можна робити в даній ситуації в рамках закону, однак не можна відповісти на запитання, чи має людина, враховуючи все вищезазначене, погоджуватися з таким вироком щодо того, чи виконувати таку дію, чи ні. Прихильники теорії природного права йдуть далі, стверджуючи, що поняття гіпотетичної нормативності прямо походить від іще більш фундаментального поняття про те, що є категорично зобов'язальним або ж обов'язковим для людини. Таким чином, закон є «нормативним» лише настільки, наскільки він є близьким або наскільки намагається наблизитися до того, щоб бути істинним і морально зобов'язальним порядком праведної поведінки людських істот.

Нормативність є спірним питанням і в концепції, яку ми приписуємо позитивістам, і в концепції, що її ми приписуємо теоретикам природного права. У рамках різних підходів до правової думки, які отримали назву «реалістичних», стверджується, що нормативність в обох цих значеннях є примарною. Реалісти приписують реальність тільки фізичним цілісностям і їх станам, що не охоплює норми ні в розумінні позитивістів, ні в розумінні теоретиків природного права. Припускають, що існує таке психологічно пізнаванне явище, як «почуття обов'язку» або «повинності». Понад те, це почуття може бути причиною або мотивом дії. Припускають, що «нормативні» закони дійсно існують тільки тоді, коли вони справді впливають на поведінку. Таким чином, під кутом зору реалістів, формулювання закону набувають цінності наукової аксіоми лише тоді, коли їх інтерпретують як певний тип передбачення поведінки людини. Як передбачення їх, звісно ж, можна перевірити. Так реалізм веде до асиміляції описових і нормативних законів, але в дещо інший спосіб, ніж той, що був розглянутий вище у зв'язку з певними концепціями теорії природного права.

Як стверджують, зведення нормативних законних установлень до рівня гіпотетичних прогнозів має напевно зменшити розрив між нормативними і науковими законами. Щоправда, існують підстави і для висунення одного із найсерйозніших контрдоказів проти так званого реалістичного підходу. Якщо з певною мірою відстороненої соціально-наукової точки зору може бути цілком правомірним розглядати норми за-

кону як просто припущення за своєю суттю, то це навряд чи буде задовільним з точки зору самих суб'єктів права. Знання певного закону дає нам можливість передбачати, яке рішення прийме суддя у випадках певного роду, але це можливо лише в тому разі, якщо суддя вважає верховенство права нормою, а не просто передбаченням майбутніх дій людини. Ураховуючи це зауваження, ми бачимо, що закон можна, а в деяких випадках і потрібно, розглядати з тієї точки зору, що її часом називають «внутрішньою». І якщо така точка зору, як гадає багато хто, є важливою для розуміння нормативного закону, то це означає, що для розуміння самого закону або для розуміння, що таке закон, необхідне його певне герменевтичне витлумачення. Залишається спірним питання про те, чи веде це обов'язково до пояснення закону в рамках моралі, чи все ж таки залишається можливість відрізняти правову нормативність від нормативності моральної.

Інший аспект вищезгаданої суперечки стосується питання про співвідношення обов'язковості і примусовості. Нормативність закону зазвичай розглядають як принаймні якесь відношення до тієї ідеї, що дотримання закону є не довільним, але обов'язковим. Ця обов'язковість має розглядатися як тісно пов'язана із застосуванням у людських спільнотах примусу. Бути зобов'язаним щось зробити означає не мати вибору в тому, що робити. Найпростіший спосіб не мати вибору в тому, що робити, – це бути змушеним робити щось або не робити чогось. Це, беззаперечно, той випадок, коли системи позитивного права сучасних держав і, звісно ж, феодальних монархій твердо спираються на примусові санкції для підтримання законних вимог та імперативів. Подібна примусовість в інших правових системах, таких як публічне *міжнародне право* або звичаєве право примітивних суспільств, чи, наприклад, *канонічне право*, може бути менш помітною. Однак ті, хто вважає примус наріжним каменем обов'язковості закону, схильні визнавати ці інші правові системи в найкращому випадку додатковими або другорядними.

На противагу тому погляду, що обов'язковість закону залежить від примусового накладення санкцій, висуваються дві протилежні ідеї. Перша з них указує на те, що санкції є правовими тільки тоді, коли їх накладають ті, хто зобов'язаний або уповноважений це робити. Отже, не всі правові обов'язки можуть завдячувати своїм статусом прикріпленню до певних санкцій. Понад те, очевидно, що принаймні не всі правові норми самі є зобов'язальними. Багато законів наділяють владними повноваженнями і регулюють їх виконання, вводять у володіння правами і регулюють їх дотримання. Такі закони можуть бути чудовими прикладами істинно правових норм і при цьому не бути підтримуваними або прямо пов'язаними з будь-яким видом примусу. Та ця точка зору не обов'язково має стати останнім словом істини, оскільки більшість речників цієї концепції водночас вірять у те, що належне виконання законних владних повноважень і дотримання законних прав неминуче спричиняється до таких змін узаконеного порядку, які були б досягнуті і при застосуванні примусу як останнього доводу. Та навіть у такому разі залишається той випадок, коли правові обов'язки найвищого рівня не підкріплюються примусовими санкціями, а тому обов'язковість слід пояснювати іншими речами – серйозністю, важливістю чи безумовністю законів як регуляторів поведінки. Ідею безумовності таких регуляторів поведінки можна викласти в її позитивістському розумінні як ідею, котра не має необхідного морального змісту.

Протилежна точка зору полягає в тому, що обов'язковість можна пояснювати тільки виходячи з її практичності; але, йдучи ще далі, утверджують верховенство моралі в діяльності і доводять, що обов'язковість закону та існування обов'язків, що їх він накладає, має залежати від його моральної безумовності. Тоді і тільки тоді, коли закон є морально безумовним, він є дійсно обов'язковим (на відміну від позірно обов'язкового). З такої точки зору, притаманної теорії природного права, правові обов'язки стають особливими і похідними видами політичного обов'язку і питання про природу закону потребує вирішення проблеми легітимності влади в людському суспільстві. Не примусовість закону пояснює його обов'язковість, а скоріше обов'язковість закону виправдовує примус.

Що стосується підкріплення правових застережень засобами примусу, то це зазвичай вважають ще однією особливою ознакою нормативного закону, принаймні закону сучасної держави, який є в певному сенсі інституціоналізованим. Понад те, створення, ухвалення, дотримання закону і правління на основі закону вимагає ще й заснування таких державних інституцій, як законодавча, судова та виконавча владні гілки, і звернення до них за підтримкою. Далі, вся система правління на основі закону, яка постає на цьому грунті, може розглядатися як той чи інший вид так званих «інституціональних» явищ. Отже, правові системи є інституціональними в дуже важливому аспекті. Таким чином, з точки зору політології, правові системи утворюють багато інституцій, аналіз, тлумачення та інші способи вивчення яких є найважливішим завданням політологів і політичних теоретиків.

Дехто може заперечити, що надмірне зосередження на інституціональному характері закону у вищезазначеному сенсі не дозволяє приділити належну увагу одній з основних ознак будь-якого законного порядку. Це, як можна гадати, перешкоджає побачити, що законний порядок є особливим і єдиним у своєму роді способом захисту *прав* людських істот. З цього погляду права людських істот можна розглядати або як переважно особисті права, або як переважно колективні, або як певне поєднання прав обох типів. Але в будь-якому разі можна стверджувати, що права є осердям закону. Понад те, дехто доводить, що причини, з яких закони захищають права, не вичерпується жодною з причин, з яких закон є обов'язковим. Права людей слід розглядати як підгрунтя для накладення законних обов'язків, а не просто як результат такого накладення.

Неважко пов'язати такі погляди з вищезгаданою теорією природного права. Якщо припустити, що людина має певні основоположні права, якими вона може користуватися навіть у *природному стані* (див. *Права людини*), тоді легко перейти до тези, що найважливіша функція закону – захищати ці права. Якщо ми розглядаємо права виключно в рамках теорії «природного стану», то ми необхідно розглядаємо їх як права, що здобуваються в середовищі людських істот незалежно від існування будь-яких державних інституцій. Отже, закон як спосіб гарантування прав людини логічно передує закону як інституції.

Теорії прав і законів як способу гарантування прав не потребують обов'язкового посилання на концепцію природного стану. Закон можна розглядати як інституціоналізований спосіб захисту основоположних потреб людей проти утилітаристської політики, що має на меті ощасливити якомога більше число людей (див. *Утилітаризм*). Доводом на користь цієї точки зору, найчіткіше викладеним Рональдом Дворкіним, є наполегливий пошук практичного виправдання законодавчого процесу. Характерною рисою правових висновків та аргументації є апелювання до принципів закону як протилежних політичним міркуванням. Це протиставлення принципів і політики вважається тотожним протиставленню прав і корисності. Права є індивідуальними благами, гарантованими особі як вияв принциповості і справедливості, політика є колективною метою суспільства як цілого. Для того щоб дійсно реалізувати права, гарантовані правовою системою, треба розбудувати таку систему політичної моральності, яка б викликала повну довіру і відповідала б усім правилам та інституціям цієї системи. Така побудова інституціоналізованої моральності ототожнювалася б тоді з істинною основою закону. Цей підхід, як вважають, відкидає позитивізм і спростовує його доктрину, згідно з якою витоками позитивного права є воля і діяльність людини.

Однак сьогодні таке спростування варто піддати сумніву. Те, що закон є практичним поняттям, яке необхідно визначається обставинами, з точки зору практики має вирішальне значення. Однак твердження стосовно того, що це не сумісне з позитивістськими поглядами на джерела закону, є далеким від істини. Звісно, незаперечною ознакою інституціональної моральності закону є те, що це теорія моралі, призначенням якої є узгодження правил, які витікають з тих само джерел й остаточно визначаються правилом, що його Г. Л. А. Гарт називає «правилом офіційного визнання». Понад те, якщо йдеться про випадок, коли в основі закону лежать чіткі принципи, які за певних обставин можуть іти врозріз з політичними міркуваннями, то з'являється можливість висувати безпідставні припущення стосовно того, що принципи закону завжди декларують (і тільки декларують) права як норми, відмінні, скажімо, від свобод, повноважень чи обов'язків. Суперечки щодо практичної виправданості законів опинилися в центрі сучасних дискусій, проте з цього в жодному разі не випливає, що позитивісти не можуть дати обгрунтованих пояснень щодо їх практичної виправданості. Інституціональні правові теорії, як і теорії «природного стану», не мають незаперечного впливу на сучасну правову думку.

З позицій теорій природного стану (навіть якщо розглядаються тільки гіпотетичні природні стани) права є основною ідеєю поняття закону вслід за одним із його найвідоміших внутрішніх розмежувань. У жодному разі не прийнято, особливо для систем цивільного права, проводити чітку межу між особистими правами і публічним правом. Особисті права включають в основному ті права, що їх розглядають як отримувані людьми незалежно від наявності держави. Таким чином, до них належать право на особисту безпеку від насильства з боку інших осіб, право на лояльність у міжособистісних стосунках, права, що регулюють сімейні відносини, і права на власність та на розпорядження власністю. Там, де є держава, її функцією у зв'язку з особистими правами стає забезпечення відповідних прав. Особисті права є сферою *громадянського суспільства*, і держава гарантує їх, не обов'язково вдаючись до підтвердження цього відповідним законом.

З іншого боку, публічне право визначає державу і права (якщо такі є), що їх громадянин може захищати від зазіхань держави, а держава – від зазіхань громадянина, і надає чинності їх існуванню. Отже, публічне право включає в себе конституційне право, адміністративне право, податкове право і право на соціальне забезпечення, а також, на думку більшості, карне право. Звідси зрозуміло, що внутрішній поділ законодавства на такі галузі, як цивільні правопорушення, договірне і власницьке право, з одного боку, та фінансове, адміністративне й кримінальне право – з іншого (стандартний поділ з огляду на потреби юридичної діяльності і навіть на потреби наукових правознавчих досліджень), належить історично впливовій, але нині непопулярній теорії права й суспільства. Такий поділ залишається зрозумілим, хоча його власні засадничі положення й не приймаються. Таке неприйняття необхідно витікає з визнання позитивістської концепції природи закону. Згідно з цією концепцією не може бути великої різниці між різними типами правових регулювань щодо людей відповідно до їх змісту або до приватного чи офіційного характеру осіб як людей, діяльність яких регулюється різними законами.

Однак якщо вважати поділ на особисте і публічне право істинним або прийнятим людьми – рушіями соціальних процесів – як істинне, то можна стверджувати, що це свідчить тільки про *відчуження* людей, які вдаються до допомоги закону. Люди, позбавлені відчуження, імпліцитно наявного в класових суспільствах, не матимуть потреби ні в спілкуванні один з одним у межах закону, ні в побудові публічних інституцій для забезпечення прав, а звідси і в експлуатації тих, хто має найменше переваг у рамках цієї системи. Поставити цю проблему означає порушити одне з фундаментальних питань стосовно права. Це питання по-

лягає в тому, чи є право невід'ємною ознакою людського суспільства, чи в своїх нормативних формах воно є ознакою лише людських суспільств певного роду. Не можна претендувати на визначеність у жодному з напрямків, доки існує віра в те, що людські суспільства є суб'єктами закону в якомусь іншому (можливо, описовому) сенсі. Однак видається більш імовірним, що закони є нормативними, а не природними. З іншого боку, міркування, подібні до доводів, що їх висувають критично налаштовані правники марксистського гатунку, і, звичайно, до тверджень з інших соціологічних та антропологічних точок зору, попереджають нас про небезпечність хибного сприйняття рис, притаманних окремим суспільствам, за загальні, а то й універсальні складові людського досвіду.

Навіть якби й було правдою, що за певних умов людського буття закон і держава зводяться до рангу інституцій примусу, очевидно, що в сучасному західному правопорядку є елементи, які завжди матимуть для людей цінність. Людська діяльність потребує усталених інституціональних рамок, а взаємні очікування щодо запровадження найточніших законів полегшують співробітництво і спілкування між людьми. Загальновизнаний ідеал *верховенства права*, який наголошує на точності і передбачуваності правових норм, їх усеосяжності і відсутності нерівності, їх відносній незмінності в часі і позбавленості внутрішніх розходжень, а понад усе на відповідності законам поведінки як приватних, так і офіційних осіб, для сучасних суспільств є ідеалом безсумнівної цінності незалежно від того, є він визначальним для права чи ні, як говорив Л. Л. Фуллер. Ті речі, що їх забезпечує закон, мають реальну цінність за будь-яких можливих обставин життя людини. Але це зовсім не означає (а тим більше це не є істиною), що всі випадки застосування законів мають позитивну цінність для людини або що забезпечувані законами блага завжди переважають шкоду, якої вони можуть завдати.

NMacC

Література

Collins, H.: *Marxism and Law.* Oxford: Oxford University Press, 1982. [On critical theory]
†Cotterell, R.: *The Sociology of Law: an introduction.* London: Butterworth, 1984.
Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously.* London: Duckworth, 1978.
Finnis, J.M.: *Natural Law and Natural Rights.* Oxford: Oxford University Press, 1980.
Fuller, L.L.: *The Morality of Law,* rev. edn. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1969. [On natural law]
†Harris, J.W.: *Legal Philosophies.* London: Butterworth, 1980.
Hart, H.L.A.: *The Concept of Law.* Oxford: Oxford University Press, 1961. [On positivism]
Kelsen, H.: *The Pure Theory of Law,* trans. M. Knight. Berkeley: University of California Press, 1967. [On positiivism]
MacCormick, N.: *Legal Reasoning and Legal Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1978.
Olivecrona, K.: *Law as Fact,* 2nd edn. London: Stevens, 1971. [On realism]
Raz, J.: *Practical Reason and Norms.* London: Hutchinson, 1975. [On normativity]
Twining, W.: *Karl Llewellyn and the Realist Movement.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1973.

ЗАКОННІСТЬ. У кожній складній формі суспільства так чи інакше постає питання про законність (легітимність): чи заслуговує існуючий у суспільстві лад на вірнопідданість його членів і, якщо так, то чому? В сучасних суспільствах ця проблема стає дедалі помітнішою, заторкуючи дедалі більше коло людей. Можливо, нам допоможе розібратися в цьому вихідна постановка даного питання, сформульованого *Руссо* на світанку Нового часу.

> «Людина народжується вільною, але повсюди вона в кайданах. Як так сталося? Я не знаю. Що ж могло узаконити це? Сподіваюсь, що зможу відповісти на це запитання. Але суспільний лад є священним порядком і слугує всьому іншому за основу. Проте цей порядок походить не від природи; він грунтується на договорі. Проблема в тому, що це за договір» («Social contract», pp. 46–47).

Цей маніфест, вельми радикальний як для свого часу, не міг бути проголошений декількома століттями раніше, оскільки тоді світ сприймали як певний космічний порядок, у якому люди посідають своє місце і здійснюють своє призначення. У такому світі звичай несе на собі печать божественного задуму, а політична влада корениться в усеосяжному космічному порядку. Тут іще не існує таких взаємозв'язаних понять, як свобода, законність, воля, згода, представництво та договір, що з них складається концепція Руссо. Його декларація незалежності від старого світу символів і значень пов'язана з болісним відчуттям «несвободи» в суспільстві. У цьому формулюванні вже закладено зерно сучасних проблем *відчуження*, *беззаконня* та кризи законності. Оскільки якщо усталений порядок не відбиває порядку космічного, то будь-які його заборони, вимоги і правила, що суперечать волі людини, є порушенням свободи – моєї свободи і нашої свободи. Небажані обмеження стають кайданами; обмеження тільки тоді отримують силу закону, коли вони підтверджені волею людей.

Сьогодні навряд чи хто здатен поділяти запропонований Руссо підхід до розв'язання питання законності – концепцію *загальної волі*, проте визначення цього поняття дають у запропонованих ним концептуальних рамках. Виникає підозра, що хибність його конкретної відповіді може означати не просто недоладність однієї окремої концепції законності, але й містити в собі проблему більш загального плану, яка криється у самих цих концептуальних рамках.

Сучасні концепції законності можна поділити на три типи. Є такі концепції, в яких намагаються відродити певні аспекти втраченого нами світу, інтерпретуючи звичаї та норми правопорядку як традиції з печаттю божественності або ж як такі закони, що відбивають притаманні природі цілі; за словами Ханни *Арендт*, у них намагаються відродити доктрину «законності, яка походить з чогось поза межами людської діяльності» (p. 82). В інших концепціях визнається договірний ха-

рактер сучасного життя, але згодом намагаються обмежити питання законності тими договорами, які впорядковують відносини між громадянином і державою, і забезпечити таку законність шляхом досягнення раціональної згоди громадян. А є концепції, у яких стверджується, що запровадження умовних норм і стандартів охоплює всі сфери життя, а відтак у них намагаються застосувати критерій взаємної згоди до всього способу життя.

Сучасним прикладом концепції другого типу можуть слугувати твердження Джорджа Катеба. Сучасність означає десакралізацію природи, запровадження в життя умовностей, кристалізацію держави і примат діяча, який дає згоду на узаконення, але питання законності слід звести до згоди громадян щодо основних конституційних засад управління державою. Критикуючи концепції сучасної або постійної кризи законності в демократичних капіталістичних державах, Катеб не знаходить у «широко розповсюджених почуттях і думках глибокого розчарування в... конституційній представницькій демократії» (p. 180). Віддалення й відчуження можуть мати місце в різних сферах життя, але цей стан сам по собі є складовою сучасного розуміння свободи й умовності; він не означає відсутності в державі законності і його не можна позбутися без повернення до того містичного стану, коли природа чи Бог встановлюють стандарти законності зверху.

Згідно з іншою концепцією, започаткованою Юргеном *Габермасом*, сфери застосування поняття законності в сучасних суспільствах слід розширити, тому що методи, норми і стандарти, котрі, як вважалося, складаються на основі традицій або об'єктивних ринкових умов, насправді виявляються договорами, сформульованими владою і політикою. Тією мірою, наскільки ці договори не відповідають внутрішній волі людей, чиє життя вони регулюють, вони або вводитимуть їх в оману (і таким чином ставатимуть ще одним кроком до несвободи), або сприйматимуться не як носії свободи, а як джерела ненависного примусу. Законність державної влади в такому разі – хоч це і не обов'язково її дієздатність у підтриманні порядку – буде спрямована на пристосування цих договорів до внутрішньої волі громадян, яка отримує прояв в обговоренні і відкритих демократичних процесах. Питання розподілу прибутків, зайнятості, соціальної структури споживання, охорони природного довкілля, поділу праці між статями, взаємин батьків і дітей, ставлення до осіб похилого віку – це проблеми, що їх раніше не розглядали в межах понять волі, договору, політики і законності, а нині вводять саме в цей контекст; очевидно, що існуючий в сучасних умовах лад не може протистояти цьому процесу, не вдаючись до авторитарних (незаконних) дій.

Тепер ми можемо зрозуміти найтиповіші способи розв'язання проблеми законності: консерватори і неоконсерватори намагаються знайти способи усунення договірних засад із деяких сфер життя, відроджуючи почуття природності і необхідності в межах, можливих для капіталістичної конституційної демократії; ліберали пробують звести питання політичної законності до конституційних принципів управління державою, відмежовуючи державну владу від економіки і приймаючи різні критерії законності для різних сфер; радикали ж намагаються уявити собі нескінченну множину угод, які можуть отримати заслужену підтримку широких мас. Кожен із цих способів стикається із серйозними труднощами: відродження на консервативний лад сприймається як спроба надати таємничості договорам сучасної доби; обстоюване лібералами відмежування політики від економіки видається дедалі більш штучним у тих сферах, де влада і політика глибоко проникли в економіку (і навпаки); а сподівання радикалів на те, що всі договори знаходитимуть цілковиту підтримку широких верств населення, нагадує утопію. Творча думка щодо законності потребує заглиблення в гносеологічні чинники, що впливають на сучасну постановку проблеми законності.

WEG

Література

Arendt, H.: What was authority? In *Nomos I: Authority,* ed. C. Friedrich. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.
†Connolly, W.E. ed.: *Legitimacy and the State,* Oxford: Blackwell; New York: SUNY Press, 1984.
Habermas, J.: *Legitimation Crisis,* trans. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1973.
Hirschman, A.O.: *The Passions and the Interests.* Princeton: Princeton University Press, 1977.
Kateb, G.: On the legitimation crisis. In W.E. Connolly ed.
Lowi, T.: *The End of Liberalism.* New York: None 1979.
Rousseau, J-J.: *On the Social Contract,* ed. R. Mastt and trans. J. Masters. New York: St Martin's, 1978
Sandel, M. ed.: *Liberalism and its Critics,* Oxford: Blackwell; New York: SUNY Press, 1984.
Taylor, C.: *Philosophical Papers,* vol. II, ch. 1 Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ЗГОДА. У політичній теорії поняття згоди вживається щонайменш у трьох значеннях:

1) у концепції *політичного обов'язку* його вживають ті мислителі, хто хоче наголосити на необхідності усвідомлення обов'язків, які в рамках згоди повинні виконувати громадяни у відношенні до держави;

2) у теорії демократії його вживають ті, хто дотримується тієї думки, що різниця між демократичним і недемократичним ладом полягає в тому, що при демократії політична еліта править зі згоди тих, ким вона управляє;

3) при оцінюванні взаємин між громадянами всередині політичного об'єднання, особливо статевих та економічних відносин, де дуже важливо визначити критерії згоди.

В усіх цих випадках наголос на згоді має однакову моральну основу. Добиватися згоди в політичних угодах і суспільних взаєминах означає забезпечувати збереження незалежності і самостійності кожної людини. Люди не мають укладати політичні чи моральні угоди, якщо вони цього не бажають.

ЗГОДА

З огляду на те, що в політичній теорії поняттю згоди надається всеосяжного значення, необхідно чітко усвідомлювати, що ж воно включає в себе. Якщо ми дамо цьому терміну чітке визначення, нам буде легше виявляти сам акт згоди, якщо він має місце, з більшою впевненістю говорити про те, що хтось на щось погодився, і розуміти, що це тягне за собою. В сучасних дискусіях простежується схильність аналізувати згоду як особливий мовленнєвий акт, тобто як акт комунікації, у ході якого той, хто говорить, прагне добитися певної реакції від тих, хто приймає повідомлення. Цей мовленнєвий акт найбільше схожий на обіцянку. Коли ми обіцяємо, ми демонструємо іншій людині, що щось зробимо. Коли ми погоджуємося, ми засвідчуємо іншим людям, що ми не заперечуємо проти того, що роблять вони, і не будемо втручатися в те, що вони роблять. Наприклад, якщо я згоден, щоб мій сусід, який живе поруч, влаштовував посеред ночі галасливі вечірки, то я даю йому зрозуміти, що не телефонуватиму до поліції о другій годині ночі.

Вважають, що крім обіцянки акт згоди включає в себе і передання певних прав та обов'язків; існує два підходи до витлумачення такого передання. Згідно з першим підходом надання згоди є всього лише процедурою, за допомогою якої ми дозволяємо комусь робити щось чи вимагаємо утримуватися від якоїсь дії. У такому разі згода є особливим типом поведінки, яка відповідно до свого визначального принципу чи умови вимагає від людини передання своїх прав іншій особі. Це можна назвати нормативним аналізом згоди. Згідно з іншим підходом згода включає в себе всього лише спілкування з наміром запевнити того, з ким ми спілкуємося, в тому, що він може розраховувати на наше невтручання в заплановані ним справи. Висунення якихось моральних вимог залежить від виникнення подальших мотивів у зв'язку з тим, що ми не повинні перекреслювати сподівання, які покладають на нас інші. Такий підхід можна назвати натуралістичним аналізом згоди. Можна навести доводи на користь обох підходів. Як здається, при нормативному аналізі більше враховується той факт, що первинною метою згоди є надання іншим дозволу робити щось, а не запевнення їх у тому, що ми не втручатимемося в те, що вони роблять. З іншого боку, натуралістичний підхід, можливо, більш придатний для пояснення того, що людина, яка відіграє певну роль у якійсь організації, має фактично погоджуватися з тим, що відбувається, навіть якщо вона не має можливості давати на це свою згоду. Хтось може повідомити про свій намір не давати своєї згоди. Хтось може повідомити іншим про намір не втручатися і без спілкування, кинувши якийсь натяк на те, що співрозмовник отримує згоду.

У межах обох вищенаведених підходів вимагається, щоб згоду давали кожен раз у виразній формі для того, щоб виникли якісь моральні наслідки. Однак, як указує багато дослідників, у сучасному політичному житті є дуже мало прикладів, коли громадян просять дати свою згоду. Отже, частіше звертаються до ідеї мовчазної згоди. Це поняття розуміють переважно як повідомлення про намір не втручатися ні шляхом невиконання певних дій, ні шляхом висування заперечень чи виконання якоїсь дії, передбачуваним наслідком чого – навіть без попереднього наміру – є запевнення інших у тому, що ми не втручатимемося. У такому сенсі голосування в ході вільних і прямих виборів інколи вважають ознакою мовчазної згоди з усіма наслідками, що витікають звідси. Поняття гіпотетичної згоди, яке передбачає наявність судження про певний тип політичного договору, що його уклали б люди, якби вони були розумними, є нібито пов'язаним з усім цим. Однак у цьому разі поняття згоди цілковито відривають від її коренів – ідеалів незалежності, тож краще розуміти його як твердження про справедливість і чесність у політичних та соціальних відносинах.

APW

Література

O'Neill, O.: Between consenting adults. *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985) 252–77.

Pateman, C.: Women and consent. *Political Theory* 8 (1980) 149–68.

†Pitkin, H.: Obligation and consent. In *Philosophy, Politics and Society,* 4th ser., ed. P. Laslett, W.G. Runciman and Q. Skinner. Oxford: Blackwell, 1972.

Plamenatz, J.: *Consent, Freedom and Political Obligation.* London: Oxford University Press, 1968.

Simmons, A.J.: Tacit consent and political obligations. *Philosophy and Public Affairs* 5 (1976) 274–91.

†Weale, A.: Consent. *Political Studies* 26 (1978) 65–77.

I

ІБН ХАЛДУН Абу Зейд Абд аль-Рахман Ібн Мухаммед (1332—1406) – арабський двірський, найманець, суддя, історик і математик. Ібн Халдун народився в Тунісі; охоплений нездійсненними честолюбними прагненнями, він більшу частину свого бурхливого життя засідав у судах Феца, Гранади, Тлемсена та Бужі. У Каїрі, де він оселився в 1378 році, він мав більш стабільне становище і зробив успішну, хоч і не безсумнівну, кар'єру судді та викладача; він яскраво змалював зустріч у 1401 році з Тамерланом під мурами Дамаска. Найвідомішою працею Ібн Халдуна є «Мокаддама» (1377) – вступ до його «Всесвітньої історії» (1377—1382), він є також автором трактату з містицизму, богословського коментаря для молоді та інших праць для юнацтва, які не збереглися.

Справою життя Ібн Халдуна стали заняття історією. Він узявся складати свою «Всесвітню історію» з правдивих і зв'язних оповідей і в такому ж дусі написав «Мокаддаму». У цьому творі він пояснює виникнення людських спільнот («umrān) як наслідок дії сприятливих екологічних і кліматичних факторів, які уможливили збереження організованих поселень; у людей, які від природи підступні і хижі, але не здатні виживати поодинці, само собою ввійшло у звичай домовлятися жити разом, у суспільстві. Для того щоб суспільство було узгодженим, воно ставить над собою примусову владу, так само як живий організм функціонує завдяки домінуванню якоїсь особливої риси характеру. Ця примусова влада була встановлена ще за умов племінного ладу як влада вождя; вождь же, якого спонукає тваринна складова його душі, прагне більшої слави, та в разі здобуття успіху його влада перетворюється на царювання, і тоді установлюється держава, daula. Як примусова влада політичне лідерство згуртовує спільноту в політичну цілісність, 'asabiyya. Але із заснуванням держави ця цілісність, що грунтувалася на справжніх чи уявних узах кровної спорідненості, остаточно руйнується, оскільки на практиці суверен відмежовує себе від свого первинного електорату й бере курс на встановлення абсолютизму. На початку це приносить добробут і процвітання, але врешті-решт вироджується в тиранію, що призводить до згубних наслідків для благополуччя підданих, зростання монополій і підвищення грабіжницьких податків, граничного розкрадання держави, а також до поширення чуми та інших стихійних лих. Таким чином, упродовж життя трьох поколінь держава проходить крізь п'ять фаз, які ведуть її до старіння з його знесиленням і тиранією; тривалість життя держави за оптимальних умов складає десь близько 120 років – тобто астрологічний великий місячний рік. Насамкінець у «Мокаддимі» подається своєрідний опис соціальних, культурних, наукових та економічних набутків, що отримують широке розповсюдження в процвітаючій державі перед тим, як вона виснажується і переходить до рук нових претендентів з іншого династичного кола.

Концепція Ібн Халдуна формується і живиться здоровим реалізмом, який виходить з політичних реалій та історичного досвіду. Його спостереження часто брали за основу для приписування йому соціологічних та інших сучасних теорій держави. Однак держава з «Мокаддими» зросла на родючому грунті, що його безпосередньо підготували арабські історичні хроніки, тож розроблена Ібн Халдуном парадигма мала слугувати за критерій розрізнення в історичних оповідях правди і вигадки, адже 'umrān і 'asabiyya неможливі поза контекстом держави, побудованої як абстрактний владний орган, позбавлений політичної масовості; інакше кажучи, держава уявляється послідовністю династій, пов'язаних не чим іншим як тимчасовістю. Роздуми Ібна Халдуна про badāwa (важке сільське життя) та hadāra (урбанізм, цивілізацію) пов'язані із концептуальними потребами держави, побудованої згідно з історичними приписами, а наявне в них «соціологічне» забарвлення є наслідком притаманного даному народу реалізму, зверненого в минуле. Щодо решти, то процес переходу групи з первинною владою від природного стану до міста і встановлення царства він витлумачує в рамках аристотеліанської телеологічної метафізики, де державотворення завершується утвердженням влади вождя та 'asabiyya, яка оточує й плекає цю владу, і де badāwa і hadāra співвідносяться як матерія і форма.

AA

Література

Al-Azmeh, A.: *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship.* London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.
†Al-Azmeh, A.: *Ibn Khaldūn: an Essay in Reinterpretation.* London: Cass, 1982.
Ibn Khaldūn: *Les prolégomèna d'Ibn Khaldoun,* trans. W.M. de Slane. 3 vols. Paris, 1863–8; reissued Paris: Geuthner, 1934–8.

Ibn Khaldūn: *Ibn Khaldūn's Muqaddimah,* trans. F. Rosenthal. 3 vols. New York: Pantheon, 1958.
Ibn Khaldūn: *at-Ta'rif bi-Ibn Khaldūn* [autobiography], trans. A. Cheddadi as *Le voyage d'occident et d'orient.* Paris: Sindbad, 1980.
†Nassar, N.: *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun.* Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
†Schmidt, N.: *Ibn Khaldūn: Historian, Sociologist and Philosopher.* New York: Columbia University Press, 1930; repr. 1967.

ІДЕАЛІЗМ. Хоч ідеалістичними можна назвати праці багатьох філософів, у контексті політичної теорії найважливіші риси ідеалістичної думки визначили *Кант, Фіхте* та *Гегель,* а згодом такі англійські ідеалісти, як Т. Г. *Грін*, В. Воллес, Г. Джонс, Е. Кейрд та Б. *Босанкет*. Найвагоміші праці цих мислителів стосувалися індивідів, тому нашою метою є змалювання загального характеру ідеалістичної думки Німеччини кінця XVIII століття та її безпосереднього впливу на Англію, особливо на Оксфорд та Глазго XIX століття. Усі філософи-ідеалісти вбачали якнайтісніший зв'язок між своїм ідеалізмом і своєю політичною філософією.

Однією з наскрізних провідних тем ідеалістичної думки є відносини між суб'єктом і об'єктом та міра залежності процесу пізнання від світу, який людина намагається пізнати за допомогою розуму і в рамках якого стає діячем, а також питання про те, чи слід сприймати цей світ як природний фізичний світ, чи як світ політичних і соціальних інституцій. Особливість ідеалізму полягає саме в спробах виробити адекватне бачення цих зв'язків. Гегель стверджував, що відчуття розбіжності між суб'єктом і об'єктом зумовило виникнення потреби в філософії і що Кант першим почав розробляти адекватну концепцію суб'єкт-об'єктних відносин – теорію, що, на думку Гегеля, мала набути остаточного й довершеного вигляду в його філософських працях.

Кант (зокрема на противагу Юму) виступав проти того, що людський розум є якимсь пасивним органом, що отримує враження із зовнішнього світу, а також проти концепції об'єктів, що формуються за допомогою механізму асоціацій. Натомість, на погляд Канта, об'єкти, що їх ми сприймаємо, структуруються людським розумом. Розум самотужки систематизує хаотичне розмаїття почуттєвих вражень і перетворює їх на об'єктивний і доступний для сприйняття світ за допомогою процесу пізнання, розгортання таких фундаментальних категоріальних структур, як причинність, матерія, взаємодія, кількість тощо, що інтуїтивно розглядаються у формах простору і часу. Сприйманий нами світ у цьому розумінні є людським витвором, продуктом діяльності розуму. Цей сприйманий світ можна розглядати як утілення творчої діяльності Его – хоча це пресупозиція, а не реальний об'єкт; це Его є трансцендентним – звідси випливає, що його неможливо описати за допомогою емпіричних термінів, оскільки його діяльність сама становить основоположну засаду емпіричного описання і досвіду. Це означає, що для Канта людське Его qua найскладнішу з-поміж інших категорій неможливо пізнати як складову емпіричного або феноменального світу, що як такий пов'язується причинними зв'язками. «Я» Канта – ноуменальне, раціональне й автономне, а діє воно в такий спосіб, щоб створювати впорядкований світ нашого досвіду. Понад те, ці трансцендентні риси «Я» є, на погляд Канта, необхідними для нас з огляду на потребу в наданні сенсу людській моралі і можливості діяти на основі принципу – ця царина нашого досвіду припускає наявність у людини раціональності й автономності. Якби людська природа була цілковито обмежена причинною необхідністю, тоді б була незбагненною і можливість існування моральності. Ці ж само аспекти людської природи стали важливими і для Кантової ідеї про людську гідність і цінність та про певну повагу, на яку заслуговує людська істота. Його ідеї про царство цілей і його визначення поваги до індивіда в світлі взаємних обов'язків і зобов'язань так чи інакше залежать від такого потрактування «Я».

Більше того, саме в зв'язку із трансцендентною природою і «Я», і речей у собі вони є для нас непізнаванними, що, на думку Гегеля, і становить найглибшу проблему теорії Канта. Її складові, визначальні як для метафізики й епістемології Канта, так і для його моральної та політичної філософії, поставлені поза межами пізнання як трансцендентні об'єкти – необхідні, але недосяжні пресупозиції емпіричного дослідження. А тому Гегель сприймав праці Фіхте як вельми суттєвий розвиток теорії Канта, оскільки Фіхте чітко виклав мету своєї філософії – залишаючись у рамках теорії Канта, позбутися трансцендентних об'єктів. Фіхте доводив, що реальний світ як світ, нам відомий, – це і є єдиний світ, а не опосередковане відображення речей у собі, і як такий він цілковито залежить від Его. Завдання філософії – пояснити на прикладах з природного і соціального світу, чому діяльність Его слід розуміти як таку діяльність, що встановлює цей світ, а звідси – показати залежність Его від зовнішнього світу. З очевидних причин ця теорія отримала назву суб'єктивного ідеалізму. Однак для Фіхте, який показав всебічну залежність об'єкта від суб'єкта, остаточне їх узгодження є цілковито недосяжним – боротьбу, яка відображає залежність Его від природного і соціального світу, слід розглядати детально і до останку, та цей процес не має конечної точки, поки триває історичний розвиток. З огляду на це Гегель зрештою відкинув і Фіхте. Та він так і не створив чіткої теорії відносин між суб'єктом і об'єктом, це була Sollen, просто твердження «так має бути», а не довершена теорія. До цього ж Гегель дійшов думки про те, що спроби Фіхте подолати рештки речей у собі або трансцендентних об'єктів Кантової теорії є шахрайством у тому сенсі, що Фіхте заперечував первинну матеріальність світу, але залишав природу Его, від якої він неявно залежить.

Об'єктивний ідеалізм Шеллінга був чи не зворотним боком поглядів Фіхте. Він доводив, що й Его, й Природу слід розглядати як реалії, хоча вони й посідають чільні позиції в пояснювальних схемах. І Его, й

Природа є проявами одної і тої само основоположної субстанції, або Абсолюту – того, що його Шеллінг називав «точкою нерозрізнення», у якій Природа і Его є невідокремленими одне від одного. Природа і Его не протиборствують одне з одним і між ними немає однобічної залежності: скоріше Его проявляє в науці і філософії ті майже духовні сили, що працюють у природі. Однак, на погляд Шеллінга, положення, яке становить засаду для первинного ототожнення Природи і Его, пізнається лише інтуїтивно. Його неможливо довести, а можна лише осягнути його наслідки. Гегель відкинув цю точку зору, доводячи, що відносини між суб'єктом і об'єктом мають бути здатними до раціонального прояву, а не засновуватися на якомусь там особистому інтуїтивному досвіді.

Гегелеву особистісну форму ідеалізму, що її зазвичай називають абсолютним ідеалізмом, варто розглядати на тлі цього контексту. У Канта він запозичив потребу в адекватному висвітленні відносин між суб'єктом і об'єктом (тлумачення об'єкта включно з його соціальними і політичними формами – нарівні з природними явищами). Від Фіхте він перейняв доводи на користь позбавлення ідеалізму від трансцендентних об'єктів; від Шеллінга – ідею про необхідність серйозного підходу до об'єктивності світу, хоча водночас намагався позбутися його інтуїтивізму. А тому ідеалізм Гегеля є спробою розробити концепцію природи людського суб'єкта в його відношенні до світу і зробити цей зв'язок гранично прозорим та раціональним. Цей намір містить низку ключових положень.

Насамперед, філософія мусить бути системною, вона повинна охоплювати всі сфери людської думки і діяльності, інакше залишатимуться області, поставлені поза сферою узгодження суб'єкта і об'єкта. Філософія має бути історичною в тому сенсі, що ми не можемо, як гадав Кант, пояснювати відносини між суб'єктом, що пізнає, і світом, який він пізнає, поза часом, згідно з набором універсальних категорій. Поняття, що їх людська істота використовує для пізнання свого світу, з часом змінюються і розвиваються, стають чимдалі більш адекватними відображенню об'єктивного світу в думці за допомогою процесу постання діалектичних суперечностей і подальшого їх розвитку. Отже, як стверджує Гегель у «Філософії права» (1821), «форми, яких набуває поняття в процесі його актуалізації, необхідні для пізнання самого поняття» (§ 1): це засвідчує, що аналіз понять і категорій, за допомогою яких розум пробує осягати світ, не можна відривати від історичного усвідомлення способів життя, за яких ці поняття формувалися. В ідеалізмі Гегеля, який зокрема вірив у те, що зроблені Кантом і Фіхте спроби узгодити суб'єкт з об'єктом були надто умоглядними і базувалися (за Кантом) на діяльності Его як трансцендентного об'єкта, тоді як, з точки зору Гегеля, відносини між суб'єктом і об'єктом охоплюють людську діяльність, утілювану в таких речах, як праця, політичні акції й мистецькі осяяння, тож філософія має і практичний аспект. Ми не в змозі збагнути зв'язки між розумом і світом у вакуумі: наші поняття постають у зв'язку з людською діяльністю, із зусиллями за допомогою праці, науки і різних видів мистецтва сформувати світ, придатний для людських планів та цілей. Отже, філософія має будуватися на знанні практичних способів, у які людські істоти намагаються сформувати світ за допомогою діяльності, що її вони вважають смислом свого життя. Окрім того, ця оцінка зв'язків між суб'єктом і об'єктом має бути екзотеричною і доступною для раціонального осягнення тими, хто займається «понятійною діяльністю», як висловлювався Гегель. Це означає, що філософське пояснення конкретних форм суспільного життя і супутніх йому понять слід давати з огляду на загальні поняття і категорії, які на противагу інтуїтивному підходу Шеллінга мають бути прозорими й унаочнювати засади застосування таких понять. Ось чому в двох головних своїх працях з логіки Гегель мав на меті спробувати розробити загальні категоріальні структури, у світлі яких діалектичний розвиток окремої понятійної структури був би раціонально впорядкованим, оскільки можна показати, що вона необхідно постає з ширших основоположних припущень, котрі повинна мати будь-яка категоріальна структура, – особливо з визнання Буття (сказати б, того, що те чи інше явище існує).

Гегелівський ідеалізм розглядають як «Абсолют» з низки причин. Це Абсолют у тому сенсі, що Гегель пробує представити нам набір категорій, у світлі яких можна збагнути весь людський досвід минулого й майбутнього, включити його в процес розвитку, котрому немає альтернативи. Він є Абсолютом й у тому сенсі, що відсутність якихось інших пояснювальних структур подається Гегелем як щось на кшталт метафізичної гарантії. Раціональність світу та розвиток людської історії й інституцій – це не Кантова регулятивна ідея, якою ми повинні керуватися, осягаючи і матеріальний, і людський світ; за Гегелем, це скоріше ознака істоти, обдарованої здатністю давати метафізичне виправдання, причому в два паралельних способи: показуючи, як уже було зазначено, що всяка категоріальна структура необхідно виникає із засадничих припущень (положення з «Науки логіки»), або ж демонструючи, що вона необхідно виникає з найсуттєвіших і неуникних форм свідомості (положення з «Феноменології духу»).

З точки зору Гегеля, те бачення світу та історії, яке нам дає філософія, імпліцитно присутнє – в більш чи менш розгорнутому вигляді – у нефілософських формах людської діяльності, а найвиразніше в мистецтві і релігії. Важливим для ідеалізму Гегеля є зв'язок між філософією і релігією, та він суттєво необхідний і для розуміння пізніших різновидів англійського ідеалізму. Цю точку зору, підкріплену розглядом сучасних йому фактів крізь призму його поглядів, було викладено в праці Т. Г. Гріна «Пролегомени до етики» (1883). Провідною метою філософії, як гадав Грін, є спроба встановити, чи передбачає об'єктивний світ, відкритий нам у науці й здоровому глузді, принцип або ж низку принципів, які самі по собі не належать до світу явищ. Відповіддю Гріна на це запитання стає нестандартне спо-

лучення думок Канта і Гегеля, і він чітко співвідносить свою відповідь з релігійними і богословськими концепціями. Грін, як і Кант, доводить, що наш досвід – це не хаотичне розмаїття, а скоріше осягнення сталим суб'єктом світу об'єктів у їх сукупності. Однак на відміну від Канта Грін вважає, що «об'єктивність» об'єктів слід розглядати під кутом зору необхідних зв'язків, якими вони пов'язані один з одним. Це змушує Гріна говорити, що все розмаїття досвіду неможливо отримати незалежно від розуму, тому що лише розум, або свідомість, здатен установлювати зв'язки, а це якраз і є те, що означає «об'єктивність». Особистість необхідна для світу, який вона пізнає, і тому об'єктивність світу не можна пояснювати натуралістично. Такий погляд на природу світу як на низку зв'язків вимагає такого їх упорядкування, яке стає засадою для будь-яких міжсуб'єктних досліджень та будь-якої діяльності, що, в свою чергу, вимагає керуватися духовним принципом: «...вічний розум, що реалізовує себе у взаємопов'язаних явищах світу або в системі пов'язаних явищ, уможливлюється завдяки такому розуму» (§ 36).

Кант розглядав об'єднавчу і класифікувальну силу Его як трансцендентну пресупозицію всього нашого досвіду, але він не вважав за можливе грунтувати це на чомусь іншому, ніж той факт, що існує необхідна передумова досвіду, тоді як Грін услід за Гегелем доводив, що міжсуб'єктна сила Его проявляє і відтворює в своїх власних операціях у кожному індивіді об'єднавчу силу духовного принципу, або вічного розуму, що його Грін ототожнював з Богом. Отже, у цьому сенсі філософія надає раціональної форми тому, що в християнській релігії зображається в символічному вигляді. Та на противагу Гегелю Грін доводить, що вічний розум не відтворює себе повністю в свідомості жодної людини, а отже, наші знання про зв'язки й об'єктивність завжди залишаються частинними і ніколи не стають доконечно повними; тоді як Гегель заявляв, що його філософія цілковито відтворила дію такого вічного принципу, що він називав його абсолютною ідеєю, котрий за умови повного його прояву і детального розвитку в усіх формах досвіду, з якими має справу філософія, веде людський розум, що осягнув це, до Geist, або духу.

На думку Гріна і Гегеля, роль Ідеї, або вічного розуму, який є трансцендентним, але проявляється в своїх діях в індивідуальному розумі, є вкрай важливою для уникнення можливого соліпсизму Канта і Фіхте. Тільки якщо об'єктивність досвіду є продуктом діяльності розуму, лише тоді може існувати смисл міжсуб'єктної реальності, оскільки в діяльності нашого розуму відтворюється діяльність вищого розуму, або ідеї, яку ми всі поділяємо. Отже, всі ми є часткою Божественного Життя, яке відтворює себе в нас – доконечно і в процесі розвитку для Гегеля, але ніяк не доконечно для Гріна, – а це зумовлює необхідність пояснення міжсуб'єктної природи досвіду. Звісно, якщо об'єктивність досвіду грунтується на діяльності суб'єкта, а не на природі об'єкта, як це вважають усі ідеалісти, неможливо уникнути питання про те, що ж забезпечує цю згоду, або об'єктивність способу, запропонованого нам Гегелем і Гріном. Тут більшість англійських ідеалістів ідуть услід за Гегелем й Гріном, тож основним спірним питанням залишається природа Абсолюту – наприклад, чи є це насправді іншою назвою Бога і якщо це так, то чи має він особистісні риси та як таке розуміння Абсолюту і його ролі можна сумістити із свободою й індивідуальністю людини.

Отже, що ж є характерним для ідеалістичного підходу до політики і політичної філософії? Найяскравішою загальною його рисою є те, що осмислювати політичне життя слід у зв'язку з певною системою філософського пояснення на основі широких узагальнень, з огляду на які політику як особливу форму об'єднання людей і людської діяльності слід розглядати в її зв'язках з життям і досвідом людини загалом, тобто в її зв'язках не лише з такими речами, як економіка, але й моральність, історія, мистецтво та релігія. По-друге, політичне життя потрібно розглядати в його історичному контексті, причому в такому контексті, який відображає його дедалі більшу раціональність. Людські ж істоти розглядаються як істоти, що формують політичні зв'язки, котрі відображають водночас і потреби людської природи, що отримують прояв у процесі історичного розвитку, і моделі поведінки в інших сферах життя. Отже, за Гегелем, сучасна йому держава стикається з потребами людської природи, яка під впливом глибинних культурних зрушень у мистецтві, літературі, релігії, філософії й економічній діяльності зазнає перетворення. З цього випливає, що політичне життя слід розуміти скоріше телеологічно, а не натуралістично або згідно із законами причинності. Політичні суспільства слід пояснювати з огляду на зростання потреб і значення особистості для розвитку людського суб'єктивізму; це думка, що її Гегель обгрунтовує в «Філософії пізнання», коли говорить: «Саме по собі Его є лише формальною тотожністю... Свідомість... істотно видозмінюється відповідно до різниці між даними об'єктами, і поступова специфікація свідомості виникає як відхилення у властивостях її об'єктів» (§ 415). Оскільки людський розум не може виступати суб'єктом наукової причинності, то й політичну діяльність як продукт розуму не можна вичерпно пояснити в світлі законів причинності.

Особлива проблема сучасного світу – узгодження людського суб'єкта і об'єктивних інституцій є узгодженням зростаючого значення особистої свободи, незалежності та гідності, що стало визначальною ознакою західної культури з часів Сократа, і світу інституцій, усередині яких відчуття цінності окремої особи має і визнаватися, і співіснувати з визнанням такої само цінності інших. На думку Гегеля, це індивідуалістичне відчуття плекала вся історія Заходу: постать Сократа, котрий піддав випробуванню моральні засади свого суспільства, римське право, протестантизм з його ідеєю особистих зв'язків із Богом, зростання суб'єкти-

візму в етичній думці і в житті, досвід французької революції, розвиток сучасної йому економіки, ідея встановлення контролю над зовнішнім світом, що прийшла з науки. Усі ці чинники докорінно змінили наше ставлення до особистості, а це висунуло проблему пошуку об'єктивних інституцій, які були б потенційно сумісними з суб'єктом із таким типом самоусвідомлення. Однак Гегель і більшість англійських ідеалістів відкинули запропоноване Руссо рішення цієї проблеми, включно з необхідністю докорінної зміни природи суспільства і структури політики. Вони дотримувались того погляду, що установи сучасного їм світу, подібні тим, що існували в розвинутих суспільствах Заходу, дійсно несуть у собі потенційну можливість узгодження різних сфер життя, наприклад особистої моралі і економічної діяльності, всередині яких міг би процвітати індивідуалізм, а водночас не виходять за рамки політичних інституцій, здатних забезпечити єдність і стабільність суспільства. Для Гегеля, Кейрда, Босанкета, Воллеса, меншою мірою для Гріна, політичне узгодження суб'єкта є не Sollen (повинність), спроектована на інший тип політичних установлень (як в утопіях руссоїстського гатунку або в панівному «царстві цілей» Канта), але проявляється в інституціях сучасного світу. Гегель писав у «Філософії права»: «Принцип сучасної держави має чудесну силу і глибину, оскільки він дозволяє принципу суб'єктивізму доходити до кульмінації у найвищій точці самоіснування особистої особливості, а воднораз повертати його до незалежної єдності і таким чином забезпечувати цю єдність самому принципу суб'єктивізму» (§ 260). А тому інституції сучасного світу, якщо їх правильно розуміти, становлять основу для узгодження розвиненого в історії та позначеного індивідуалізмом поняття особистості і світу інституцій. Проте таке узгодження є завданням філософії з огляду на те, що його потенціал у буденному досвіді висвітлюється недостатньо і витлумачується неправильно. Якраз цей погляд і критикував *Маркс*, наприклад, у своїх «Тезах про Феєрбаха». На його думку, узгодження суб'єкта і об'єкта є не предметом для пізнання чи інтерпретації його сутності, а скоріше метою, якої можна досягти в ході боротьби за таке перетворення світу, щоб він задовольняв реальні потреби людської природи.

RP

Література

Fichte, J.G.: *The Science of Knowledge,* trans. P. Heath and J. Lachs. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.

Green, T.H.: *Prolegomena to Ethics.* Oxford: Clarendon Press, 1883.

Hegel, G.W.F.: *Philosophy of Right,* trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1952.

Hegel, G.W.F.: *Philosophy of Mind,* trans. W. Wallace and A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Milne, A.J.M.: *The Social Philosophy of English Idealism.* London: Allen & Unwin, 1962.

†Plant, R.: *Hegel,* 2nd edn. Oxford: Blackwell, 1983.

Richter, M.: *The Politics of Conscience: T.H. Green and His Age.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1964.

†Taylor, C.: *Hegel,* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

†Vincent, A. and Plant, R.: *Philosophy, Politics mid Citizenship: the Life and Thought of the British Idealists.* Oxford: Blackwell, 1984.

Wood, E.M.: *Mind and Politics.* Los Angeles: University of California Press, 1972.

ІДЕОЛОГІЯ. Ідеології є прикладами символічно навантажених вірувань і понять, за допомогою яких існує, інтерпретується й оцінюється світ; їх призначенням є формування, актуалізація, спрямування, структурування й виправдання певних способів чи напрямів одних видів діяльності і засудження інших.

Термін цей був викарбуваний Дестюттом де Трасі в 1796 році для означення системного критичного і «терапевтичного» дослідження сенсуалістичних підвалин ідей (див. Cox; Lichtheim). Але сучасне вживання цього неологізму в соціальній і політичній теорії походить скоріше від глузливого метонімічного використання терміна, що відноситься до всіх тих понятійних систем, які перебільшують своє значення у формуванні й перетворенні реальної дійсності. У такому вживанні термін має сильний наголос на тому, що брак реалістичності зумовлюється самовдоволенням і самозакоханістю ідеологів (а їх розглядають як представників певного соціального типу фанатиків або певної групи), котрі виконують виключно пропагандистські функції, навіть якщо це не нав'язується навмисно тими, хто ці ідеї проголошує. Таке риторичне перекручення становить відправну точку для розвитку марксистського поняття ідеології як знаряддя дискредитації вірувань, теорій і діяльності противників (див. *Маркс, Марксизм*). Альтернативний шлях розвитку, менш категоричний у своєму застосуванні, теж починає із семіологічного зсуву від теорії ідей до їх типології.

Там, де дослідники-немарксисти зберігають двоїсте зневажливе забарвлення, пов'язане з вихідним метафоричним уживанням терміна, вони узагальнюють його; понад те, вони пропонують безліч додаткових пояснень щодо систематичного викривлення процесу пізнання і безпардонного маніпулювання віруваннями, які для них слугують ознаками, характерними для певної політично-орієнтованої символічної системи в ідеології (див. Bell; Shils).

Цей термін у своєму вихідному полемічному вживанні висміював політичні претензії далеких від реальної дійсності умоглядних доктрин, тож ідеологію у всіх її можливих витлумаченнях і досі розуміють з огляду на її практичне значення для царини, для якої характерна гра сили і опору, не завжди політична в якомусь очевидному смислі. Проте найпоширеніші моделі ідеології у немарксистському значенні цього терміна є більш чи менш систематизованими політичними доктринами, що їх відкрито сповідують найбільш організовані прихильники напрямків розвитку, які виникли в XIX—XX століттях, тож найзагальніші класифікаційні схеми ідеологій будуються на цьому історичному матеріалі (див. *Мангейм*) і часто орієнтуються на умовний розподіл тенденцій у спектрі від лівого до правого. Відповідно термін «ідеологія» зазвичай передбачає довго-

тривале політичне значення складових понять думки, засади якої виходять з історичних доктрин ліберальної, консервативної і соціалістичної партій, хоча саме це положення здається дедалі більш сумнівним для декого із сучасних дослідників, як-от Конверс, Маркузе і Габермас.

Для тих мислителів немарксистського спрямування, для яких цей термін містить у собі сильний присмак зневаги, лише проголошені і найбільш розроблені, самодостатні та самостійні з цих фанатичних доктрин визначаються як належні до ідеологічної парадигми. Відповідно парадоксальним (і часто полемічним) є те, що від часів Другої світової війни марксизм вважається типовим прикладом ідеології в цьому сенсі, хоча ця критична концепція ідеології була побудована переважно на аналізі фашистських рухів і режимів. З цієї точки зору ідеологія протиставляється системам цінностей, поглядам і переконанням (див. Shils), іншим же типам пояснювальних систем бракує винятковості і владного характеру ідеології. Згідно з прихильниками вживання поняття в його виразному негативному значенні (і марксистами, і немарксистами) особливою рисою ідеології є те, що це не лише «не підкріплена раціональними доводами настановча доктрина» (Raphael, p. 17), але й настановча програма, реалізація якої спрямована на знищення можливості раціонального доведення.

Інший шлях розвитку, викладений у соціології пізнання Мангейма і згодом відображений у деяких антропологічних працях, полягає в спробах нейтралізувати поняття ідеології шляхом функціонального відокремлення його від системи наукових знань, перевірки на практиці і морального доведення. Тут ідеологію розглядають як символічну систему, яку не можна звинувачувати в тому, що їй бракує якостей наукових теорій, прагматичних стратегій або обґрунтованих моральних філософій. Вона постає як певний тип культурних явищ, що подає чітко сформульоване, ціннісно навантажене й директивне витлумачення світу, коли традиційні дороговкази перестають виконувати ці практичні функції. Як така ідеологія не може не бути фанатичною і проектувальною (див. Geertz; Selinger). Та вона функціонально необхідна для всіх нетрадиційних суспільств.

Інші дослідники доходять до подібного нейтрального поняття іншими шляхами, як-от у випадку, коли ідеології визначаються операційно як сукупність різноманітних співзвучних думок (або ставлень) щодо основних політичних проблем включно з питаннями суб'єктивної оцінки політичної практики, основних беззаперечних політичних уподобань і бажаної організації, компетенції та призначення владних органів. Більш складні варіанти цього підходу залишають також місце для різних типів політичних підходів, не обмежуючи себе класифікацією відповідей на розмаїті питання. Отже, вся ця література пов'язана з вивченням формування ставлень і поглядів та їх систематизацією, як це практикує сучасна наукова психологія. Окрім тих досліджень, де ця емпірична праця стосується окремих незахідних суспільств, при цьому не звертаються до питання про те, чи є ідеологія просто особливим різновидом символічної моделі, яка може слугувати для забезпечення людей політичними переконаннями і визначення їх політичних уподобань, чи ж вона має свої характерні визначальні риси (це питання зазвичай розглядається в рамках антропологічного підходу). Там, де звертаються до цього питання, поняття ідеології обмежується усобленими в організаціях системами вірувань, що існують у розвинутих суспільствах (чи в суспільствах, що розвиваються) з автономною політичною сферою.

У літературі, присвяченій соціології пізнання, зазвичай розрізняють два типи розвитку даного поняття – оцінні і неоцінні (див. Mannheim); але насправді обидва ці типи є оцінними, принаймні в тому смислі, що жоден із них не визнає цінності ідей, які вважаються ідеологічними. Винятком у цьому є теоретично необґрунтоване вживання цього поняття в середовищі англійських науковців, що займаються політичними проблемами: вони вважають ідеологію просто популяризованою неофіційною недостатньо аргументованою соціальною або політичною філософією, яка потребує філософського узгодження й обговорення. Але ця концепція настільки ж байдужа до сучасних риторико-когнітивних структур мислення, або дискурсів, до яких вона належить, як і до своїх власних витоків, актуальності чи функцій. Відповідно, вона не в змозі розібратися з матеріалом і проблемами, що їх порушують у суперечках з приводу цього поняття. Суперечки точаться навколо критичного та емпіричного значення цього терміна. Це розрізнення вказує, що прихильники емпіричного його розуміння навмисне не висвітлюють питання про епістемологічне або етичне значення ідеології, застерігаючи, що дані аспекти недоречні в дослідженні ідеології, тоді як такі дослідники, як Мангейм і Габермас, котрі розвивають критичне поняття, приділяють особливу увагу відносинам між пізнанням і політичною та суспільною діяльністю.

Однак тягар вихідного зневажливого забарвлення в розмовній мові є настільки вагомим, що дискусії, у яких зосереджуються на емпіричному понятті, рідко коли уникають опоганення неадекватно оцінюваними критичними судженнями про ідеології, до яких звертаються. Понад те, у ході політичного аналізу дослідники постійно змушені повертатися до питання про раціональність розглядуваних структур і процесів (або й припускатися необґрунтованих відповідей на ці питання); у результаті постає питання про об'єктивність вивчення ідеологій у контексті подібного аналізу і тут навряд чи вдасться уникнути критичних запитань про їх відношення до раціональних моделей політичних суджень (див. Connolly).

У рамках марксистської соціальної теорії було розроблено найбагатше теоретичне обґрунтування критичного змісту поняття у зв'язку з тим, що дослідники цієї традиції шукали пояснення причин нездатності робітничого класу до розвитку революційної свідомості,

що її Маркс визначав у протиставленні з панівною ідеологією, яку він намагався розвінчати (див. *Альтюссер, Грамші, Критична теорія, Ленін* та *Лукач*). У своїй доктрині в її завершеному вигляді Маркс та Енгельс розглядали ідеологію в світлі концептуальної різниці між «базисом», утворюваним динамічними виробничими процесами, і «надбудовою», що відноситься до процесу розвитку базису і складається з ідей та інституцій, котрі відображають систему класової нерівності й уособлюють «хибну свідомість». Революція проти порядку, утвореного таким чином, породжується сукупним динамізмом виробництва, але це постає у вигляді класової боротьби всередині самої надбудови, що спонукатиме пригнічений робітничий клас до розширення самоутверджувальної і свідомої політичної діяльності (розвитку «класової свідомості»), спрямованої проти закодованої в ідеології системи панування. Це абстрактне, але вишукане теоретичне формулювання на схилку XIX століття стало менш емпірично правдоподібним. Там, де Маркс убачав полярне протистояння між устроєм, що неухильно й очевидно слугував задоволенню потреб капіталістів-власників, і зростаючим робітничим рухом, який вочевидь уже схилявся до висунення розгорнутих політичних вимог про перебудову суспільства, натомість виникла ускладнена модель узгодження в одних питаннях, а в інших – докорінним чином змістилися рамки протиборства.

Глибокі розходження в поглядах теоретиків, які зазвичай заявляють, що черпають натхнення з концепції Маркса та аналізу ідеологій, випливають із цієї суперечливості їхньої спільної теоретичної і політичної спадщини. Офіційний марксизм, маючи на меті такий політичний аналіз, спростив поняття таким чином, щоб прирівняти ідеологію до будь-якого пояснення інтересів, що приписуються громадському діячеві, котрий, як вважають, має специфічні інтереси (зазвичай економічні). Це не дозволяє побачити ніяких суттєвих розходжень між випадками, коли можливі пояснення такий діяч розгортає риторично і застосовує як концептуальну зброю в просуванні своїх інтересів, і тими випадками, де пояснення має на меті виставити напоказ приховані загальні засади діяльності, котрі можуть опосередковуватися різноманітними символічними системами. Оскільки термін можна вживати, принаймні з огляду на попередні наголоси, в значенні теоретичної зброї марксистських режимів або самих рухів, то зазвичай до нього долучають якісний прикметник («буржуазна», «пролетарська» тощо), щоб позначити, про яку саме ідеологію йдеться. Це означає, що негативна оцінка і теорія викривлення, майже завжди наявні в понятті у власному формулюванні Маркса, повсякчас замовчуються або ж відтворюються лише за нагоди.

Натомість більшість інших течій, що черпають натхнення у Маркса, засновуються на цьому критичному аспекті. Вони позначаються і відрізняються одна від одної істотним видозміненням вихідного розрізнення між базисом і надбудовою, а також спробами долучити нові теорії риторики і значення, які підривають уявлення про ідеї як про вираз намірів діячів і матеріал для перевірки на практиці. З огляду на це деякі мислителі включають до складу ідеологічних, надбудовних елементів суспільства, наприклад, технологічну організацію матеріального виробництва і розширюють поняття базису аж до розуміння праці митця як виробника. Так само й концепції керівних вербальних і невербальних семіотичних структур, дискурсів, мов, а імпліцитно й символічної логіки (див. *Габермас, Фуко*) дедалі більш розвіюють уявлення про ідеологію як систему ідей, які є або чітко вираженими як такі, або ж їх можна вельми легко виокремити з тих натяків і штампів, що їх нині застосовують у процесі комунікації.

На певному етапі теоретичного розвитку з його розрізненням типів культурних формацій, які намагалася розвінчати попередня критична концепція ідеології, наполягаючи на їх доконечному включенні до складу загальних ідеологічних засад, постає питання, чи варто все ще трактувати цей комплекс критичних теорій як критику ідеології. Чи не відволікає таке містке поняття від потреби розробляти в деталях різноманітні способи, у які можна засновувати царину символіки? Як здається, ті, хто продовжує Марксову радикальну критику сучасності, забувають про різницю між матеріальними силами, що формують людський досвід, і спотвореними образами цієї реальності, відбитої в ідеях, на основі яких Маркс вибудовував своє поняття. Відповідно, багато чого можна сказати на користь зведення поняття ідеології до певних типів політичних явищ, які можна визначати як лінію емпіричних досліджень. Пояснення таких явищ у спробах вивчити і поглибити розуміння ідеології в її ширшому значенні все ще формулюється під кутом зору критичних теорій, які мають власні історичні витоки, принаймні істотною мірою.

DK

Література

Bell, D.: *The End of Ideology.* New York: Free Press, 1960.

Connolly, W.E.: *The Terms of Political Discourse,* expanded edn. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Converse, P.E.: The nature of belief systems in mass publics. In *Ideology and Discontent,* ed. D. Apter. New York: Free Press, 1964.

†Cox, R.H.: *Ideology, Politics, and Political Theory.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1969.

Geertz, C.: Ideology as a cultural system (1964). In *The Interpretation of Cultures:* New York: Basic, 1973.

Habermas, J.: *Knowledge and Human Interests.* Boston: Beacon, 1971.

†Lichtheim, G.: *The Concept of Ideology, and other essays.* New York: Random House, 1967.

Mannheim, K.: *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace, 1936.

Marx, K. and Engels, F.: *The German Ideology* (1846). London: Lawrence & Wishart, 1967.

Raphael, D.D.: *Problems of Political Philosophy.* London: Macmillan, 1976.

†Seliger, M.: *Ideology and Politics.* London: Allen & Unwin, 1976.

Shils, E.: Ideology: the concept and function of ideology. In

International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. VII. New York: Macmillan and Free Press, 1968.

ІМПЕРІАЛІЗМ. Слово «імперіалізм» уживається в багатьох значеннях. Воно може стосуватися світової системи політичного панування або економічної експлуатації, політики оборони або розширення імперії, ідеології, котра живить імперські амбіції (первинне значення слова), чи навіть окремих проявів агресії. Ці різні варіанти вживання слова належать до різних аспектів складного історичного процесу, кульмінація якого припала на початок цього століття; в його ході кілька країн домоглися панування над більшістю країн світу – або шляхом прямого завоювання, або за допомогою здійснення неофіційного військового чи економічного тиску. (Докапіталістичні імперії є цілковито іншим явищем, тож тут про них ми говорити не будемо.)

Вивчення імперіалізму здебільшого було цариною марксистів (див. *Марксизм*), які сформулювали низку різноманітних теорій. Усі вони сходяться на тому, що джерелом імперіалізму є капіталізм, хоча вони рідко коли доходять згоди в чомусь іншому. Загалом вони пояснюють імперіалізм у рамках економічних інтересів приватного капіталу, однак часто виявляються неспроможні пояснити, яким чином приватним інтересам вдається заручитися державною підтримкою. Деякі немарксисти обстоюють позаекономічні пояснення, інші вважають, що будь-які узагальнення тут у принципі неможливі. Тож питання про те, чи здатна єдина теорія охопити всю історію сучасного імперіалізму, є, зрозуміло, спірним.

«Класичні» марксистські теоретики імперіалізму, що писали свої праці на початку цього століття, прагнули пояснити виникнення запеклого суперництва між імперіалістичними державами і войовничих націоналістичних настроїв у тогочасній Європі. А тому вони мало говорили про попередні періоди або про вплив імперій на завойовані ними держави. Наріжним каменем аргументації, за Гільфердінгом та Бухаріним, стало протиборство імперіалістичних держав як наслідок процесу розширення монополій. Створювані на національній основі монополії пов'язані з банками і шукають захисту від закордонних конкурентів за мурами тарифів, згодом вони виділяють кошти на ведення загарбницької політики, щоб розширити межі своїх захищених ринків. *Ленін*, принаймні найчастіше цитований, якщо не найбільш самобутній представник цієї школи, датує початок «імперіалістичної стадії» капіталізму 1900 роком. Він сполучив аргументи Гільфердінга/Бухаріна з доводами Гобсона (економіста-немарксиста), котрий стояв на тому, що додатковий капітал слід вкладати в колонії, оскільки вітчизняний ринок є обмеженим через зубожіння мас.

Ці теорії в найкращому разі пояснюють лише один епізод з історії імперіалізму. Важко сказати, яким чином вони можуть пояснити подальший розпад номінальних імперій та остаточне припинення суперництва між імперіалістичними державами (якщо не вважати такою державою СРСР). Їх фактична база є сумнівною, принаймні монополії в період 1900-х років розширили свій вплив меншою мірою, ніж гадали марксисти, а колонії відповідали лише за невелику частку експорту та інвестицій.

Натомість багато хто із сучасних дослідників зосереджується на історичних коренях технічної й економічної відсталості країн третього світу. Прибічники теорії «залежності» доводять, що капіталізм є і був починаючи ще з XV століття світовою системою, «центр» якої експлуатує «периферію». Центр розвивається, а периферія страждає через «розвиток недорозвиненості». Наприклад, Френк вважає формальне правило визначення імперії майже недоречним; центр може завжди знайти союзників, які правитимуть на його користь. Однак проблема теорії залежності полягає в тому, що вона не може пояснити, чому деякі периферійні регіони розвиваються швидко, а іншим це не вдається.

Третя течія марксистських робіт бере свій початок у статтях *Маркса* про Індію (1853). Маркс доводив, що спершу вплив британського правління на цю країну, що займала майже цілий континент, був катастрофічним, але в остаточному підсумку це зрушить процес капіталістичного розвитку. До цієї теми повернувся Воррен; він вважав, що імперіалізм («піонер капіталізму») заклав основи для загального розвитку після отримання незалежності. Знов-таки, його теорію можна піддавати критиці за те, що в ній не отримала пояснення дуже різна доля різних регіонів.

Марксистські праці про «способи виробництва» (котрі досліджує Фостер-Картер) мають на меті пояснити різноманітний вплив імперіалізму на весь світ під кутом зору різноманітних соціально-економічних систем, що зіткнулися з процесом поширення капіталізму. Історики-немарксисти, особливо Робінсон та Галлагер, теж відзначають умови в периферійних країнах і стверджують, що уряди імперських держав віддають перевагу застосуванню неофіційного контролю, але поступово втягуються в локальні конфлікти і кінчають тим, що встановлюють пряме імперське правління, прагнучи до забезпечення мирної альтернативи. Можливо, ці теорії відкривають найкращий шлях до вивчення імперіалізму, але в них не враховано сил, які спонукають центральні держави насамперед до втручання в справи периферійних. Ця відсутня ланка міститься в аналізі капіталістичної економіки, поданому в творах Маркса (і *Шумпетера*): капіталізм сприяє поширенню економічного і технічного розвитку; спершу він устаився в Європі, завдяки чому Європа здобула визначальне значення. Водночас у пошуку нових ринків, екзотичних товарів і дешевої сировини торговці за сприяння вітчизняних урядів проникали в країни з нижчим рівнем розвитку. Модель імперіалістичного проникнення в кожному конкретному випадку залежала від можливостей і собівартості придатних для цього стратегій.

Залишається пояснити причини падіння (номінальної) імперії. Після 1945 року пряме імперіалістичне

правління стало обходитися занадто дорого у зв'язку з національним спротивом йому, а також стало непотрібним з огляду на усталення тут капіталізму. Торгівля та інвестування можуть розвиватися і без прямого політичного контролю. Процес деколонізації прискорювався з послабленням колоніального панування європейських держав. Основною силою стали США, які проводили політику (відносно) вільної торгівлі і неофіційного контролювання, субсидуючи дружні їм уряди і дошкуляючи недружнім. Чи є це «імперіалізмом» – питання спірне. Як і на попередніх етапах, доля периферійних держав залежатиме лише від їх розвитку. Деякі країни швидко розвиваються і доб'ються реальної політичної незалежності, у той час як інші, здається, так і залишаться слабкими і залежними, принаймні в найближчому майбутньому.

ААВ

Література

†Brewer, A.: *Marxist Theories of Imperialism: a Critical Survey.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bukharin, N.: *Imperialism and World Economy* (1915). London: Merlin, 1972.

Foster-Carter, A.: The modes of production controversy. *New Left Review* 107 (1978) 47–77.

Frank, A.G.: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America.* New York: Modern Reader Paperbacks, 1969.

Lenin, V.I.: Imperialism: the highest stage of capitalism (1916). In *Selected Work,* vol. I. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1950.

Marx, K.: *On Colonialism and Modernization,* ed. S. Avineri. New York: Doubleday Anchor, 1969.

Robinson, R.E. and Gallagher, J.E. with Denny, A.: *Africa and the Victorians.* London: Macmillan, 1961.

Warren, B.: *Imperialism, Pioneer of Capitalism.* London: New Left, 1980.

ІНДИВІДУАЛІЗМ. Це поняття охоплює широке розмаїття ідей, позицій і вчень, спільною засадою яких є системна відповідність принципу центральності «індивідуального». Однак поняття «індивідуального» можна розуміти по-різному, як і протиставлення «індивідуального» і «колективного». Багато різновидів індивідуалізму побудовано на цьому протиставленні, деякі ж – на його запереченні.

Цікава історія цього терміна. З'явившись у XIX столітті, він уживався в різних значеннях у різних країнах, хоча на сьогоднішній день ці значення злилися воєдино. Те його значення, що усталилось у Франції у відповідь на Просвітництво і французьку революцію, завжди мало зневажливий відтінок, позначаючи джерела анархії та суспільного безладу. Воно було таким незалежно від того, вживали його реакціонери, націоналісти, соціалісти чи ліберали, попри глибокі розходження їх поглядів на причини суспільного розладу та природу існуючого і бажаного суспільного ладу. У німецькому вжитку намагалися зробити наголос на романтичній ідеї індивідуальності, понятті індивідуальної унікальності, неповторності і самореалізованості, яке стосувалося спершу культу індивідуальної геніальності, а особливо митців, і розвинули органічну теорію спільноти – переважно нації і держави (див. *Романтизм*). В Англії термін пробували вживати як прикметник, прикладаючи його до понять релігійного сектантства, визначальних рис самовпевненого англійця, особливо із середнього класу, та спільних ознак різноманітних течій англійського *лібералізму*. У такому сенсі він означає мінімум державного втручання і протиставляється соціалізму та колективізму. В Сполучених Штатах термін одразу ввійшов у моду як означення вільного підприємництва, обмежених повноважень уряду та особистої свободи, а також ставлення, правил поведінки і прагнень, здатних підкріплювати це. Одним впливовим випадком такого використання стала промова Герберта Гувера, виголошена в ході кампанії, у якій він вітав «непохитний індивідуалізм».

Можна гранично по-різному узагальнювати ці значення. Вивчаючи значення терміна у французькій і німецькій мовах, Якоб Буркгардт розгледів паростки індивідуалізму ще в епоху Відродження – як зростання впевненості в собі, культ власності і «поштовх до найвищого індивідуального розвитку». Джон Стюарт *Мілль* увів створену під німецьким впливом концепцію індивідуальності до свого класичного визначення лібералізму, сформульованого в праці «Про свободу» (1859). А Алексіс *Токвіль*, досліджуючи індивідуалізм демократичної Америки, гостро усвідомив його загрозу суспільному життю з огляду на послаблення соціальних зв'язків.

Мабуть, для сучасних дослідників найбільш авторитетним є значення терміна в ужитку Токвіля. Він доводив, що «індивідуалізм» має демократичне походження, але стає загрозою розвитку зі зростанням рівності: він є «новим явищем, життя якому дала нова ідея..., це обачливе і неагресивне почуття, яке спонукає кожного громадянина відмежовуватися від своїх співвітчизників й усамітнюватися зі своєю сім'єю та друзями», нехтуючи «суспільством заради самого себе»; спершу через це перестають плекати «чесноти громадського життя», далі починається наступ на решту чеснот, які врешті-решт таки знищують, а насамкінець «поринають у чистої води егоїзм» («Democracy in America», book 2, pt. 2, ch. 2). Токвіль розривався між захопленням цією рисою американського характеру і своїми тривогами з приводу її наслідків, не в останню чергу з огляду на небезпечність поширення соціального конформізму. Подібна позиція із супутніми їй парадоксами поставала ще багато разів, і не лише в американському соціальному і культурному критицизмі.

В іншому своєму поширеному сучасному значенні термін позначає те, що в соціальній і політичній теорії отримало назву «атомізму», – бачення суспільства як сукупності індивідів, котрі мають досягати цілей, що первинно є індивідуальними, тобто при цьому вищим за все є індивід та його особисті права, які, як гадають, існують до виникнення будь-якої форми суспільного життя. Така точка зору, як прийнято вважати, бере свій початок у XVII столітті, вона отримує відображення в

теоріях *суспільного договору* Гоббса та Локка, а пізніше в утилітаристській традиції (див. *Утилітаризм*). Тому Чарльз Тейлор вважає атомізм похідним від «тих філософських традицій..., котрі виходили з постулату про відокремленого суб'єкта, розглядуваного епістемологічно як tabula rasa і політично як безумовний носій прав» («Atomism», p. 210). А К. Б. Макферсон пише про «власницький індивідуалізм», теж закорінений у XVII столітті, оскільки він спирається на «концепцію індивіда як безпосереднього володаря своєї власної особи і здібностей, котрий нічим не зобов'язаний суспільству» («The political theory of possessive individualism», p. 3)

Третє загальноприйняте значення – «методологічний індивідуалізм» – це концепція, у якій стверджується, що жодне пояснення у світлі соціології чи історії не може бути основоположним і «неспростовним», якщо тільки воно не сформульоване на основі явищ, дотичних до індивідів або ж їх ознак: власності, цілей, вірувань і діяльності. Цілісні чи сукупні моделі соціальної поведінки завжди слід пояснювати (принаймні остаточно пояснювати) з точки зору індивідів. Ця доктрина може розгортатися в різних формах і продовжує залишатися спірною. Дехто, як-от *Поппер*, вважає справу її обстоювання визначальною рисою ліберальної політики. Інші ж, як *Дюркгейм* та його послідовники, вважають її спростування першим кроком до утвердження соціологічного підходу. Ще інші вважають подібні суперечки безплідними, бо в них опоненти одержують у різні способи зиск від витлумачення поняття індивідуального. Чим менш абстрактними (і чим більш соціальними) є такі концепції, тим менш змістовним стає чи має ставати методологічний індивідуалізм.

Подальші спроби обстоювання індивідуалізму, які отримують дедалі більше поширення в сучасній аналітичній політичній філософії, полягають у захисті невід'ємних *прав людини*, відстоюванні основоположних свобод та інтересів індивіда або ж виходячи з поваги до окремості особи, або ж із необхідності виявлення до всіх однакової турботи і поваги. З обох причин утилітаризм тепер вважають антиіндивідуалістичним, оскільки в ньому всі індивідуальні прагнення зводяться в одну-єдину систему. Постає питання про те, чи не прагне розглядуваний у такому ключі індивідуалізм до одноосібного панування і чи продовжують обговорювати методологічний індивідуалізм, як і питання про те, чи беруть до уваги його серйозні здобутки лібертаріанці, ліберали і соціалісти, коли вони роблять свої висновки.

SL

Література

Arieli, Y.: *Individualism and Nationalism in American Ideology.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

Bellah, R.N., Madison, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.: *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Burckhardt, J.: *The Civilization of the Renaissance in Italy,* trans. S.G.C. Middlemore. London: Phaidon, 1955.

Hayek, F.A. von: *Individualism and Economic Order* (1948). Chicago: University of Chicago Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

†Lukes, S.: *Individualism.* Oxford: Blaclcwell, 1973.

Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

†O'Neill, J. ed.: *Modes of Individualism and Collectivism.* London: Heinemann, 1973.

Popper, K.R.: *The Poverty of Historicism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1955; Boston: Beacon, 1957.

Taylor, C.: Atomism. In *Philosophical Papers,* vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Tocqueville, A. de: *Democracy in America,* trans. G. Lawrence, ed. J.P. Mayer and M. Lemer. New York: Harper, 1966; London: Fontana, 1968.

ІНДІЇ ПОЛІТИЧНА ДУМКА. На відміну від індійської філософської традиції, що відзначається витонченістю, багатством і складністю, індійська традиція політичної думки, яка охоплює століття починаючи від ведичного періоду, що датується приблизно другим тисячоліттям до н. е., і закінчуючи добою утвердження мусульманського правління в XIV столітті н. е., є відносно простою, однорідною і позбавленою розмаїття. Звичайно, вона зазнавала змін під впливом теоретичних і практичних проблем, викликаних такими подіями, як виникнення нових релігійних і філософських течій, нових каст, спілок та об'єднань, а також хвилі чужоземних вторгнень. Однак за всіх цих змін її основоположні категорії мислення, запитання та відповіді на них залишилися по суті тими само.

Для індійських політичних мислителів всесвіт характеризується поняттям рита – непорушним космічним порядком, установленим дією законів, що представляють божественний розум. Закони ці не надано і не створено Богом, вони радше і є Сам Бог. Отже, вони не лише природні, але й розумні та моральні за своєю суттю. Порядок у всесвіті підтримується кожною сутністю, що посідає призначене їй місце і дотримується відповідних законів. Людське суспільство є складовою всесвіту. Якщо всі люди перебувають у відведеному їм місці і дотримуються належної їм дгарми, суспільство відтворює порядок та «істину» всесвіту. Дгарма означає «те, що є правильним», або, ширше, обов'язки. На відміну від природних об'єктів людські істоти мають здатність мислити і бажати. Вони можуть піддаватися ілюзіям та спокусам й ухилятися від дгарми. Отже, для навернення їх на шлях істинний виникає потреба в данді, що означає силу й покарання.

Дгарма і данда є основними поняттями індійської політичної думки. Управління територіально усталеною спільнотою зрештою полягає в застосуванні данди для утвердження дгарми. З огляду на це постають взаємопов'язані, але самостійні запитання, по-перше, стосовно природи, засад, джерел та змісту дгарми і, по-друге, стосовно природи, засад та структури данди. Тоді як у давнину індійські мислителі розглядали обидва питання, пізніше вони почали зосереджуватися на тому чи іншому з них. Дехто писав дгармасастри, або трактати про дгарму, тоді як інші писали дан-

даніті, чи артгасастри. Термін артга означає серед іншого й територію та процвітання, тож артгасастра стосується дослідження шляхів здобування й захисту території та сприяння її процвітанню. Таке визначення подав Каутилья – провідний індійський політичний мислитель. Точніше кажучи, ці дві групи мислителів доповнювали одна одну, і це вони дуже поціновували. Обидві групи, взяті разом, і складають індійську традицію політичної думки. Проте з часом цей доповняльний характер було втрачено, і термін «політичний мислитель» почали прикладати лише до авторів артгасастр.

Хоча індійські політичні мислителі визнавали, що деякі обов'язки належать людям як таким, вони гадали, що основна їх маса залежить від обставин. Деякі обов'язки (варнадгарма) накладаються на людей унаслідок того, що вони були представниками особливих соціальних груп, а інші (ашрамадгарма) були пов'язані з особливими стадіями життя. Для індійських мислителів суспільство становить не сукупність індивідів, а спільноту громад. Воно поділяється на особливі касти, кожна з яких виконує свої економічні функції і посідає відповідне місце в суспільній ієрархії. Дгарма індивіда залежить від касти, що в ній він народився. Його народження в певній касті – це не випадковість, а наслідок його дій у попередньому житті, чи ж бо карми. Карма означає не лише дію, але й долю. Для індійців кожна дія і відображає, і формує характер діяча, і є взаємодією людської свободи та долі. Окрім належності до певної касти індивіда характеризують також інші соціальні позиції, приміром, він може бути батьком чи сином, чоловіком чи дружиною, братом, сусідом тощо, тож існують особливі обов'язки, що відповідають кожній із цих позицій.

Якщо кожний індивід виконує свою дгарму, в суспільстві немає безладу, тож тоді вочевидь немає й потреби в данді, чи державі. Для більшості індійських мислителів люди були лише одного разу в такому стані. Через занепад морального почуття, виникнення пожадливості, появу того, що зветься агамкар (цей змістовно насичений санскритський термін означає водночас відчуття своєї індивідуальності, себелюбство й гординю), люди стали розбещеними і почали зневажати свою дгарму. Це призвелося до варнасанкара, чи змішування каст, до араджаката, чи беззаконня, і до матсьяньяя, чи вступу в дію закону моря, згідно з яким велика риба пожирає малу. Відтоді й виникає потреба в державі, яка має покласти край усьому цьому.

Хоча майже всі індійські політичні мислителі зосереджували свою увагу на монархічній формі правління, проте Індія знала й багато інших форм правління з олігархіями та республіками включно. Республіки процвітали в багатьох регіонах Індії. У них існували народні збори і ради старійшин, детальні правила громадського обговорення, вибори і жорстке міжгрупове розмежування. Чудовий вірш з «Ригведи» передає почуття, які характеризують народні збори: «Хай будуть спільними ваші наміри, хай будуть єдиними ваші серця, хай будуть одностайними ваші думки, щоб могла утворитися поміж вами цілковита спільність». Досить дивно, що республіки не отримали систематичного відображення в політичній думці і залишили по собі лише самотнього мислителя в особі Каутильї, найвидатнішого теоретика часів імперії під орудою династії Маур'я. Багато з того, що, як можна гадати, було витворено ними, втрачено або дійшло в фрагментарних діалогах епічних поем, Пуран та літературних п'єс.

Провідною функцією царя для індійських політичних мислителів була локсанграга – об'єднання і забезпечення безпеки людей, що становлять певну спільноту. Ця функція включала не тільки підтримання внутрішнього порядку і захист територіальної цілісності спільноти, але й сприяння пануванню дгарми, духу праведності, а також розвитку ремесел, торгівлі, мистецтва, забезпечення добробуту тощо. У той чи інший спосіб цар повинен був створити середовище, у якому його піддані могли досягати чотирьох головних цілей людського життя, а саме дгарми, достатку, задоволення бажань і виходу з кола народжень і смертей. Оскільки він робив значний внесок у їх моральне вдосконалення, його величали ахарпрерака (натхненник моральної поведінки) і каласья каранам (пророк, що визначає етичні засади і моральну атмосферу). Таким чином, поведінка його підданих була наслідком не лише їхніх власних зусиль, але і його теж. Отже, він частково перебирав на себе відповідальність за їхню поведінку й отримував певну частку їхніх моральних та релігійних достоїнств або, відповідно, вад.

Обов'язок царя впроваджувати дгарму порушує питання про її джерела. Більшість індійських політичних мислителів вважали трьома головними джерелами дгарми Веди, Смріті та в'явагару (звичай). У Ведах було сформульовано абстрактні принципи і стисло розглянуто конкретні обов'язки. У Смріті було подано передовсім лаконічний виклад поширеної практики. Незважаючи на теоретичну й практичну цінність Вед і Смріті найбільш значущим джерелом дгарми став звичай, що визначався як «те, що в моді і що є довготривалим».

Хоча індійці визнавали універсальність деяких моральних принципів, вони наголошували на тому, що на формування практичної моралі соціальної групи справляють глибокий вплив час і простір. Кожна соціальна група проживає в певному географічному середовищі, відображає особливу стадію етичного й морального розвитку, її представники мають характерний для них «темперамент», вдачу тощо, і вона виробляє свій власний особливий спосіб життя, до якого її представники відчувають глибоку прихильність і який заслуговує на повагу. Впродовж віків соціальна структура Індії зазнавала важливих змін, тут з'являлося багато нових каст, виростали чужоземні поселення, поставали спілки, об'єднання, утворювалися релігійні організації і секти єретиків та союзи атеїстів. Індійські мислителі поширили і на них традиційну теорію дгарми і визнали їхнє право займатися своїми справами згідно

з власними звичаями та обрядами, причому цар мав право втручатися лише в разі сумнівності або шкідливості останніх для інтересів спільноти. Таким чином, цар стояв на чолі значною мірою недиференційованого і нецентралізованого суспільного ладу, а його влада й авторитет жорстко обмежувалися відносно непорушною автономією різноманітних, досить потужних групових утворень. Саме тому й не можна застосувати до Давньої Індії поняття східного деспотизму.

Що ж до структури і способів діяльності влади, то тут індійські мислителі не надто розходяться в поглядах. Для всіх них державний устрій складається з семи «органів», чи компонентів, а саме з царя, міністрів, прикріпленої до певної території спільноти, фортифікацій, скарбниці, армії та союзників, й структуру кожного з них вони описували досить детально. Усі вони визнавали чотири способи утримання влади, а саме переконування, підкуп, інтригу і застосування сили. Майже всі вони наполягали на важливості існування дієвої й професійної державної служби та широкої мережі таємних агентів. Усі індійські мислителі легко погоджувалися з тим, що цар цілком виправдано може вдаватися до насильства, жорстокості й обману, якщо того вимагають інтереси безпеки спільноти, тобто його найвищої дгарми. У «Магабгараті» навіть Кришна, сам Господь Бог, у кількох випадках вдається до брехні й обману, демонструючи таким чином, що навіть Бог не може впоратися з імперативами політичного життя, не вдаючись часом до неетичних за інших обставин учинків.

Індійські політичні мислителі дотримувалися також в основному подібних поглядів у таких питаннях, як політична покора, покарання та оподаткування. Необхідно підкорятися цареві, оскільки він підтримує усталений суспільний лад і забезпечує своїм підданим можливість жити впорядкованим і моральним життям. Багато хто з індійських мислителів визнавав, що цар не є законним, якщо він не коронований належним чином, але вони ж доводили, що навіть узурпатор може здобути владу і заслуговує на покору, якщо він правильно виконує свої царські обов'язки. Вони розходилися у поглядах стосовно того, що робити в тому разі, якщо цар перетворюється на тирана. Дехто обстоював необхідність продовжувати виявляти покору, інші наполягали на доцільності для підданих покинути володіння такого царя, а були й такі, хто вважав за можливе усунення царя і навіть його вбивство.

Більшість індійських мислителів висували функціональну теорію оподаткування. Податки були «ціною захисту», яку люди сплачували задля гарантування безпеки своєї особи та власності. Дехто намагався зробити логічний висновок із цього положення і стверджував, що правитель повинен сплачувати своїм підданим відшкодування за те, що в них було вкрадено, і втрачає своє право на стягування податків, якщо не здатен повсякчас захищати підданих.

Для індійських мислителів покарання було призначене для досягнення п'яти цілей: це дозволяло приборкувати винуватця, відлякувати інших, зберігати громадський порядок, підтверджувати колективну рішучість суспільства не попускати зла й очищувати злочинця, змушуючи його зазнавати страждань через свій учинок, у такий спосіб змиваючи його висліди зі своєї душі. Вони наполягали на тому, що спосіб і ступінь покарання мають залежати від соціального становища винного. Представники вищих каст мали отримувати легші покарання і звільнятися від тілесних покарань.

Важливою стадією в розвитку індійської політичної думки став буддизм. За своєю природою буддизм був атеїстичним; буддисти відкинули кастову систему, заснували монастирі, дали Індії перший досвід організованої, але не теологічної релігії; вони допускали до обрядів жінок і користувалися підтримкою таких упосліджених і соціально нижчих класів, як купці, ремісники, крамарі та чужоземні поселенці. Буддисти поділяли традиційний для Індії погляд стосовно того, що основним обов'язком царя є забезпечення дгамми (буддистський термін для означення поняття дгарма), але відкидали кастовий характер його визначення й змісту. Це означало, що відтепер зміст поняття дгамма мав визначати цар. Уперше в історії індійської думки буддизм увів поняття законотворчості – уявлення про те, що закони можна створювати і що вони є проявом волі та походять зі світських джерел. Буддисти також висунули надзвичайно близьку до договірної теорію походження влади і доводили, що політична влада походить від людей.

Вплив буддизму на індійську політичну думку був обмеженим. Його філософія носила революційний характер, проте його політологія цим не відзначалася. Він сприйняв засадничі для Індії положення стосовно того, що життя сповнене смутку, що бажання – це зло, що карма людини, набута в її попередніх життях, визначає її становище в житті теперішньому і що вищий обов'язок правителя полягає в дотриманні дгарми. Буддизм не поширював соціальну і політичну рівність на бідних та шудр, а натомість віддавав політичну владу вищим кастам. Хоча буддисти й виступали проти влади та авторитету брахманів, вони обстоювали владу кшатріїв і лише замінили союз кшатріїв із брахманами на союз кшатріїв із вайшьями. Отже, це означало не відкидання, а поновлення традиційної форми політичного панування.

Завершуючи цей стислий начерк індійської традиції політичної думки, варто наголосити на деяких її головних рисах. По-перше, індійська традиція була в своїй основі описовою й дидактичною, і їй бракувало аналітичного, теоретичного й умоглядного характеру. І, як наслідок цього, вона не створила праць з політичної філософії, що їх можна було б порівняти з її блискучими текстами з логіки, епістемології, етичної філософії та метафізики. По-друге, вона була достоту консервативною й апологетичною, і їй бракувало критичності. За винятком буддистів жоден з індійських політичних мислителів не кинув виклику кастовому суспільному

ладу. По-третє, вона розглядала людину передусім як складову певної соціальної групи, як виконавця функцій, наголошуючи таким чином на обов'язках, а не на правах. По-четверте, вона уявляла істину множинною за своєю природою. Хоча це дозволяло їй не тільки бути віротерпимою, але й поважати та вітати розмаїття вірувань і обрядів, водночас це й заважало їй розвивати загальні принципи для їх оцінки та критики. Нарешті, оскільки в житті індійців величезну роль відігравав звичай, то індійські мислителі не вважали за потрібне розвивати ідею законотворчості і загалом розглядали політичну владу не як законодавчу, а радше як судову за своєю природою. Унаслідок цього вони не сформулювали таких ідей, як владні повноваження, воля, політична раціональність, єдина правова система держави, влада як чинник суспільних змін, кожна з яких відіграла таку суттєву роль у розвитку сучасної європейської держави.

ВСР

Література

†Ghoshal, U.N.: *A History of Hindu Political Theories.* Calcutta: Oxford University Press, 1966.
Jayaswal, K.P.: *Hindu Polity.* Calcutta: Butterworth, 1924.
Jolly, J. and Schmidt, R. ed.: *Arthasastra of Kautilya.* Lahore: Morilal Banarasidas, 1923.
Kane, P.V.: *History of Dharmasastra.* Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930.
Sinha, H.N.: *The Development of Indian Polity.* Bombay: Asia Publishing House, 1963.
†Spellman, J.: *The Political Theory of Ancient India.* Oxford: Clarendon Press, 1964.
Varma, V.P.: *Studies in Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations.* Delhi: Motilal Banarasidas, 1974.

ІНДУСТРІАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО. Головним завданням суспільної думки XIX століття стало визначення природи індустріалізації й окреслення її соціальних та політичних наслідків. Поняття індустріального суспільства було центральним для таких соціальних теоретиків, як *Сен-Симон* та Герберт *Спенсер*, однак цей термін був загальновживаним і тому це його загальне значення запозичили інші теоретики, які користувались іншою термінологією для характеристики сучасності, – існує підприємницьке суспільство Адама *Сміта*, позитивістське – *Конта*, капіталістичне – Маркса.

За головну рису індустріального суспільства мали його відданість матеріальному виробництву. З часів *шотландського Просвітництва* виникла теорія, що різні типи суспільства можна розрізняти за характерним для них способом виробництва та економічного життя. Однак те, що, як гадали, вирізняло нове індустріальне суспільство, було не просто новим способом виробництва, але новим суспільним імперативом – розширення матеріального виробництва; тож якщо шукати відмінностей нового суспільства від суспільств минулого, їх можна віднайти у світлі альтернативних суспільних цілей – захисту політичних ієрархій та здобуття військового домінування. Обидва нові суспільні імперативи і сподівання на їх утілення в життя розглядались як плід індустріалізації, тож цей процес аналізувався з точки зору поділу праці, ринку, раціоналізації та механізації.

Адам Сміт зробив ідею поділу праці центральною в полеміці про суспільство. Для нього поділ праці у значенні розподілу виробничої діяльності між містом і селом та між ремісниками різної кваліфікації притаманний будь-якій розвиненій економіці. Однак за його життя становлення особливого типу поділу праці спричинилося до швидкого розширення виробництва: розподілення процесу виробництва матеріальних виробів на дрібні механічні операції, які потім можна було розподілити між різними робітниками. Загальним місцем у соціально-економічній думці стало приписування якраз такому поділу праці значення джерела економічного зростання, а особливо відстоював це Маркс.

Головним завданням і найвищим досягненням *класичної політичної економії* стало розроблення поняття ринку та аналіз ринкових операцій. Провідною рисою індустріалізації класичні політекономісти вважали розширення ринку. Звісно ж, це здавалося неуникним наслідком зростаючого поділу праці; за Смітом, природна схильність до роздрібної торгівлі і товарообміну стала основою обмінної економіки, тож чим більш зростає спеціалізація виробництва, тим ширшими і складнішими стають ринкові операції. Це все, як загалом стверджували, є суспільнокорисним явищем, оскільки ринок є сферою, де вплив особистих інтересів узгоджується із взаємною вигодою.

Третьою головною рисою, приписуваною процесу індустріалізації, є тенденції до раціональности та науковості. Успадкована від Просвітництва віра в науку як рушійну силу соціального *прогресу* спиралася на безліч сподівань. Науковий прогрес зрушить технологічний прогрес; це спонукатиме до досягнення моральної згоди, яка зміцнить або ж замінить знецінені християнські вірування і сприятиме запровадженню раціональної організації виробництва.

Понад те, це було найперше з цих технологічних удосконалень, яке розглядали як найвагоміший внесок науки, а другою загальною рисою процесу індустріалізації визначали механізацію виробництва, особливо механізацію, зумовлену використанням нових потужних ресурсів. У цьому контексті функцію капіталу як чинника процесу виробництва вбачали переважно в постачанні обладнання й устаткування, а не в забезпеченні фонду заробітної плати.

Якими будуть загальні соціальні наслідки такої індустріалізації? Якщо говорити загалом, існували дві протилежні відповіді на це запитання. Одна думка, що панувала серед соціалістів, була така: визначальним чинником є зрештою не індустріальний характер суспільства, а провідна форма відносин власності. З огляду на непримиренну розбіжність інтересів представників капіталу і праці, чільною рисою капіталістичного суспільства є класова боротьба. Однак навіть Маркс спромігся помітити протилежну тенденцію в процесі індустріалізації; однією з найгостріших суперечностей

капіталізму є якраз суперечність між суспільним характером виробництва та індивідуалістичною основою власності. Саме на цих тенденціях було зроблено наголос в альтернативній думці, виразники якої вважали, що індустріальне суспільство формується насамперед згідно із своїм індустріальним характером і визначає цей характер як виняткову здатність до співробітництва і досягнення згоди. Теоретики індустріального суспільства передрікали виникнення соціального конфлікту – це риса перехідного періоду між старим і новим суспільним ладом. Зрозуміло, економісти-рікардіанці провели чітку лінію розмежування між землею, з одного боку, і капіталом та працею – з іншого. Проте вони підкреслювали і тотожність інтересів капіталу та праці. Інші ж аспекти процесу індустріалізації сприяють розширенню співпраці і встановленню соціальної гармонії. Індустріальний поділ праці посилює економічну взаємозалежність індивідів, класів, підприємств, а це, в свою чергу, плекає дух співробітництва. Ринкова економіка залежить од конкуренції, але на відміну від політичного суперництва економічна конкуренція носить миролюбний, а не насильствений характер. Відзначали також, що ринок – це система вільного обміну, а не арена змагання; із цим пов'язувалися сталі об'єднання вільних торговців і процес примирення у сфері міжнародних відносин.

На мирний характер нового устрою вказували Сен-Симон та Спенсер, які окреслили відмінності між мілітаристським і індустріальним суспільством. Твердження про послаблення войовничого духу з розвитком цивілізації було загальним місцем у думці XVIII століття, але ті, хто розробляв цю тему, подібно Руссо, Фергюсону та Сміту, ледь не шкодували з його згасання. Теоретики ж індустріального суспільства вітали це як прогрес. Мілітаризовані суспільства минулого були бездіяльними і занепадницькими, а новоявлене суспільство буде плекати як найвищі свої цінності промисловість, планування і продуктивність праці. Понад те, суспільства минулого вважали політичну і військову владу за джерело честі. Поява альтернативних виробничих цінностей справить глибокий вплив на країну. Роль держави в суспільстві, відданому справі спільного виробництва, буде мінімальною. Координація виробничої діяльності – це завдання управлінське і не потребує держави, принаймні в значенні апарату примусу.

З підйомом класової боротьби на початку XX століття та посиленням тенденції до державного втручання – позірного засобу проти соціального та економічного безладу – цей образ індустріального суспільства втратив свою інтелектуальну привабливість. Поняття отримало нове життя в 1950—1960-х роках як складник концепції конвергенції, згідно з якою вважають, що розвиток західної і східної систем дедалі більш уподібнюватиметься під тиском однакової організації виробництва. Почасти конвергенція може відбутися з огляду на розширення участі західних держав в економічній діяльності, та більшою мірою, як стверджують, з огляду на те, що поява більш кваліфікованої й освіченої робочої сили, нагромадження ресурсів та зростання плюралізму в економічній сфері зумовлять поступову лібералізацію і демократизацію радянської системи.

JL

Література

†Aron, R.: *Eighteen Lectures on Industrial Society*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.
Brzezinski, Z. and Huntingdon, S.P.: *Political Power: USA/USSR*. New York: Viking, 1965.
†Manuel, F.E.: *The New World of Henri Saint-Simon*. Bloomington, Ind.: Notre Dame University Press, 1963.
Peel, J.D.Y.: *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist*. London: Heinemann, 1971.
Saint-Simon, H.: *Selected Writings*, trans. and ed. F.M.H. Markham. Oxford: Blackwell, 1952.
Spencer, H.: *The Principles of Sociology*, ed. S. Andreski. London: Macmillan, 1969.

ІНДУСЬКА ПОЛІТИЧНА ДУМКА – див. *Індії політична думка*.

ІНТЕРЕСИ. Коли про особу або групу людей говорять, що вони «зацікавлені» в якійсь політиці або ж програмі, то тим само підкреслюють особливе місце поняття інтересів у сучасному світі з його високорозвиненим процесом індивідуації і послабленням значення традицій. У такого роду суспільстві поняття інтересів поєднується з поняттям прав, обов'язків, відповідальності, раціональності, і цей пучок ознак у сукупності визначає особистість нашого сучасника як діяча і громадянина. Індивіди та громадяни – це парадигма носіїв інтересів, отож сказати, що певний індивід переслідує свої інтереси, означає навести вірогідну підставу для його задоволення, оскільки один із способів висловлення поваги до людей полягає в серйозному підході до їхніх інтересів, у ставленні до цих інтересів як до гідних задоволення, тому що люди (діячі й об'єкти впливу) – це такі істоти, чий добробут і самопочуття мають надзвичайне значення. Звичайно, з інших сутнісних міркувань це твердження можна й не брати до уваги, зокрема з огляду на те, що «специфічні інтереси» завдають шкоди суспільним інтересам та загальному благу або ж є неприйнятними. У кожному з цих пояснень причин нехтування інтересами пов'язане з іншими способами висловлення поваги до людей, що іноді протистоять переслідуванню їхніх власних інтересів.

Отже, є два вихідні моменти у визначенні пов'язаних з інтересами понять. По-перше, питання про інтереси в політиці отримує нормативне забарвлення, і таке нормативне вбрання пояснює, чому наукові суперечки про критерії керування процесом формування інтересів є настільки палкими і довготривалими. По-друге, значення інтересів у політичному дискурсі залежить від усталеного ставлення до поняття особистості – як до індивіда чи як до об'єкта впливу. Якби ця основоположна ідея докорінним чином змінилася, то так само зазнали би змін і поняття значення та ролі інтересів.

За загальноприйнятим визначенням, інтерес – це щось на зразок політичного курсу чи програми, що стоять понад іншими існуючими альтернативами. Перевагою такого визначення є його очевидна простота, а до того ж тут проявлено більшу повагу до вибору і суджень сторін, поставлених над судженнями спостерігачів (чи ж бо дослідників, діячів, офіційних представників), які беруть на себе тягар вирішувати не лише те, що буде зроблено для даної сторони, але й те, що відповідає її інтересам. Та якщо придивитись пильніше, то простота і моральна довершеність цього визначення розвіється. По-перше, сторона *x* може віддавати перевагу одній політиці перед іншою не тому, що це в її інтересах, а тому, що це справедливо і сприятливо у відношенні до загального блага, навіть якщо це суперечить її власним інтересам. Зводити всі міркування до інтересів означає ставити всі потреби в одній і тій же моральній площині, перш ніж їм буде дана належна оцінка. По-друге, через введення в оману або, що ще більш заплутано, через неправильне розуміння довгострокових перспектив політичного курсу сторона *x* може вибрати політику, яка не відповідає її найвищим інтересам. По-третє, публічне обговорення низки різних альтернатив може виключати обговорення можливого вибору, який за умови включення в порядок денний отримав би схвалення зацікавлених сторін. Такі випадки можуть бути порівняно простими, коли люди мають змогу вибирати між двома типами страхування здоров'я, та з огляду на тиск медичних установ їм не повідомляють про можливість вибору попередньо оплачуваної системи. Питання може бути й набагато складнішим і важчим для усвідомлення, як-от коли заявляють, що інтереси робітничого класу задовольняються повніше в умовах конкурентної ринкової системи, ніж в умовах системи державної власності на засоби виробництва, або коли говорять, що інтереси майбутніх поколінь вимагають цілковитої перебудови системи споживання, що панує в сучасному житті.

З огляду на всі ці міркування спрощений підхід до поняття інтересів слід відкинути, однак нелегко з'ясувати, яку ж концепцію слід прийняти натомість. Поняття інтересів передбачає необхідність керуватися оцінним судженням стосовно того, що є найкращим для окремої особистості (або, точніше, що функціонує у взаємозв'язку з низкою таких споріднених понять, які ведуть до висловлення цього оцінного судження), але тут кожна розгорнута концепція, як здається, пропонує власну відповідь. Далі, загальноприйняте інтуїтивне судження, що «інтерес» є вирішальним моментом оцінки в політиці, здогадно передбачає, що в політичному житті на перше місце ставиться добробут людини.

Отже, суперечки про визначення поняття інтересів невдовзі виливаються в ширшу полеміку про прийнятну концепцію особистості та про роль загального блага в політиці. Існує, звісно, й бажання уникнути цих ширших і дедалі складніших у теоретичному плані дискусій, що, мабуть, пояснює ту впертість, з якою багато хто із соціологів чіпляється за спрощену концепцію попри всі її вади. Для розгляду деяких складнощів, що поставали в ході останніх дискусій, поміркуємо над одним можливим визначенням поняття інтересів, сформульованим заради уникнення вад спрощеної концепції: «Політика *y* – в найвищих інтересах сторони *x*, якщо при її втіленні в життя окрім переслідування інших висловлених або невисловлених цілей вона задовольняє потреби *x*». У цьому визначенні виправлено деякі похибки спрощеного трактування. Воно уможливлює протиставлення політики, спрямованої на встановлення переваг, політиці, скерованій на врахування інтересів. Його можна витлумачити в такий спосіб, щоб побачити різницю між підтримкою політики з огляду на мораль та підтримкою політики у зв'язку з тим, що вона лежить у сфері чиїхось інтересів. Однак у цьому визначенні складнощі виникають не в тій, так в іншій площині. Тепер виникає необхідність з'ясувати, що таке потреби людини, яким чином їх належить визначати, яку з-поміж них слід ставити на перше місце, а яку – на останнє, і які з протилежних витлумачень поняття потреб варто прийняти. Чи є потреби природженими схильностями, чи ж діяч свідомо їх вибирає? Якщо йдеться про останнє, то тоді що визначає особу як «діяча», здатного до раціонального вибору, і що відрізняє цього діяча від спантеличеної, нераціональної, незрілої або нерозважливої людини? *Гоббс, Руссо, Мілль, Гегель* та *Габермас* дають на кожне з цих запитань різні відповіді. Коли ж ми починаємо окреслювати ці зв'язки, відразу стає зрозуміло, що в межах цієї ширшої теорії неможливо достатньо чітко визначити поняття «інтересів» і що оцінка різних концепцій цього поняття нерозривно пов'язана з оцінкою різних політичних теорій. Ті, хто намагається оминути цей ширший контекст, кінчають тим, що видають бажане за дійсне.

Зрозуміло, що з огляду на відмову сучасних дослідників від спроб дати абстрактну відповідь на запитання про інтереси виникає інше запитання: який існує зв'язок між особистими інтересами і благом суспільства? Це повертає нас до питання, що ним переймалися представники класичної традиції в політичній теорії. Деякі теоретики, найвидатнішими з-поміж яких є Джон *Роулз*, Роберт Нозик, Рональд Дворкін, віддають пальму першості в оцінці інтересів інтересам особистим, тоді як інші, наприклад Чарльз Тейлор, Майкл Сендел, Алесдейр Мак-Інтайр, визнають вищість поняття загального добробуту у визначенні й оцінці особистих інтересів. Твердження останніх стисло можна сформулювати так: саме віддання пріоритету індивідуальному є підтвердженням спірної концепції загального блага на противагу іншим можливим концепціям, а це відбувається тому, що будь-яка специфічна концепція інтересів має вписуватися в ширші рамки, які й зумовлюють її специфічність. Для того щоб стати індивідом з особливими ідеями, стандартами, інтересами та принципами, особа має бути передовсім членом певного суспільства. Участь у такому способі буття забезпечує індивіда встановленою шкалою критеріїв

(уподобань), в межах якої людина і судить про свої власні інтереси. Коротше кажучи, загальне благо є вищим за інтереси особи.

Отож, висловлюючи цю заяву, мають на меті прокласти шлях до висновку, що концепція загального блага, яке панує в сучасному індивідуалістичному ліберальному капіталістичному суспільстві, відводить занадто багато місця уподобанням індивіда на шкоду вимогам спільноти, теперішньому на шкоду майбутньому, сподіванням на майбутнє на шкоду осягненню досвіду, закарбованого в традиціях, що дійшли до нас з минулого (хоч, звісно, кожен із теоретиків робить наголос на якихось певних позиціях на шкоду іншим). Суспільства, які віддають перевагу особистим інтересам, як заявляють, підривають основи свого існування на тривалий період. Концепція загального блага, у рамки якої вписується їхнє бачення особистих інтересів, містить діалектику самознищення.

З огляду на цю критику нам доведеться приділити більше уваги поняттю загального блага, що підкреслює: ми поділяємо із спільнотою наші обов'язки перед майбутнім та відчуваємо на собі залежність між становленням особистості і способом життя, у якому відбувається процес становлення. Коли це стає зрозумілим, ми починаємо непокоїтися з приводу того, що спільне розуміння блага, котре ми поділяємо, встановлює рамки, у яких формуються й отримують оцінку особливі інтереси. В індивідуалістичному суспільстві, для якого передумовою доброго життя є розвиток економіки, в інтересах особи примножувати свій прибуток, навіть якщо тут існують якісь вищі міркування, що обмежують способи чи рівень, якого можна сягнути. В умовах общинного устрою, де плекається поняття доброчесності як перша з-поміж інших цінностей, що їх поділяють люди, невситима жадоба збагачення навіть не формулюється як інтерес, який варто обмежувати; його визначають як порочність, зажерливість чи збоченість, що вимагає виправлення. Так само й непогамовне поривання до громадянських чеснот у такому індивідуалістичному суспільстві не вважається за інтерес, оскільки знаходиться так далеко від установлених його рамками можливих звершень, що це розглядають як маячню, фантазію чи утопію. Звісно, ці поривання є надто нездійсненними і не узгоджуються з практичним поняттям захисту чиїхось інтересів. Таким чином, у загальноприйнятому розумінні загальне благо дозволяє переслідувати як інтереси низку цілей (які можуть і не сприйматися як законні), а інші виштовхує поза свої межі. Отже, критикувати загальне благо, яке явно або неявно визначає спосіб життя, означає критикувати водночас і низку інтересів, гідних чи негідних з огляду на нього.

Суперечки про інтереси можуть отримувати прояв у багатьох формах. Вони можуть зосереджуватися на тому, чи мають права стояти вище за інтереси і чи мають реальні інтереси переважати над інтуїтивними та чи дозволяє певне розуміння загального блага краще в порівнянні з іншим визначати й оцінювати інтереси. Вони можуть точитися навколо визначення найбільш придатної для характеристики інтересів концепції особистості. Колективістські й індивідуалістичні концепції особистості є різними, і ця різниця отримує прояв у їх обгрунтованих концепціях інтересів. Але важливість концепції особистості можна висвітлити якнайкраще, поглянувши, як прихильники концепції походження ставлять у дусі *Фуко* під сумнів обидва вищезазначені концепції особистості та інтересів. Послідовники Фуко стверджують, що формування поняття особистості і суспільного блага є соціальним явищем, за якого нехтують матеріалом, котрий (принаймні певною мірою) опирається такому формуванню. Для того щоб особистість сформувалась як суб'єкт-носій інтересів (або особа чи діяч), вона мусить бути організована в особливий спосіб. А тому існує політика, за допомогою якої особистість стає діячем із власними інтересами, а водночас її інтереси враховуються і задовольняються. У дослідженнях сучасної політики, спрямованої на індивідуалізацію чи на колективізацію, звертатиметься увага на порядок, за якого особистість перетворюється на носія прав, інтересів, чеснот, а також на шкоду, яка супроводжує ці набутки.

Звичайно, висновки послідовників Фуко надто суперечливі, та на часі дослідження царини, окресленої ним в особливий спосіб. Суперечки про вищість прав перед інтересами або індивіда перед спільнотою відтепер пронизані міркуваннями, які допомагають розкрити, що ж спільного мають опоненти і які політичні питання були затемнені через переважання в цих суперечках. Та все це тільки на благо, оскільки усталені суперечки стали ще більш безплідними.

WEC

Література

Barry, B.: The public interest. *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 38 (1964) 1–18.
†Benn, S.I.: Interests in politics. *Proceedings of the Aristotelian Society* 60 (1959–60) 123–40.
†Connolly, W.E.: The public interest and the common good. In *Appearance and Reality in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
†Flathman, R.: *The Public Interest*. New York: Wiley, 1966.
Foucault, M.: *Discipline and Punish* (1975), trans. A. Sheridan. London: Allen Lane; New York: Pantheon, 1977.
MacIntyre, A.: *After Virtue*. Notre Dame, III.: University of Notre Dame Press, 1981.
Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Schultze, C.: *The Public Use of Private Interest*. Washington DC: Brookings Institute, 1977.

ІОАНН ПАРИЗЬКИЙ (бл. 1250\1254–1304) – публіцист-домініканець. Іоанн написав свою працю «De potestate regia et papali» («Про владу короля і папи») на початку XIV століття, втрутившись у суперечку між королем Франції Філіппом Красивим і папою Боніфацієм VIII. У цій праці він наводив доводи на користь відмежування політики від теології, наполягаючи на тому, що світська влада є незалежною і вільною від церковного

тиску, оскільки вона панує в царстві тимчасової власності. Він вважав, що держава виникла природним шляхом, а її появі передувало виникнення власності. Найвища влада належить спільноті. Він окреслив середній шлях, на якому має бути розділено церковну і світську сфери юрисдикції з огляду на різну внутрішню структуру *церкви і держави*, їх різне ставлення до власності та їх самостійний моральний вплив. На відміну від *Марсилія Падуанського* він не уявляв церкву органом усемогутньої держави. Іоанн дозволяв церкві спільно володіти dominium'ом (мати владу і власність) з папою в ролі розподілювача або управителя цієї колективної власності. Dominium (панування) об'єднаної церкви та окремих священиків над речами тимчасового світу дається їм не тому, що вони є намісниками Христа на землі і послідовниками апостолів, але за згодою і з дозволу, надаваними їм благочестивими державцями, або завдяки грошовим пожертвам набожних мирян.

Усі твердження Іоанна стосовно сфери повноважень церкви і держави виходять з його вузького розуміння dominium in rebus (права на *власність*). Він стверджував, що узвичаєна de facto незалежність монарха і незалежність власників може бути доведена de jure, тому що всі люди мають невід'ємне право на власність, яке хронологічно передує появі світських і церковних інституцій. Права на речі набуваються особистою працею і старанністю. Ні правитель, ні папа не мають права на dominium і панування в мирському світі. Зрозуміло, держава існує для того, щоб бути третейським суддею в суперечках з приводу приватної власності. Хоча Бог наділив усіх людей спільною землею, згодом люди за допомогою праці розподілили її у приватну власність, а правителі постали для того, щоб запобігати виникненню розбрату, який мав би місце через відсутність неупередженого судді в разі захоплення власності тими, у кого нема права на dominium. Власність підданих державця підпадає під його юрисдикцію і без передання ними своїх прав на приватну власність. Саме тому правителі обираються з народної згоди. Скинення з престолу не тільки можливе, але й обов'язкове, якщо відносини довіри між підданими і правителями підірвано через те, що правитель дбає не про добробут загалу, а про свої власні інтереси. Іоанн також визначав умови, за яких можна усунути папу, відстоював право на волевиявлення церковного собору як верховного органу влади, якщо він складається з членів усієї церкви.

Цей радикальний трактат, який обмежував не тільки владу папи у світській сфері, але й владу монархів, цитували впродовж усіх наступних століть; доведено, що з його змістом був знайомий і *Локк*.

JC

Література

†Coleman, J.: Medieval discussion of property: *ratio* and *dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua. *History of Political Thought* 4 (1983) 209–28.
†Coleman, J.: *Dominium* in thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John of Paris and Locke. *Political Studies* 33 (1985) 73–100.
John of Paris: *On Royal and Papal Power*, trans. J.A. Watt. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

ІСЛАМСЬКА ПОЛІТИЧНА ДУМКА. Якоїсь політичної теорії в Корані немає. Як і будь-яке інше священне письмо, це текст на всі випадки життя, на який посилаються, з яким рахуються і який цитують, а разом з тим безперервно інтерпретують. Коран містить саме загальні принципи та настанови, яким покоління ісламських мислителів надавали особливого значення. Три широких напрями політичного теоретизування в ісламі – релігійний, правовий і філософський – викладено в «Свічадах-для-державців», усе це було введено в Коран на підтримання суворого ієрархічного (хоч і не жорсткого) авторитаризму, який вони окреслювали.

Релігійна і правова думка

Релігійний і політичний напрями існують у двох формах, співвідносних з основним похідним поділом мусульман на секти сунітів та шиїтів; суніти вважають, що політичними і релігійними владними повноваженнями має наділятися особа імама-халіфа родом із племені курайшів, до якого належав Мухаммед, тоді як шиїти обмежують законність лінією двоюрідного брата Мухаммеда Алі з певними розходженнями з огляду на більш вузьке визначення посадової особи. Тоді як шиїти заявляють, що їх позиція виправдовується тим, що Мухаммед особисто призначив Алі своїм наступником, і послідовно вважають імамат роду Алі вихідним догматом, суніти загалом засновують свою позицію на традиційній згоді – згода є для них основним джерелом законності. Мислителі обох цих відгалужень ісламу за нагоди вдаються до іншого доказу на користь влади імама: політичні владні повноваження загалом стають необхідними через природжену неоднаковість окремих людей, які через це і згоджуються призначити владу, здатну встановити порядок і справедливість у суспільстві, сформованому в такий спосіб.

Оскільки сунізм був складовою порядку і врядування, він пустив у непам'ять ідеальний халіфат як утопічне царство; лише перші чотири халіфи, останнім з яких був Алі (помер 661 року), різною мірою відповідали ідеалу. Істинний халіфат був заплямованим царюванням (mulk), але есхатологічні наслідки цього імпліцитного привласнення влади, яке забезпечило ширшу підтримку шиїтам, були послаблені і переведені з політичної площини життя в релігійну. Рання історія і передісторія сунізму та теорія халіфату все ще очікують ретельного дослідження, але з часів великого традиціоналіста й доволі прямолінійного мислителя Сунні, Ахмада Ібн Ханбаля (помер 851 року), сунітська концепція халіфату стала не умоглядною теорією, а конкретним законодавством. Сам Ібн Ханбаль визнавав, що посада халіфа не обов'язково має належати «найдосконалішим» (al-afdal), тож і «не надто досконалі» (al-mafdūl) можуть обіймати її на законних підставах.

Найбільш систематичний виклад сунітської теорії халіфату подано в праці Маварді (помер у 1058 році). Халіфат, представлений згідно з традицією у вигляді зводу цивільного права, накладається на суспільство і стикається з mu'āmalāt. Ісламське право поділяє всі закони на Божі (ibadat, благочестя) і людські (приватне і цивільне право, mu'āmalāt). Халіфат заснований як намісництво пророка Мухаммеда, тож призначення халіфа – бути захисником релігії, а так само і проводирем у світських справах. Халіфа призначає спільнота, представлена елітою (ahl al-hall wal-'aqd), або ж сам правлячий халіф. У ході подальшого розвитку Газалі (помер у 1111 році) висунув ідею про те, що халіф має законно призначатися найвищою світською, зазвичай військовою, владою, завдяки чому халіф і султан зможуть співпрацювати заради збереження порядку і дотримання ісламського права. Ту саму ідею світсько-духовної співпраці, що передбачала позбавлення халіфату його політичних і військових функцій, провіщав Маварді, у декреті якого узурпація впливовою військовою владою політичних прерогатив халіфату вважалася прийнятною за умови, що султан захищатиме халіфат, застосовуватиме ісламське право і витискатиме з населення податки на церкву.

З огляду на таке обмеження світської компетенції особа, яка посідала місце халіфа, мала відповідати низці умов включно з моральною чистотою і непідкупністю, що вимагалося законними установленнями, походженням з племені курайшів та освітою, необхідною для того, щоб вершити правосуддя. Хоча Газалі пом'якшив деякі з цих вимог і хоча деякі правники визнавали законність співіснування кількох халіфів, канонічну теорію ніколи не відсували вбік, хоч і тримали її в невизначеному стані. Основоположні концепції державних інституцій, таких як візират, монетний двір, військове командування, а також судова і релігійна ієрархії як відгалуження влади в халіфаті, ніколи не переглядалися.

Однак існували й альтернативні теорії, які виникали через безсилля халіфів у світських справах. Ібн Ямаа (помер 1333 року) розглядав будь-яку владу як таку, що узаконює і передає під владу султана положення конституційних теорій, вироблених у сунітській традиції закону. Показово, що його більш радикальний сучасник Ібн Таймійя прямо викривав мирську недосконалість і не визнавав обов'язкової бездоганності халіфа. Для нього наявність халіфа не є, як у класичній теорії, обов'язком, що накладається на мусульманську спільноту. Спадкоємці пророка належать до класу «ulamā» — це знавці в області релігії і права, котрі, як він запевняв, стоять поряд із багатьма представниками цього освіченого класу. Держава і релігія нерозривно пов'язані, оскільки без держави релігійна влада та обов'язки не можуть, власне, існувати, а без релігії держава стане необмеженою тиранією. Ось чому Ібн Таймійя запропонував правовий статут належного порядку життя згідно з sharā'a – ісламським аконом, який суверен мав запроваджувати й захищати.

В основі всіх цих теорій та їх різновидів лежить питання порядку. Добрий порядок у світі вимагає абсолютистської влади, тож для халіфа, як і для суверена, обов'язковою є покірливість. Повстання проти правителя – яким би тираном чи нечестивцем він не був – для основної течії сунітської теорії виключено. Халіфа неможливо звинувачувати, хоч його й можна усунути, якщо він збожеволів чи потрапив у полон; установлення нового халіфського порядку означає досягнення тієї само провіденціальної мети щодо підтримання добропорядку в світі, утвердження релігії, а отже, підготовки до добропорядку прийдешнього світу.

Шиїти розробили найзмістовніші теорії громадського порядку, найбільш придатні для досягнення божественної мети. У недосконалому світі, не ускладненому політичною плутаниною, подібною до зобов'язань сунітських правознавців, шиїтська концепція імамату забезпечувала підтримку для досягнення абсолютної релігійної мети, так само як і порядку в сьогосвітньому суспільстві. Коли в 680 році, після смерті на полі бою сина Алі й третього імама Хусейна, халіфат було остаточно узурповано і перетворено на mulk, божественна мета стала утверджуватися в світі в харизматичний спосіб – шляхом покори непогрішним імамам. Сунітська концепція традиційної законності, уособлена в згоді, була відкинута на користь віри в призначення законної влади Богом. Імам не тільки непогрішний, але й непомильний завдяки чесноті езотеричного визнання, яке передається від імама імаму, а від початку була запроваджена в світ самим Богом; різниця між імамом і пророком полягає в тому, що перший не передає світові святе письмо, як Мухаммед передавав Коран.

До цього непогрішного авторитаризму додається віра в те, що добрий порядок у світі забезпечити неможливо, якщо в якийсь проміжок часу немає імама. Коли в 873 році дванадцятий імам щез у печері, вважали, що його відсутність була визначена наперед Одкровенням, і він повернеться як Mahdī (Месія), щоб наповнити несправедливий світ справедливістю та високою моральністю і провістити наближення апокаліпсису. Таким чином, прихід Mahdī завершує історичний цикл і повертає все до вихідного Адамового стану.

Більш розробленою є циклічна теорія ісмаїлітів, яких називали так тому, що вони уособлювали законний імамат у Мухаммеді, другому сині Ісмаїла Ібн Джафара і сьомому по лінії Алі, за їхніми підрахунками. Як і дванадцятники (так їх назвали у зв'язку з вірою в повернення дванадцятого нащадка Алі), ісмаїліти вірили в повернення свого власного Mahdī, хоч і в рамках більш довершеної концепції історії – історія складається із семи великих циклів пророцтв і беззаконь, передостанній з них був ознаменований появою пророка Мухаммеда, а останній настане з поверненням Мухаммеда Ібн Ісмаїла. У цю доктрину було внесено безліч коректив, необхідних у зв'язку із мирськими складнощами, пов'язаними із заснуванням і процвітанням власної могутньої держави ісмаїлітів – халіфату Фатимідів (909—

1171). Серед іншого й віра друзів пішла від віри в те, що один із Фатимідів, халіф аль-Хакім, який пропав безвісти в 1021 році, був утіленим Богом. Це, безсумнівно, протоісмаїлітські течії, які зумовили виникнення багатьох месіанських сунітських політичних рухів, особливо в Північній Африці та Іспанії, заснованих на вірі в напівбожественний характер таємничих чудотворців та чаклунів і в циклічну концепцію історії включно з перетворенням халіфату на царство. Один такий рух спричинився до постання недовговічної держави в Альгарве під проводом містичного святого Ібн Казі (помер у 1151 році).

Філософія

З містичною та з ісмаїлітською концепціями імамату пов'язувалися дуже детально розроблені космологія і космогонія, у рамках яких були встановлені аналогії та відповідності між космічними і мирськими принципами. Менш буквальні аналогії між космічним і політичним порядком визначив філософ Фарабі (помер у 950 році). Відповідно до принципів аристотеліанства неоплатонівського гатунку, яке переважало в ісламській філософії, Фарабі розглядав творення як процес еманації згідно з низхідною ієрархією. Таким само чином і добропорядок у світі залежить від того, чи займатиме все в ньому належне місце. Тільки тоді мирський мікрокосм відповідатиме макрокосму небесному. В світі існує багато недосконалих міст-держав, що їх описують як олігархії чи інші системи. «Праведне місто» (al-madīna al-fadila) – це місто, добропорядок у якому підтримує суверен, котрому притаманні всі мислимі моральні, розумові і практичні чесноти. До цієї платонівської ідеї Фарабі спробував долучити ісламську концепцію пророцтва й імамату. Іноді він називає свого короля-філософа «імамом» і приписує йому деякі якості, які зазвичай пов'язувалися з халіфом. Фарабі приймає положення ісламу стосовно того, що пророк є законодавцем, але обгрунтовує це тим, що душа пророка поєднується з його практичним розумом. Проте в цій своїй праці Фарабі ще не робить спроби синтезувати ісламську догму і метафізику.

На противагу цій книжній утопії великий аристотеліанець і неоплатоник Ібн-Сина (Авіценна, помер у 1037 році) виводив необхідність об'єднання людей зі знайомих умовних побудов і, крім того, однозначно утверджував центральність sharī'a (шаріату) для встановлення добропорядку в світі. Він не намагався зрівняти філософа з пророком, натомість останнього підносив до космічних висот – набагато вище за філософа. За Ібн-Синою, пророк здатен сприймати інтуїтивно й безпосередньо те, що піддається осягненню, і це знання подібне до того, що здобувається в містичному гнозисі. Тож саме пророк, а не філософ, є законодавцем, а влада в цьому світі належить імаму, котрого визначають за критеріями, що не відрізняються від тих, з якими ми вже ознайомилися в класичній теорії халіфату. А філософія не має безпосереднього стосунку до світу, проте вважається формою участі в світі, збагненному для розуму, інтелектуального і гностичного осягнення, яке є доступним для небагатьох вибраних.

Найчіткіший виклад цієї концепції належить Ібн Рущду (Аверроесу, помер у 1198 році). Для нього філософія — це спосіб осягання світу земного і світу небесного, до чого здатен мало хто з людей. Належними для всього людства способами пізнання є діалектика і софістика. Буква догми, яка годиться для мас, сама по собі не є помилкою, але вона містить додатковий, паралельний сенс, доступ до якого і забезпечує філософія. Однак філософія не скасовує догму, оскільки «правда не суперечить істині». Тому філософія не має прямого стосунку до публічного права; устрій халіфату, що гарантує верховенство sharī'a, є найкращою формою правління. Тож з огляду на це Ібн Рущд багато працював над удосконаленням sharī'a в контексті історії maqāsid al-sharī'a, «мети» закону – концепції, вельми близької до концепції природного права.

«Свічада-для-державців»

Та ж само практична мета вочевидь постає і за «Свічадами-для-державців». Книги ці, починаючи від праці державного секретаря Ібн аль Мукафи (помер 759 року) та рукопису, що його приписують богослову і письменникові Ягизу (помер 868 року), і закінчуючи роботою славетного візира Нізама аль-Мулька (помер у 1092 році), трактатом правника Туртуші (помер у 1126 році), книгою Абу Хамму, короля Тлемсена (помер у 1386 році), і багатьох інших, слугували інструментами управління. Зазвичай розрізняють три типи царства: царство, засноване на релігії, безумовно найкраще і найбільш сприятливе для спасіння, царство, що спирається на розум і забезпечує добропорядок у світі, і царство, в основі якого лежать пристрасті та забаганки, – невідворотний шлях до вічної загибелі і в цьому світі, і в прийдешньому. Як інструмент управління «Свічада-для-державців» містять моральні і практичні настанови, сентенції та безліч історичних прикладів хорошого і поганого правління, які мали застерігати чи слугувати взірцями для наслідування. У «Свічадах» немає жодної експліцитної політичної теорії, окрім хіба того, що в них утверджується верховенство суверена та його чи не трансцендентність відносно підданих, які розглядаються не як політичне утворення, а як безформна маса, тож їх згуртованість гарантується однією лише ієрархією. Суверен є тінню Бога на землі, він ставиться до своїх підданих так, як Бог ставиться до Свого витвору, як у місті Фарабі.

Отже, «Свічада-для-державців» містять перелік положень, придатних для утвердження ієрархічного порядку, за якого релігія захищається державою і слугує підвалиною її етосу. Здається, найвища етична ідея — це ідея справедливості. Справедливість — це підтримання порядку речей і регулювання повсякденного життя згідно з вимогами стабільності. Це гарно виклав Абу Хамму в твердженні, що не може існувати «жодної влади без війська, жодного війська без грошей, жодних грошей без податків, жодних податків без про-

цвітання, ніякого процвітання без справедливості». Таким чином, справедливість забезпечує підтримання й релігійного, й раціонального правління. Примхи штовхають до несправедливості.

Такий саме історичний виклад та аналогічне використання прикладів подав Ібн Халдун стосовно статусу систематичної науки. Ібн Халдун є спадкоємцем усіх трьох ісламських традицій, сплав яких представлено в його праці, проте в нього було мало послідовників, тож нащадки вважали його особливо авторитетним продовжувачем традицій «Свічад-для-державців». Ця різнобічність була притаманна й «халдунізму», що отримав розвиток в Оттоманській імперії.

Сучасний іслам

Сучасна ісламська політична думка різним чином відштовхується від вищезгаданих тенденцій, хоча правова та есхатологічна течії й досі присутні в ній. Напевно, першим визначним сучасним ісламським реформатором був Ібн Абд аль-Ваххаб (помер у 1792 році), доктрина якого стала офіційною догмою в Саудівській Аравії. Він прагнув відродити політичну і соціальну доктрину Ібн Таймійя й спільно з главою династії Саудитів спробував установити лад, підтримуваний й узаконюваний шаріатом. Однак суверенність (hākimiyya) є прерогативою Господа.

Хоча ваххабізм і видавався привабливим для декого, він був не надто придатним для більш складних суспільств. Ісламська політична думка XIX століття пов'язується з іменами Джамаля аль-дін Асадабаді (або ж Афгані, помер у 1897 році) та його учня Мухаммеда Абду (помер 1905 року). Перший докладав усіх зусиль до об'єднання всіх мусульманських можновладців, щоб протистояти колоніальному вторгненню, в той час як Абду підбурював проти нього як тільки міг і насамкінець перейшов на позиції Великого муфтія Єгипту, де він працював над реформуванням sharī'a. Обидва вони вважали, що мусульмани стали слабкими тому, що відвернулися від автентичного ісламу і дозволили спотворити його неісламськими забобонами і думками. У відповідь на цю ситуацію слід повернутися до першооснов (Асадабаді був палким прихильником Лютера); подібно прибічникам будь-якої фундаменталістської течії, ці фундаменталісти намагалися перекреслити все, що зазвичай сприймалося як іслам, і ввести новітні ідеї, які можна було підтвердити канонічними текстами. У цих реформістських спробах, особливо в спробах Абду, вчуваються ідеї конституціоналізму і позитивістські мотиви.

Мухаммед Рашид Ріда (помер у 1935 році) є вершиною ісламського модернізму. Упродовж свого свідомого життя, яке розпочалося після смерті Абду, з його політико-правовими і літературними злетами він блискуче виклав цілу низку фундаментальних ідей. Халіфат у своїй класичній формі є неможливим для сьогодення, тож наступна найкраща річ — посада халіфа, що має апостольську природу та носить наглядовий характер. Необхідно реформувати sharī'a згідно з новітніми уявленнями і ввести законодавство виключно на основі sharī'a; такі зміни в будь-якому разі дуже добре узгоджуються з допоміжними механізмами, неканонічними положеннями і правовими методами, відомими класичному ісламському правознавству. Велике значення має висунута Рідою концепція народного суверенітету, вбрана в шати ісламської концепції shūra (консультування). Так само модерністськими є деякі риси національної політики арабських держав, а дехто із сучасних ісламських активістів, як-от Мустафа Сибаї (помер у 1956 році), навіть формулював мовою ісламу соціалістичні принципи економіки і соціальної організації.

Нині більш відомим, ніж доконечний ісламський модернізм, є радикальний ісламізм, речники якого відмовляються погоджуватися на будь-який компроміс із зіпсутим сьогоденням. Звідси постає концепція під загальною назвою salafiyya – концепція змагання з благочестивими попередниками, на чолі яких стоїть Мухаммед. Салафітська теорія викладена переважно в праці Абулаля Мавдуді (помер 1979 року), її бідолашні адепти входили до складу радикальних ісламістських груп у Єгипті, на які справляв вплив також Саїд Кутб (помер 1965 року). Основні риси цього напрямку думки — наголошення на концепції hākimiyya (про неї ми вже згадували, коли говорили про Ібн Абд аль-Ваххаба) та понятті hijra, що так само йде від Ваххаба. Цей останній термін, що вживається для означення польоту Мухаммеда з Мекки до Медини в 622 році, вказує своїм нинішнім адептам на необхідність відмежування від зіпсутого суспільства з огляду на потребу в формуванні альтернативи salafi – неухильного дотримання всіх настанов, що їх запровадили благочестиві попередники. За межами hijra суспільство є не лише зіпсутим, але й нечестивим, тож з ним слід обходитися в єдиний спосіб — за допомогою прямих політичних акцій і війни, що дозволить заснувати таку політичну систему, яка узгоджуватиметься в усьому з благочестивими парадигмами.

До поняття про hākimiyya як ознаки, належної Богові, звернулася також і шиїтська політична теорія. На відміну від шиїтського конституціоналізму і модерністських течій теорія, що ототожнюється з Рухолла Хомейні (1902—), грунтується на виключній вищості Бога, з чого природно випливає (це не є загальноприйнятим для шиїтів, хоч і тут не обійшлося без важливих прецедентів), що намісництво на землі належить шиїтським богословам (velayat-e faqih). Намісника може уособлювати одна людина – сам Хомейні під час творчої роботи – або рада таких богословів. Функція цього органу – наглядати за встановленням такого порядку, за якого людина в змозі визначити шиїтську salafiyya. Такі речники сучасної радикальної шиїтської думки, на яку справили вплив модерністські течії, зокрема й Аболь-Хасан Бані Садр (народ. 1933 року), намагалися подолати деспотичні наслідки цього поняття і розвивали теорію узагальненого імамату, за якого ісламська держава формуватиме кожного індивіда таким чином,

що він буде в змозі виносити судження і поводитися так, як цього можна очікувати від благочестивого богослова. Як і у випадку сунізму, примітивістська утопія шиїтського фундаменталізму доступна для тлумачення і з боку модерністів, і з боку традиціоналістів.

AA

Література

Bosworth, E. et al. eds: *Encyclopedia of Islam.* Leiden: Brill, 1960.
†Enayat, H.: *Modern Islamic Political Thought.* London: Macmillan, 1982.
Fārābī: *Idées des habitants de la cité vertueuse,* trans. P. Jaussen. Beirut: UNESCO, 1960.
Fārābī: *Al-Farabī on the Perfect State,* trans. R. Walzer, ed. G. Endress. Oxford: Oxford University Press, 1985.
†Gardet, L.: *La cité musulmane: vie sociale et politique.* Paris: Vrin, 1969.
Ibn Taimiyya: *On Public and Private Law in Islam,* trans. 0. Farrukh. Beirut: Khayat's, 1966.
Kerr, M.: *Islamic Reform: the Legal and Political Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.
Laoust, H.: *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya.* Cairo: Insritut Francais d'Archeologie Orientale, 1939.
Māwardī: *Les status gouvernementaux,* trans. E. Fagnan. Algiers, 1915; repr. Paris: Sycomore, 1982.
Nizam al-Mulk: *The Book of Government or Rules for Kings,* trans. H. Darke. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
†Rosenthal, E.: *Political Thought in Medieval Islam.* Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
Turtushi: *Lámpara de los príncipes,* trans. M. Alarcón. 2 vols. Madrid: Insrituto de Valencia de Don Juan, 1930–1.

ІСТОРИЦИЗМ — переконання в тому, що філософське пояснення історичних знань забезпечує основу й логічне обґрунтування для всіх істинних знань про діяльність і досягнення людини. Історицизм передбачає суттєву перебудову соціальних і культурологічних наук, оскільки їх було засновано на припущеннях і методах, що суперечать цьому принципу.

З огляду на те, що існує основоположне розходження стосовно філософського пояснення історичних знань і що описовий та аналітичний способи подання понять у сфері соціальної і політичної теорії неможливо чітко розмежувати, слід розглянути два переважно несумісні значення цього терміна; друге з них трактує «історицизм» як полемічний ярлик для визначення низки позицій, що їх захисники вважають взаємно неузгодженими. У першому значенні поняття «історицизм» уживається для означення філософської доктрини, що грунтується на епістемологічних засновках критичної історіографії; у другому – на позначення теорій, заснованих на існуючих концепціях філософії історії на кшталт тих, яким критична історіографія кидає виклик. У рамках першого різновиду історицизму, крім того, переймаються переважно проблемою обмеженості наукових знань і їх непридатності як засобу контролювання майбутніх подій, тоді як другий різновид пов'язаний із прагненням поставити всі події людської історії під раціональний контроль. Однак таке двозначне вживання цього терміна є певним чином виправданим: обидві доктрини відкидають підхід до засновків і структури знань як таких, що грунтуються на універсальній теорії людської природи, і віддають перевагу підходу, заснованому на визнанні існування історично локалізованих знань мінливого з історичного погляду світу (див. Cumming, Strauss).

Першоджерельний німецький термін Historismus був створений наприкінці XIX століття як узагальнення численних виступів проти панівного ідеалу науки (запозиченого з тогочасної філософії фізичних наук) у таких галузях, як економіка, право, естетика і політичні дослідження, а також у різноманітних відгалуженнях філософії. Загальна ідея, виникнення якої в середині століття було зумовлено контрнаступом на позитивізм, і її застосування власне до історіографії, що отримало свій найяскравіший прояв у працях Вільгельма Дильтея (див. Makkreel, 1975), зводилися до вимоги будувати знання в сфері наук про людину на невід'ємних властивостях досліджуваного предмета, котрі, як вважали, слід виявляти шляхом дослідження людської історії. Спочатку дискусії точилися довкола методологічних питань, що виникали у ході докладних фактографічних досліджень, зокрема й досліджень провідних представників «історичної школи» в економіці та праві, але подальші роздуми над цими дискусіями і дослідженнями спричинилися до вироблення загальної філософської доктрини і культурної програми «історицизму».

Попри істотні відмінності, різноманітні варіанти цієї доктрини мають три спільних складники: наголошення на якісному варіюванні окремих випадків (унікальність), концепція накопичуваного і необоротного, але наперед не визначеного розвитку ширших контекстів як джерела цих якісних варіювань (розвиток), і наголос на ірраціональних за своєю природою суб'єктивних намірах історично відокремлених діячів як основоположній площині, у якій відбуваються варіювання й розвиток (суб'єктивізм). Пізнання такої реальності має бути значною мірою конкретним, описовим і герменевтичним за своїм характером, а не абстрактним, пояснювальним та універсальним. Слід насамперед уникати пошуку універсальних природних законів і витлумачувати факти як історично конкретні випадки, а не як прояви якоїсь позачасової причини. І, нарешті, згідно із цією схемою соціальні та культурологічні науки мають взяти на себе суто споглядальну роль, відмовившись від беконівського прагнення до знань як до джерела влади (див. Collingwood, Croce, Mannheim («Conservatism»), Meinecke та Ortega у Gasset; див. також *Коллінгвуд*, *Кроче* і *Мангейм*).

Під час Другої світової війни історицизм набув в Англії полемічного змісту в виступах проти певних розповсюджених тоді політичних концепцій, зокрема щодо необхідності запровадження державного планування та узгодженого контролю, що їх зазвичай виправдовували посиланням на марксистські чи подібні їм оцінки нових об'єктивних вимог нової історичної доби (див. Hayek, а також *Гаєк*). У низці впливових

публікацій, що з'явилися в період поглиблення розчарування в радянському марксизмі і масових політичних виступів проти нього, такі автори, як *Поппер*, Арон та *Арендт*, стверджували, що будь-яка аргументація, яка постулює наявність збагненної логіки й послідовності в історичному розвитку, взятому загалом, і претендує на виведення з нього перспектив майбутнього розвитку і настанов щодо теперішньої поведінки, не має жодної філософської цінності і повинна сприйматися радше як владолюбна ідеологія, ніж як істинна соціальна теорія. Історицизм у цьому сенсі на той час став головною ознакою структурного аналізу *ідеології*, в якому це поняття вживалося в негативному смислі – як спосіб мислення, діаметрально протилежний раціональній думці. Наскільки б правильним не було таке засудження історицизму у відповідь на спрощені політичні аргументи певного роду, це не має вагомої критичної цінності для сучасних неофіційних відгалужень марксизму, що відійшли від стереотипного наукового погляду, затаврованого критиками як «історицистський». Уживання цього поняття самого по собі в подальшому слід сприймати просто як риторичний прийом або ідеологічний маневр.

Якщо історицизм у своєму первинному смислі і наближається до марксизму чи подібних йому теоретичних інтерпретацій, то це в спробі подолати потенційно саморуйнівний релятивізм і цілковиту пасивність, зумовлювану, як видається, його філософськими висновками. Але, як зазначають Трьольч і Мангейм («Історицизм»), це означає повернення до проблем, що спричинилися до появи діалектики Гегеля та подібних теоретичних побудов, і його не можна більше з користю для справи розглядати як невід'ємну складову історицизму. Перспективніша стратегія для розширення меж цієї концепції, якщо обійтися без ідеологічних стереотипів, грунтується на загальному протиставленні структури знань, заснованих на універсальних теоріях людської природи, і знань, що спираються на конкретний історичний досвід, з метою вивчення важливих стадій історії думки і формулювання кардинальних філософських проблем (див. Cumming).

DK

Література

Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism,* 2nd enlarged edn. New York: Harcourt Brace, 1957.
Aron, R.: *The Opium of the Intellectuals.* New York: Doubleday, 1957.
Collingwood, R.G.: *The Idea of History.* Oxford: Clarendon Press, 1946.
Croce, B.: *History as the Story of Liberty.* New York: Norton, 1941.
Cumming, R.D.: *Human Nature and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.
Hayek, F.A.: *The Counter-Revolution of Science.* Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1952.
Makkreel, R.A.: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
†Mannheim, K.: Historicism. In *Essays on the Sociology of Knowledge.* London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
Mannheim, K.: *Conservatism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
Meinecke, F.: *Die Entstehung des Historismus.* Munich: Leibniz, 1946.
Ortega y Gasset, J.: *History as a System.* New York: Norton, 1961.
Popper, K.: *The Open Society and its Enemies.* London: Routledge, 1945; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950.
†Popper, K..: *The Poverty of Historicism.* Boston: Beacon, 1957.
Strauss, L.: *Natural Right and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.
Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Probleme,* vol. III of *Gesammelte Schriften.* Tiibingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

ІСТОРИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ – доктрина, утверджувана головним чином *Марксом* і його послідовниками, згідно з якою вони наголошували на тому, що перебіг людської історії, передусім політичні зміни і процес поширення ідей, визначається зрештою способом, у який люди виробляють предмети першої необхідності й організують свої економічні відносини. Див. *Марксизм*.

К

КАБЕ Етьєн (1788–1856) – французький соціаліст. Обстоював підкреслено колективістську форму комунізму в своєму утопічному романі «Подорож до Ікарії» («Voyage en Icarie», 1840) і пробував втілити її в життя (з невеликим успіхом) в ікаріанській колонії в Іллінойсі, США. Див. *Комунізм*.

КАЛЬВІН Жан (1509–1564) – французький теолог і реформатор, громадянин Женеви з 1559 року. Завдяки своїй діяльності в ролі реформатора церкви, теолога, коментатора Святого Письма і полеміста він здобув величезний авторитет у протестантських церквах Франції, Нідерландів, Англії і деяких інших країн Центральної Європи.

У першому начерку теологічного шедевру Кальвіна «Настанови в християнській вірі» (1531), де було викладено в систематизованому вигляді переважно теологічні погляди Лютера, він стикнувся з тими ж само трудношами політичного плану. Він зосередився на виправданні протилежності між свободою християн і римською «тиранією» та на обгрунтуванні парадигматичного статусу «невидимої» церкви вірою, а не вчинками. Але саме ці доктрини, як це засвоїв уже *Лютер*, стимулювали поглиблення сектантських розходжень між протестантськими церквами: на погляд протестантів-радикалів, чинні церкви ніколи не є достатньо вільними і достатньо реформованими. Понад те, сектанти загрожують не тільки протестантським церквам: «радикальна реформація» заперечує і владу світського уряду над вибраними — якраз у ті часи була придушена спроба анабаптистів встановити тисячолітнє Царство Господнє в Мюнстері. На такі небезпечні висновки протестантської теології, що дискредитували Реформацію загалом, Кальвін, подібно Лютеру, відповів надзвичайно жорсткою доктриною покори: світська влада встановлена для християн самим Богом, правителі - це його заступники, тож християнам-громадянам не дозволено навіть обговорювати проблему кращого управління. Це основна частина книги, присвяченої політиці; про церковну політику в ній майже не згадується. Однак ця доктрина просто узаконювала контроль протестантських керманичів над церквами, що перше покоління реформаторів визнало безпідставним, хоч і невиправним (див. *Реформації політична думка*).

У 1530-х роках німецькі протестанти були втягнуті в збройне повстання проти свого законного повелителя – імператора, тож Кальвіну довелося враховувати і потреби своїх однодумців із Франції, де король заборонив Реформацію. Саме тому доктрина «пасивної покори», згідно з якою спротив владі не має набувати збройних і організованих форм, вимагала певного обмеження. Кальвін, знову-таки подібно до Лютера, спробував звести повноваження світської влади до функцій підтримання «зовнішнього» миру і просто цивільного судочинства; поза цим вона не мала розраховувати на покору християн. І хоча християни як приватні громадяни в жодному разі не повинні опиратися «тиранії» шляхом насилля чи за допомогою інших незаконних методів, Кальвін, як і послідовники Лютера, вказував на те, що законами деяких держав загального добробуту «народним посадовцям» (лютерани називали їх «найменшими») дозволено пропонувати суспільству «опір тиранії», і навіть цитував спартанських вождів та римських трибунів і, «можливо», наводив як приклад «народні збори» (такі як Генеральна асамблея, парламенти тощо) європейських держав.

Цей варіант політичної доктрини Кальвіна був завершений іще до того, як він набув власного практичного досвіду ведення церковної політики. Невдовзі після публікації першого видання «Настанов...» йому було доручено опікуватися церквою в Женеві, і вигнання його женевськими властями та заслання до Страсбургу в 1538 році (де він був священиком французької конгрегації й отримував поради страсбурзького реформатора Мартіна Букера), повернення до Женеви в 1541 році, набуття досвіду ведення міжнародної політики в рамках процесу Реформації і більш зріле осмислення Писання – усе це змусило Кальвіна переорієнтувати свої думки на потреби «видимої» церкви і більш чітко ототожнити загрозу її цілісності з тими, кого уявляли намісниками Бога на землі. Його висновки, спершу сформульовані в проектах щодо устрою женевської церкви й у проповідях, згодом були послідовно викладені в багатьох томах коментарів до Святого Письма й у наступних виданнях вельми переробленої, виправленої і перекладеної книги «Настанови в християнській вірі», що набула широкої популярності. В останньому ж виданні цієї книги (1559–1566) як основну загрозу «чистоті доктрини»

було докладно описано «підлабузників королів» і сектантів.

У своїх пізніших теологічних положеннях Кальвін провіщав виникнення «християнської держави» (але не в дусі Лютера), у якій і духовна, і світська влада будуть важливими і рівноправними складовими, заснованими незалежно одна від одної Богом для співпраці у справі підтримання «праведного порядку». Одна з чотирьох книг останнього видання «Настанов...» присвячена водночас і видимій церкві і світському правлінню. Лейтмотивом думки Кальвіна стає «праведна дисципліна», яка заміщує «християнську свободу» (це вчення Кальвін вважав таким, що прямо веде до непорозуміння). «Праведна дисципліна» уявляється переважно вправою в правильній поведінці: покарання і примус є просто її допоміжними засобами. Істинна праведність – це дар одного лише Бога, однак це спонукає людину докладати зусиль до релігійного і морального вдосконалення в цьому житті. Бог передбачив і «владу двох пастирів» для допомоги християнам в їхніх зусиллях: їм однаковою мірою потрібні обидві влади. У Кальвіновій концепції християнського життя добровільне і ретельне виконання духовних та громадських обов'язків постає як провідна справа; ці обов'язки мають на меті «спорудження» церкви, а отже, суперечка щодо істинної віри втрачає своє сектантське забарвлення.

Тож праведна держава є воднораз і світською, і духовною спільнотою. У цьому контексті рання спроба поділу повноважень між двома гілками «влади двох пастирів» відіграє менш важливу роль – принаймні ніж у церковному устрої, що його Кальвін установив у Женеві. Дійсно, в «Настановах...» він постійно та особливо наголошує на тому, що захист і підтримка істинної віри є однією із цілей світського уряду. Головна мета «влади двох пастирів» у праведній державі — узгоджувати релігійні і громадські обов'язки та (за потреби) застосувати покарання і вживати запобіжні заходи для запобігання невиконанню обов'язків. Життєво необхідним залишається те, що внутрішня структура і засоби, які застосовуються благочестивими урядами, мають залишатися чіткими, щоб кожен з них контролював і стимулював інші. Світський «магістрат» — Кальвін віддає перевагу республіканському слову — на противагу Лютеру, який ототожнював світську владу з «королями», — слову, що використовує меч; церква ж вдається до переконування і в крайньому разі – до відлучення. Обидві вони вносять свій вклад за допомогою різних засобів для підтримання справедливого порядку водночас і в релігійному, і в мирському плані. Звичайно, потрібен і певний поділ функцій: духовні установи не мають займатися міжнародною політикою або розглядати пересічні справи, які підлягають кримінальним чи цивільним законам, а тим паче посадові особи не мають покликання до проповідування, хоча женевські судді й полюбляли висловлювати сентенції (див. також *Церква і держава*).

Якщо все ж якась влада по праву є вищою за іншу, так це має бути духовна влада (тобто духовенство). Як класичний схоласт і правник за освітою Кальвін завжди зберігав глибоку повагу до моральної і політичної мудрості древніх (язичників). Та якщо випадок був спірним, Кальвін, як здається, завжди віддавав перевагу перед безсилим розумом Одкровенню як засобу осягнення Божої волі та духовенству як його уповноваженим на те тлумачам. Одначе Кальвін не прагнув до домінування клерикалів над державою: його ідеалом є співробітництво двох розпорядників божественної волі на більш чи менш рівних засадах. Він не підтримував теологічні і практичні зусилля в напрямку відновлення престижу протестантського духовенства і прагнув запобігти тому, щоб його співпраця із світськими «правителями» виродилась у підлабузництво.

Отже, йдеться не про властиве Риму розмежування між духовенством і світськими людьми, несумісне з євангельськими принципами. Кальвін також стверджував, що істинне завдання духовенства – «керівництво» паствою, одначе наголос на цьому дратував протестантів, вихованих у дусі антиклерикалізму. На погляд Кальвіна, добре впорядкована реформована церква потребує високоосвіченої, свідомої та енергійної еліти духовних проводирів. Лютерова «святість усіх віруючих» не мала місця в його поглядах. Неканонічним і неприйнятним для нього було і римське змішування примусової і духовної влади, і папський абсолютизм. (Згодом Кальвін став вважати будь-яку монархію несумісною з Божою владою.) Святе Письмо, за твердженням Кальвіна, запроваджує колегіальну владу, можливо, до того ж і за участі пастви в її призначенні та контролюванні. Він беззастережно визнав подібність між формою церковного правління, засади якого він виводив із Святого Письма, і «мішаною» (або обмеженою) формою світської держави, складеної з елементів монархії, аристократії і демократії, переваги якої обстоювали філософи. Починаючи з 1543 року і далі в усіх наступних виданнях «Настанов...» він обережно, але дуже чітко викладав переваги чистої, або модифікованої аристократичної форми правління, наводячи виважені доводи, які, вочевидь, є вагомими і для його церковної думки. Саме такий устрій стримує розбещеність і надмірність, до яких від природи схильний кожний індивід, якщо не обмежити певною мірою його свободу.

Кальвін уявляв державу як телократію — об'єднання з метою примусу, в якому зобов'язані брати участь усі його асоційовані члени. А тому не дивно, що він вважав єресь і сектантство особливо небезпечними і для світського, і для церковного устрою. Натомість він був поблажливим (наскільки це дозволяли обставини) до угод, які розширювали добровільну участь громадян – церковної пастви – в діяльності держави, залишаючи за ними справу вибору духовних пастирів і чиновників. Напруга між «праведним порядком» і добровільною відданістю та участю є постійною для традиції кальвінізму.

НМН

Література

Calvin, J.: *Institution of Christian Religion,* vols XX and XXI, ed. J.T. McNeill, trans. F.L. Battles. Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
Dillenberger, J. ed.: *John Calvin: selections from his writings.* Missoula: Scholars Press, 1975.
Chenevière, M.E.: *La Pensée politique de Calvin.* Geneva: Slatkine, 1970.
†Höpfl, H.: *The Christian Polity of John Calvin.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Monter, E.W.: *Calvin's Geneva.* London and New York: Wiley, 1967.
Parker, *T.H.L.: John Calvin: a biography.* Philadelphia: Westminster Press, 1975.
†Wendel, F.: *Calvin: the Origins and Development of his Religious Thought.* London: Collins, 1963.
Wolin, S.S.: *Politics and Vision,* ch. 6. Boston: Little, Brown, 1960.

КАМПАНЕЛЛА Томмазо (1568–1639) – італійський філософ і схоласт, автор утопічної праці «Місто Сонця» (1602), де зображено ідеальне суспільство, у якому немає приватної власності. Див. *Утопізм.*

КАМЮ Альбер (1913–1960) – франко-алжирський письменник-романіст і політичний мислитель. Виходець із робітничого класу, Камю здобув стипендію в Алжирському ліцеї, де потрапив під вплив свого вчителя філософії Жана Греньє, представника *екзистенціалізму,* що якраз тоді входив у моду у Франції. Перехворівши на туберкульоз і таким чином уберігшись від наслідування прикладу Греньє в його академічній професії, Камю звернувся до літературної творчості, швидко заживши слави «письменника-філософа». Він працював у жанрі фантастики та в інших жанрах художньої літератури в стилі екзистенціалізму, відкидаючи пуританські елементи, настільки очевидні в творах таких його теоретиків, як К'єркегор, Гайдеггер і Сартр, і натомість створюючи власний екзистенціалізм з гедоністичними елементами, закоріненими в елліністичному язичництві. Викладаючи центральну свою доктрину, що стосується абсурдності (l'absurdit'é), або ірраціональності всесвіту без Бога чи якогось абсолютного морального закону, Камю заявляв, що він схиляється до південних або середземноморських ідеалів теплоти і щастя, а не до холодних і мертвотних ідеологій півночі.

Його особлива форма екзистенціальної етики спородила характерну форму екзистенціальної політики. В одному із своїх ранніх есе – «Листі німецькому другові» («Lettre à un ami allemand», 1943) – він дорікає своєму німецькому приятелю за те, що той, виходячи із справедливого твердження про ірраціональність всесвіту, доходить висновку про те, що він мусить підтримувати явно ірраціональну політику Гітлера. Камю стверджує, що на ірраціональність всесвіту краще відповідати створенням порядку для людства у формі правосуддя. Оскільки екзистенціалістським критерієм автентичності є дотримання моралі на ділі, а не на словах, Камю довершив цей висновок своєю діяльністю, спершу поїхавши в Алжир у ролі політичного журналіста, а після поразки Франції в 1940 році взявши участь у русі Опору.

Роман Камю «Сторонній» («L'etranger», 1942), який з'явився в період окупації, отримав схвалення Сартра, і після визволення мислителя вітали в Парижі водночас і як видатного письменника, і як героя руху Опору. Та незабаром Камю відмежувався від «північних» екзистенціалістів, які ставали дедалі більше прорадянськими і промарксистськими незважаючи на глибоку теоретичну прірву, яка розділяла екзистенціалізм і марксизм. Камю звинувачував Сартра, *Мерло-Понті,* Симону де Бовуар та їхніх товаришів у тому, що ті спокусились емоційною привабливістю насилля та ідеологічного екстремізму. Він спростовував їхні доводи, закликаючи до «середземноморської» мудрості, поміркованості, терпіння. В есе «Міф про Сизифа» (1942) він зображає свого героя Сизифа, який робить одне і те ж знову і знову, проте не відчуває щастя.

Його найбільшим вкладом у політичну теорію є твір «Бунтівна людина» («L'Homme ré volté», 1951), у якому він проголошує, що справжній заколотник є не революціонером – людиною, яка прагне повалити існуючий лад і побудувати новий світ, – але людиною, яка протистоїть несправедливості за допомогою виважених засобів, націлених на те, щоб покращити життя свого сучасника, а не погіршити його. Ця книга – це нескінченне благання про «поступові мирні соціальні перетворення», або ліберальну соціальну демократію як форму, сказати б, більш знайому Великобританії і Скандинавії, ніж будь-якій «середземноморській» країні.

У 1960 році, на момент смерті Камю в 46-річному віці, його цілковито зреклися ліві паризькі угруповання – не тільки через його антикомунізм, але й через його відмову як франко-алжирця підтримувати справу Фронту визволення Алжиру. Камю продовжував відстоювати расове примирення в Алжирі ще впродовж тривалого часу після того, як екстремізм розвіяв усі надії на перемогу такої політики. Водночас він розчарувався й у правих, вийшовши з комітету ЮНЕСКО на знак протесту проти прийняття до цієї організації франкістської Іспанії. Його часи були винятково несприйнятливими до закликів до поміркованості.

МС

Література

Camus, A.: *The Outsider,* trans. S. Gilbert. London: Hamish Hamilton, 1946.
Camus, A.: *The Rebel,* trans. A. Bower. London: Hamish Hamilton, 1953.
Camus, A.: *Resistance, Rebellion and Death,* trans. J. O'Brien. London: Hamish Hamilton, 1961.
Camus, A.: *Carnets, 1942–1951,* trans. P. Thody. London: Hamish Hamilton, 1966.
†Cruikshank, J.: *Albert Camus and the Literature of Revolt.* London: Oxford University Press, 1959.
†Thody, P.: *Albert Camus 1913–1960.* London: Hamish Hamilton, 1961.

КАНОНІЧНЕ ПРАВО – формальні норми християнської церкви: канонічне право справляло вплив на

політичну думку в латинському християнському світі головним чином приблизно від 1100 до 1500 року. Церковні канони стосувалися особистої моральності, церковної дисципліни, справляння таїнств, статусу і повноважень духовенства. У східній [православній] та протестантській церквах канонічне право не набуло такої ваги, як у римсько-католицькій церкві за часів європейського Середньовіччя. Це було зумовлено всеосяжністю, централізованістю та довершеністю церковної влади над мирянами зі світськими правителями включно. Середньовічне латинське канонічне право складалося з ухвал ранніх церковних соборів, важливих папських декретів і вибраних dicta (висловлювань) отців церкви. Відібрані, розтлумачені, впорядковані та кодифіковані, вони були зведені в «Декрет» Граціана («Decretum», бл. 1140), у якому була зроблена спроба примирити суперечності. Західне канонічне право задумувалося як універсальний систематизований кодекс, аналогічний цивільному праву Давнього Риму (хоча, як відзначав Мейтленд, його закони були набагато недосконалішими). Тим часом папство з великим завзяттям видавало купи приписів і декретів, більшість з яких, як вважалося, заслуговували на те, щоб увійти до подальших авторитетних компіляцій – «Зводів декреталій» (починаючи з 1234 року). Вони застосовувалися в церковних судах, і їхні принципи справили значний вплив на розвиток світських кодексів, так само як і освічені церковні правники, що використовували біблійні, житійні та канонічні настанови для того, щоб надати вищого і часто новаторського смислу поняттю справедливості, застосовуваному в традиційній правовій практиці, як, наприклад, під час запровадження реформ в Англії XII століття. Сама ідея існування універсальних моральних законів, призначених для систематичного застосування в праві та в судочинстві, а також поняття про можливість змінення і вдосконалення законодавства значною мірою завдячують своєю появою канонічному праву (див. Berman).

Канонічне право виявилося авторитетним частково завдяки тому, що воно розглядало нагальні політичні питання, але також і завдяки запровадженню моделі розвитку світського устрою в її церковному викладі. Своєю вагомістю для політичної думки воно завдячує видатним творам канонічних коментаторів, особливо Хугуччіо (помер 1210 р.), Інокентія IV (помер 1254 р.), Гостієнсіса (помер 1271 р.), Забарелли (бл. 1335–1417) та Тедескі Панормітанського (1386–1445). Набагато випередивши тогочасних мирян і публіцистів, вони сформулювали засадничі принципи й окреслили основоположні риси монархії, виборів, колективістської особистості та згоди. Хоча писали вони передовсім про церкву, свої аргументи вони запозичували з теорії природного права, а ще більше – з римського цивільного права та мирського досвіду, отож переважна більшість висловлених ними ідей мала загальне значення, а отже, могла застосовуватися в світській державі. Їхню аргументацію було цілковито включено в світську політичну думку. (Див. також *Середньовічна політична думка.*)

Каноністи доводили, що духовенство вивищується над світською владою, а папа – над імператором: перший з них з огляду на релігійні чи етичні підстави може диктувати останньому, санкціонувати його дії та позбавляти його влади. Світська влада узаконюється завдяки своєму призначенню, а також, як це повинно бути, завдяки своїм намаганням відповідати йому (див. Ullmann, «Medieval Papalism»). У відповідь на це з'явилися передчасні формулювання раціоналістичних засад світської держави. Крім того, каноністи сформулювали поняття верховної влади (suprema potestas), що стосувалося влади папи: папство – це суд найвищої інстанції, джерело законодавства, наглядач за церковним керівництвом, тоді як окремий папа може припускатися помилок і бути позбавленим влади церковним собором. Канонічному поняттю верховної влади завдячував своїми поглядами *Боден*. Каноністи знову стали широко відомими завдяки своїй корпоративній доктрині (див. Gierke, pp. 238–351); до складу корпорацій, як правило, входили містечка і «колективи» (тобто ремісничі цехи, добровільні релігійні організації, братства), але каноністи передусім переймалися місцевими і гільдійськими церквами, єпархіальними філіями та чернечими орденами. Вони доводили, що ці утворення є окремим типом соціальних і правових спільнот, оскільки, не будучи державами чи політичними спільнотами, вони мають корпоративні права, обов'язки та майно, що належать усій групі як єдиному цілому, а не її індивідуальним членам. Отже, і прийняття рішень тут має бути колективним. Члени таких громад обирають своїх керівників, і відповідно до самого духу корпоративізму ті можуть робити певні речі лише зі згоди всіх. Тоді як правники-миряни запроваджували свої приписи для більшості, каноністи прагнули віддавати перевагу «більшій і розсудливішій частині» (maior et sanior pars), залишаючи за меншістю право на оскарження (див. Tierney, «Foundations», p. 223).

Виступаючи проти суворих колективних покарань, Інокентій IV стверджував, що корпорація існує лише на підставі «фіктивного права»; з іншого боку, він давав carte blanche (повну свободу) на самоутворення ремісничих цехів. Тому, напевно, не варто говорити (як це робили Гірке та Ульманн), що ця «фіктивна теорія» була знаряддям утвердження владних повноважень монарха і держави. Деякі каноністи XIV століття вважали, що папа був фактично абсолютним монархом; але Великий розкол (1378) змусив накласти обмеження на владу папи. Забарелла і Тедескі використовували корпоративну теорію для того, щоб довести, що папа повинен правити зі згоди всіх і що він має менші повноваження, ніж «уся церковна корпорація», яка може виражати себе через загальний церковний собор. Твори каноністів стали головним джерелом *конциліаризму* (див. Tierney, «Foundations», pp. 220–237), а отже, опосередковано і парламентського конституціоналізму (див. Tierney, «Religion»).

AB

Література
Berman, J.H.: *Law and Revolution: the Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1983.
Gierke, O. von.: *DAs deutsches Genossenchaftsrecht,* vol. III. Berlin, 1881.
Tierney, B.: *Foundations of Conciliar Theory: the Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
†Tierney, B.: *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Ullmann, W.: *Medieval Papalism: the Political Theories of the Medieval Canonists.* London: Methuen, 1949.
Ullmann, W.: *Law and Politics in the Middle Ages: Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas.* London: Hodder & Stoughton, 1975.

КАНТ Іммануїл (1724–1804) – німецький філософ. Народився і помер у Кенігсберзі (Східна Пруссія). Найвідоміші його твори – три «Критики»: «Критика чистого розуму» (1781), «Критика практичного розуму» (1788) і «Критика здатності до судження» (1790). 1785 року Кант опублікував працю «Метафізичні засади моралі», у якій уперше висунув славнозвісне поняття категоричного імперативу – завжди проявляти «добру волю», ставитися до особистостей як до речей у собі, а не до як засобів для здійснення довільних цілей. Опісля французької революції політичні погляди Канта було викладено в працях «До вічного миру» (1795), «Метафізичні засади справедливості» (1797) і «Спір наук», провідною думкою яких є те, що політика повинна «схилятися» перед мораллю.

Очевидним є засадниче політичне переконання Канта в тому, що мораль і політика мають бути пов'язані, оскільки «справжні політики не можуть зробити жодного кроку, не віддавши спершу належне моралі». Однак водночас Кант дуже чітко розрізняв мотиви моральні (вчинки на основі доброї волі або поваги до морального закону) і правові, наполягаючи на тому, що моральні і правові стимули ніколи не слід звалювати в одну купу, і доводячи в цьому зв'язку (у «Спорі наук»), що навіть зі зростанням «просвіти» і «республіканізму» кількість моральних учинків у світі не збільшиться, зате збільшиться тільки число правових учинків, які суворо відповідатимуть тому, чого досягла б за можливості чиста моральність. (Врешті-решт, чисто моральне «царство речей», очевидно, неможливо втілити в життя на землі, хоча це і мало б було так, та є підстави сподіватися на встановлення кращого правового порядку, який буде ближчим до моралі, аніж сучасні норми.) Мораль і соціальна правова справедливість мають бути пов'язані таким чином, щоб мораль формувала політику – через заборону війни, вимогу «вічного миру» і дотримання «прав людини», – не стаючи водночас політичним мотивом (адже політики не можуть покладати надій на «добру волю»).

За такого співвідношення моралі і соціальної правової справедливості, які мають бути взаємопов'язаними і які водночас необхідно все ж розрізняти, може статися так, що містком до цього слугуватиме поняття «цілей»: адже загальне право і справді переслідує деякі моральні цілі (наприклад «не вбий»), навіть якщо воно має виходити з правових мотивів.

Використання телеології як сполучної ланки між царинами моральною і політико-правовою не є надто радикальним нововведенням, хоча сам Кант за допомогою «цілей» об'єднував у «Критиці здатності до судження» всю свою філософію загалом. Він робив це, доводячи, що природу можна оцінювати (однак ніяк не пізнати) через цілі і функції, які неможливо пояснити механічною причинністю, і що особистості як вільні діячі мають водночас і власні цілі, котрі вони прагнуть реалізувати, і розглядають себе як кінцеву мету творіння, а в мистецтві проявляється «доцільність без цілі», що робить його хоч і не безпосередньо моральним, зате символом моральності. Зрозуміло, що якщо «цілі» можуть об'єднувати (або якщо їх можна уявити собі такими, що об'єднують) природу, свободу людини і мистецтво, вони можуть з'єднати (причому в набагато витонченіший спосіб) дві грані людської свободи, а саме царину морального і царину правового.

Отже, якщо «добра воля» в царині морального може означати заборону абсолютизації принципу діяльності, що не дає можливості поважати осіб як «речі в собі», тоді телеологія Канта здатна об'єднати моральність і політичне право. Якби кожен проявляв добру волю, то всі поважали б один одного як речі в собі – звісно, як мешканці одного «царства речей»; однак хоча це і мало б бути так, у дійсності цього не відбувається через патологічний факт існування в людині природженого зла. Врешті, якщо добра воля означає повагу до осіб як до «речей у собі», і соціальна правова справедливість наглядає за тим, щоб певні моральні настанови (такі як заборона вбивства) були дотримані, навіть якщо до них і не ставляться з повагою, тоді Кантову соціальну правову справедливість можна розцінювати як часткову реалізацію ситуації, коли всі проявляють добру волю. Крім того, Кант часто вказує на те, що закон створює своєрідне середовище для прояву доброї волі, запобігаючи проявам політичного зла (як, наприклад, острах перед пануванням інших), яке може підбивати (хоч аж ніяк не зумовлювати це) людей на хибні дії.

Свою позицію у відношенні до політики як до законного способу реалізації моральних цінностей Кант найкраще, напевне, підсумував у двох своїх висловлюваннях. Перше з них – з його праці «Метафізичні засади доброчесності» (1797):

> «У системі природи людина... мало що значить і серед інших тварин, які розглядаються як земні істоти, має пересічну вартість... Але людина як особа, тобто суб'єкт морального практичного розуму, вища за будь-яку ціну. Адже як така (homo noumenon) вона насправді не може бути оцінена як засіб для досягнення цілей інших людей і навіть для досягнення своїх власних цілей, а має бути оцінена як річ у собі».

У «Спорі наук» Кант виклав цю само думку – принаймні, це виглядає саме так, – мовою політики:

«Перед лицем усемогутньої природи чи швидше незбагненної для нас її верховної першопричини людська істота є всього лише якоюсь дрібничкою. Але для господарів її ж власного виду думати так само й обходитися з нею в такий спосіб – чи навантажувати її, як тварину, чи вважати її виключно знаряддям для здійснення своїх планів, чи використовувати її як мішень для вбивства в своїх сутичках з іншими – це вже не дрібничка, а заперечення кінцевої мети самого творення».

З цього телеологічного погляду, господарі зневажають права людини (або, точніше, права особи), обходячись з нею як із засобом для досягнення своїх відносних цілей (наприклад для захоплення територій); війна, під час якої, на погляд Канта, людину неминуче використовують як знаряддя для досягнення аморальних цілей, спричиняється до того, що держава відкидає і скасовує мораль, тоді як у дійсності держава і законний порядок (як оцінювані речі) мають забезпечувати стабільні передумови для миру і безпеки, за яких люди можуть без жодних перестерог проявляти єдину неоціненну річ – «добру волю». Таким чином, поняття осіб як «речей у собі», які ніколи не повинні використовуватися як засоби для здійснення свавільних намірів, передбачає введення поняття «доброї волі» як об'єктивної мети, що є джерелом категоричного імперативу й обмежує рамки, у яких політики можуть діяти законно. Усупереч думці Гегеля кантіанство не є суто формальною доктриною, що в ній, говорячи мовою Гегеля, «байдужий обов'язок – це зрештою неперетравлений шматок, який застряг у шлунку».

Понад те, Кант дає зрозуміти, що громадяни республіки (не просто суб'єкти) відкидатимуть війну, вмотивовану самолюбством. Таким чином, республіканізм (ізсередини) і вічний мир (іззовні) є взаємопов'язаними і цілковито нероздільними. От чому Кант говорить, що «для ладу, в якому суб'єкт не є громадянином і який унаслідок цього не є республіканським, розв'язання війни є найпростішою річчю в світі» – всупереч тому факту, що «розум як найвищий законодавчий моральний чинник цілковито засуджує війну як спосіб перевірки права». Отже, республіканське громадянство – інструмент для досягнення важливої моральної мети, що її добра воля сама по собі навряд чи коли реалізує в силу людської патології. За Кантом, зовнішнє формується внутрішнім; саме це спонукає його сказати, що найперша визначальна засада вічного миру, – це те, що «суспільний лад будь-якої держави має бути республіканським».

Усе це Кант блискуче виклав на останніх сторінках «Метафізичних засад справедливості»:

«Моральний практичний розум всередині нас висловлює таке неспростовне вето: війни не повинно бути ні між окремими людськими істотами в їх природному стані, ні між окремими державами, які хоч і керуються повсякчас законом, але тим не менш продовжують підтримувати зовнішні відносини між собою поза рамками закону. Для будь-кого війна не є способом реалізації своїх прав... Дійсно, можна сказати, що завдання встановлення сталого миру в усьому світі є не лише розділом теорії права в межах чистого розуму, але і її всеосяжною кінцевою метою (Endzweck)».

Отже, це тільки підтверджує і поєднує в одне ціле те, про що говорилося вище: власне, сама мораль накладає вето на війну (безсумнівно, тому, що війна обходиться з «речами в собі» як із засобами, а з особами – як з усього лише предметами); миру як моральної мети можна законно досягнути за допомогою встановлення того устрою (а саме «республіканізму в усіх його формах – індивідуальній чи колективній»), який спонукає себелюбних раціональних громадян заборонити війну; вважати, що моральний закон, який забороняє війну, може бути хибним, – значить зректися розуму і скотитися назад до «природного інстинкту»; право, яке узаконює певні моральні цінності (навіть і без доброї волі), за свою «всеосяжну кінцеву мету» (Endzweck) ставить досягнення сталого миру в усьому світі. Навряд чи є ще десь у Канта інший уривок, у якому було б так яскраво і достовірно змальовано образ політики, що вшановує моральні цінності. Це і є той абзац, пророчий, але здоровий пафос якого виправдовує більш сухі розділи «Метафізичних засад справедливості». І це ще раз підтверджує те, що в жодному разі не варто ставити під сумнів: Кант – першорядний політичний філософ, чиї еволюційні політичні цілі, якби вони були реалізовані, здійснили б справжню революцію в історії.

PR

Література

Cassirer, E.: *Kant's Life and Thought,* trans. J. Haden. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982.
†Kant, I.: *Political Writings,* ed. H. Reiss, trans. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Kant, I.: *Metaphysical Principles of Virture,* trans. J.W. Ellington. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.
Kelly, G.A.: *Idealism, Politics and History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
Nell, O.: *Acting on Principle.* New York and London: Columbia University Press, 1975.
Paton, H.J.: *The Moral Law.* London: Hutchinson, 1948.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
†Riley, P.: *Kant's Political Philosophy.* Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1983.
Shldar,J.: *Ordinary Vices.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
Yovel, Y.: *Kant and the Philosophy of History.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

КАПІТАЛІЗМ – економічна система, що складається насамперед із підприємств, котрі знаходяться у приватній власності і беруть участь у конкуренції на вільному ринку. Політичні мислителі захищали капіталізм з огляду на низку причин: він є економічно ефективним; надає свободу як безпосередньо – через сферу, відведену для економічної ініціативи, так і опосередковано – через свої усталені зв'язки з ліберальними політичними інституціями; робить індивідів відповідальними за свою власну долю, тим самим розвиваючи в них упевненість у собі; крім того, він дає вихід особистим амбіціям, що в іншому разі можуть виявитися політично небезпечними. Приклади такого захисту див. у *класичній політичній економії, лібертаризмі*, у *Сміта* та

Гаєка. Капіталізм піддають суворій критиці прибічники *соціалізму*, передовсім *Маркс* та його послідовники (див. *Марксизм*); останні доводять, що капіталізм обов'язково включає *відчуження* та експлуатацію робітничого класу і що ця система, будучи економічно далеко не ефективною, стає жертвою економічних криз, які дедалі більше поглиблюються. Більш виважену відповідь можна знайти в теоріях *соціал-демократії*, які намагаються пом'якшити пороки необмеженого капіталізму за допомогою вибіркового державного втручання.

Капіталізм не слід плутати з власне ринковою економікою. Він передбачає розмежування між тими, хто працює на підприємствах, і тими, хто ними володіє, і цим відрізняється як від селянських господарств, так і від різних форм соціалістичного способу виробництва, заснованого на кооперативній власності. Складнішим питанням є визначення ступеня державного втручання в економіку, який дозволяє нам сприймати її як усе ще капіталістичну. Для розв'язання цієї проблеми винайдено такий неологізм, як державний капіталізм.

DLM

Література

Hirschman, A.O.: *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Schumpeter J.: *Capitalism, Socialism and Democracy*, pt 2, 5th edn. London: Allen & Unwin, 1976.

КАРЛАЙЛЬ Томас (1795–1881) – англійський історик і соціальний критик. Карлайль був сином каменяра і фермера з Дамфрисшира, він навчався в місцевій середній школі та в Единбурзькому університеті. Відмовившись від свого початкового наміру стати священиком пресвітеріанської церкви, він заробляв на скромний прожиток приватними уроками і дописуванням статей до «Единбурзького ревю» та інших періодичних видань, аж поки в 1834 році разом із дружиною не переїхав на південь, до Лондона, де й жив до кінця своїх днів. Його перша книга «Сартор Резартус» («Sartor Resartus», 1833) – цілковито неможливе поєднання духовної автобіографії і всеосяжного філософського дослідження – справила незначне враження, та він зажив слави завдяки своєму історичному творові «Французька революція» (1837). Услід за цим з'явилася низка праць з історії та соціальної критики, з-поміж яких найвідомішими є «Герої та культ героїв» (1840), «Минуле і сьогодення» (1843), «Листи і промови Олівера Кромвеля» (1845), «Сучасні памфлети» (1850) та «Історія Фридриха Великого» (1858–1865).

Хоча Карлайль і був надзвичайно гострим соціальним критиком, політологія як така його не цікавила, і він зневажливо й байдуже ставився до тогочасних політичних проблем. Утім, у його творах досить часто можна зустріти непряме вираження його політичних позицій і суджень, які, як можна помітити, зосереджуються довкола трьох основних моментів: наголошення на всеперемагаючій божественній справедливості як єдиному й остаточному мірилу успішності людської діяльності, її впливі через інстинктивні моральні засади суспільства (що робить народну революцію найвищим засобом боротьби проти продажних політичних лідерів) і потребі в батьківському і харизматичному керівництві («шануванні героїв») для зосередження інстинктів мас у єдиному фокусі і надання їм можливості проявлятися в житті.

Ці ідеї загалом близькі до органічної традиції романтичної політичної думки (див. *Романтизм*), але на противагу консерватизму Берка, що був панівною англійською формою цієї традиції, доктрина Карлайля відрізняється радикалізмом. Карлайль завжди говорив про себе як про радикала – його радикалізм є особливо очевидним у його ранніх творах, а найвиразніше він проявився у творі «Французька революція», де його симпатія до революційної справи стає відвертою, – проте він ніколи не був демократом. Вважаючи представницькі інституції безплідними формами політичного механізму, в останні роки свого життя він дедалі більше захоплювався авторитарними формами правління, оскільки «деспотизм є неуникним у більшості справ» («Минуле і сьогодення») – як це продемонстрували Олівер Кромвель та Фридрих Великий. Він усе більше ототожнює критерій цінності суспільства з його здатністю розпізнавати своїх «героїв» і вмінням іти вслід за натхненними лідерами, тоді як самі «герої» стають усе більш авторитарними й усе менш харизматичними постатями.

Карлайлове поняття героїчного лідера як представника і виразника сподівань свого народу іноді давало привід вважати його предтечею фашизму XX століття, але таке ототожнення є помилковим з огляду на міцне релігійне підґрунтя його ідей, цілковиту відсутність у нього тоталітарних поглядів і порівняно слабкий інтерес до націоналізму. Самобутній політичний романтик, він не залишив низки достатньо послідовних політичних концепцій, тож і не привабив до себе послідовників, але його провідне значення полягає зовсім в іншому.

ALLeQ

Література

Brinton, C.: *English Political Thought in the Nineteenth Century*. New York: Harper Torchbooks, 1962.

†Campbell, I.: *Thomas Carlyle*. London: Hamish Hamilton, 1974.

Carlyle, T.: *Works*, ed. H.D. Traill. London: Centenary Edition, 1896–8.

Carlyle, T.: *Selected Writings*, ed. and intro. A. Shelston. Harmondsworth: Penguin, 1971.

Cassirer, E.: *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.

Kaplan, F.: *Thomas Carlyle*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.

Lehman, B.H.: *Carlyle's Theory of the Hero*. Durham, NC: Duke University Press, 1928.

†Le Quesne, A.L.: *Thomas Carlyle*. London and Toronto: Oxford University Press, 1982.

Lippincott, B.E.: *Victorian Critics of Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1938.

КАУТСЬКИЙ Карл (1854–1938) – німецький теоретик соціалізму. Як видавець основного теоретичного

журналу Німецької соціал-демократичної партії «Новий час» («Die Neue Zeit») Каутський відігравав провідну роль як у русі німецьких соціал-демократів, так і в II Інтернаціоналі. Його вплив як чільного представника *марксизму* значно применшувався упродовж двох останніх десятиліть його життя.

Марксизм Каутського був еволюційним і детерміністичним. До того як стати марксистом, він був дарвіністом і до певної міри залишався ним упродовж усього свого життя, тож його концепція соціальної еволюції була завжди пов'язана з концепцією еволюції природної, звідси і його особливий наголос на продуктивних силах та об'єктивній необхідності. Багато часу Каутський згаяв на захист того, що він вважав традиційним ортодоксальним марксизмом. Він наполягав на тому, що поява монополій і картелів є свідченням остаточного загнивання капіталізму і що поглиблення серйозної кризи в результаті перевиробництва пролетаризує навіть зростаючий середній клас і невдовзі призведе до занепаду всієї системи. Проте у двох аспектах думка Каутського була цілковито новаторською. По-перше, у книзі «Аграрне питання» («Agrarfrage», 1899) він спробував детально пояснити, що інтереси німецького селянства – зокрема до запровадження протекційних тарифів і приватної власності на землю – прямо протилежні інтересам пролетаріату; з іншого боку, селянство також починає пролетаризуватися через зростання своєї залежності від капіталістичних інвестицій. По-друге, Каутський розробив поняття «ультраімперіалізму». У своїх ранніх працях згідно зі своїми поглядами на перевиробництво він дотримувався тієї думки, що експорт капіталу є спробою обмежити виробництво і стабілізувати систему. Пізніше Каутський указував на те, що капіталізм у змозі домогтися цього, принаймні на певний час, за допомогою створення міжнародних картелів, які запобігатимуть і гонці озброєнь, і війні.

Каутський повсякчас наполягав на існуванні класового конфлікту і на неможливості досягнення компромісу в цьому конфлікті. Але його загальна детерміністська позиція змушувала його до політичної пасивності. Каутський передбачив деякі положення ленінської (див. *Ленін*) доктрини соціалістичної свідомості, яка зароджується поза межами робітничого класу, вважаючи, що науковий соціалізм – це теорія, виведена на основі спостереження, що її потім досвідчені вчені застосовують як свого роду соціальну технологію. Він обстоював ідею докорінної перебудови держави за умови встановлення диктатури пролетаріату. Виходячи з цього, він вважав, що завданням прийдешньої пролетарської революції є перетворення Німеччини на цілковито демократичну державу. Це суттєво заторкувало провідну роль пролетаріату при існуванні істинно демократичних – і парламентських – установ. Та в цьому напрямку думка Каутського так далі і не пішла, оскільки він завжди почувався впевненіше в соціологічних та історичних рамках марксизму.

DTMcL

Література

Kautsky, K.: *Die Agrarfrage*. Stuttgart: Dietz, 1899.
Kautsky, K.: *The Road to Power,* trans. A.M. Simmons. Chicago: Bloch, 1909.
Kautsky, K.: *The Dictatorship of the Proletariat* (1919), trans. H.J. Stenning. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964.
†Kolakowski, L.: *Main Currents of Marxism,* vol. II, ch. 2. Oxford: Oxford University Press, 1978.
McLellan, D.: *Marxism after Marx,* ch. 2. London: Macmillan, 1980.
Salvadori, M.: *Kautsky and the Socialist Revolution*. London: New Left, 1979.

КЕЙНС Джон Мейнард (1883–1946) – англійський економіст. Кейнс навчався в Кембриджі у Сиджвіка, Маршалла і Дж. Е. Мура. Кейнсова «Загальна теорія зайнятості, прибутків і грошей» (1936), у якій він виправдовував дефіцитне витрачання як засіб стимулювання зайнятості, зробила революцію в економіці. У 1919 році він великодушно наполягав на підписанні миру з Німеччиною. Він став одним із співзасновників Міжнародного валютного фонду (1944).

Кейнс був переконаний у тому, що бідність та «економічну боротьбу між класами і націями» (що може спричинитися до війни) можна подолати за допомогою реорганізації суспільства. Відкидаючи концепцію «державного соціалізму», він стверджував, що капіталізм захищає свободу особистості і сприяє ефективній діяльності за допомогою децентралізації рішень та апеляції до особистої зацікавленості. Але «економічна анархія» капіталізму на основі концепції laissez-faire (див. *Невтручання держави концепція*) не забезпечує повної зайнятості, а також достатньої рівності прибутків і багатства. Це вимагає колективних зусиль. Розширення державних функцій (особливо за допомогою напівавтономних установ) і посилення державного контролю за заощадженнями та інвестиціями (шляхом запровадження низьких ставок прибутку і здійснення програми громадських робіт) – таким є шлях досягнення «соціальної справедливості і стабільності». Це дозволить створити модифікований капіталізм, за якого, як сподівався Кейнс, «грошові мотиви» будуть менш важливими.

В той час як економісти дискутують з приводу значення праць Кейнса, «Кейнсову» економічну політику сильно критикують як таку, що спричиняється до інфляції і зміцнення бюрократії. Однак дехто вважає його діяльність однією із засад післявоєнного економічного зростання і високої зайнятості (принаймні до 1970-х років).

DJM

Література

Harrod, K.F.: *The Life of John Maynard Keynes*. London: Macmillan, 1951.
Keynes, J.M.: *The Collected Writings of John Maynard Keynes,* esp. vols II, VII and IX. London: Macmillan; Cambridge: Cambridge University Press, for the Royal Economic Society, 1971–.
†Robinson, E.A.G.: John Maynard Keynes. *Economic Journal 57* (1947) 1–68.

КЕЛЬЗЕН Ганс (1881–1973) – австрійський теоретик права, укладач конституції та автор «чистої» теорії права. Народився він у Галичині в єврейській родині, у Відні студіював право, а потім і викладав його спочатку там (1911–1930), а потім у Кельні (1930–1933). Після приходу до влади Гітлера він перебрався до Праги (1933–1938), а згодом – до Женеви; насамкінець переїхав у США й оселився в Берклі, де прожив три останніх десятиліття свого надзвичайно довгого життя, повністю присвяченого написанню правознавчих праць. У цих працях було викладено найяскравішу і найдетальніше розроблену на той час доктрину правового позитивізму.

Найфундаментальнішою проблемою в теорії Кельзена була епістемологічна проблема: чи можливе наукове (wissenschaftlich) й об'єктивне пізнання нормативного права. На зламі століть Відень у неокантіанському дусі кинувся на пошуки трансцендентних припущень, що уможливлюють таке об'єктивне пізнання. Якщо існує гіпотетичний принцип причинності, що зумовлює окремі типи зв'язку подій (причинних зв'язків), пізнання і роз'яснення яких є завданням природничих наук у царстві «бути», тоді маємо припускати й існування певного принципу, що впорядковує наше пізнання в особливий нормативний ряд (якщо є «А», тоді має бути і «Б»), пізнання і висвітлення чи ж раціональна побудова якого є визначальним завданням нормативних наук у царині «має бути». Для Кельзена цей керівний принцип є принципом «приписування», або «атрибутування» (Zurechnung).

У пізнанні будь-якого реального правового порядку необхідним припущенням є сприйняття «історично первинного» акту творення устрою як основоположного: він регулює, яка сила має бути застосована в суспільстві, встановленому даним державним устроєм, у похідних правових нормах, створених і введених у дію через застосування конституційної влади. Саме ця припущена – але не встановлена – норма, або Grundnorm («базова норма»), і перетворює наше сприйняття вчинків людини як таких, що мають реальний або ймовірний причинний вплив на інших, на сприйняття їх такими акціями, що закладають обов'язкові рямці для поведінки інших осіб, які, в свою чергу, можуть їх такими усвідомлювати. «Базова норма» – найславетніший і широко відомий (якщо не якнайширше застосовуваний) інтелектуальний здобуток Кельзена.

Це передбачає динамічний погляд на правовий порядок, і саме таким є погляд Кельзена. Правовий порядок позитивного права, якщо розглядати його в діахронії, – це порядок, який регулює своє власне творення. Лад, запроваджуваний за допомогою людської діяльності і звичаїв, вводить у дію акти вищого законодавства за умови здійснення цієї діяльності кваліфікованими законодавцями; первинне законодавство має так само надавати силу вторинному; всі форми загального законодавства дозволяють накладати правові покарання і таким чином надають накладанню покарань законної сили у випадках очевидного порушення закону; судова влада уповноважує чиновників і громадян виконувати санкціоновані дії. Правова система – це процес, у межах якого норми стають дедалі більш конкретними, доходячи зрештою до індивідуальних наказів окремим особам. Конкретизація – це й позбавлення двозначності; загальні норми завжди зостаються двозначними і залишають лазівки для вибору при тлумаченні. Загальна норма як стандарт для оцінки вчинків (як «законних» або «незаконних» тощо) ніколи цілковито не охоплює окремі випадки, це можуть робити тільки індивідуалізовані норми. Таким чином, свавільні дії на всіх рівнях динамічної ієрархії вимагають заповнення прогалин і звуження діапазону невизначеності – однак лише індивідуалізовані норми завжди є цілковито визначеними. Цей процес не є дедуктивним; специфічні норми не можуть бути виведені із загальних, їх можуть тільки створити особи, уповноважені на це загальними нормами.

Такий процес нормотворення дозволяє нам зрозуміти значення поняття «має бути» і звідси категорію нормативу. Кожен прояв волі, спрямований на поведінку іншого, має суб'єктивно визначене значення в тому сенсі, що інший повинен щось зробити. Але це «суб'єктивне значення», це суб'єктивне «повинен» не обов'язково має об'єктивне чи навіть міжсуб'єктне значення. Теза Кельзена полягає в тому, що суб'єктивне і об'єктивне значення збігаються лише в разі санкціонованого законом прояву волі. Тільки раціонально обгрунтоване припущення Grundnorm уможливлює об'єктивне (міжсуб'єктне) нормативне судження. А умовою для раціонального припущення Grundnorm є те, що конституційний порядок, чинність якого є незсумнівною, має бути, загалом кажучи, ефективним.

Наскільки закон, розглядуваний у діахронії, має розумітись як динамічний порядок, що регулює власне творення, настільки в певний момент він може бути розглянутим й у синхронії, у статичному його аспекті. Такий погляд на правовий порядок дозволяє розкрити другу його визначальну характеристику як порядку примусового. Адже при статичному зображенні закону кожен правовий елемент включно з «базовою нормою» і конституцією стає умовою для введення певного виду покарання; він надає конституції чинності, вводить у дію договірне законодавство, регулює виконання певної угоди, називає порушенням дії однієї сторони й узаконює позови іншої, уможливлює надання доказів стосовно порушень і збитків, щоб суд міг винести рішення про відшкодування збитків стороною, яка їх завдала, і т. п. І навпаки, з правової точки зору, кожен акт примусу однієї особи на користь іншої є або правопорушенням, або покаранням. За такого уявлення про загальне регулювання за допомогою примусу закон можна розцінювати як передумову миру і спокою, і саме так Кельзен його й зображає.

У світлі всього цього Кельзен блискуче доводить, що держава є уособленням цілісності правового порядку. Маючи дієвий і відносно централізований правовий порядок, установлений на певній території, ми

приписуємо державі дії органів правопорядку відносно окремої особи (якщо вони діють у межах своєї компетенції). Говорити про державу значить говорити в певному розумінні про закон, і навпаки, дуалізм закону і держави немислимий, а тому теорії, у яких закон розглядається як створений державою, є хибними.

Держави і державний правопорядок, у свою чергу, є суб'єктами *міжнародного права*, ефективність якого забезпечує правомірність дій уповноважених законом державних службовців. Виходячи з цього, Кельзен висуває вельми суперечливу (і, як здається, хибну) теорію єдності міжнародного і муніципального права. Під таким кутом зору, всі муніципальні правові системи стають, по суті, підсистемами міжнародного правопорядку. Тут переважає нормативний монізм.

Такі моністичні погляди ведуть Кельзена до тези про неможливість розходження чинних норм. Якщо правова і моральна норми розходяться, то та або інша мають бути цілковито нечинними. Як суб'єктивіст у метаетиці Кельзен робить звідси висновок про те, що єдиною перспективою для встановлення об'єктивно і міжособистісно ефективного правопорядку є закон з усіма можливими його недоліками. Але припущення стосовно того, що правочинність може бути умовною з точки зору об'єктивних моральних цінностей, для нього є абсурдним.

Однак неминуча невизначеність загальних правових норм спричиняється до того, що до запровадження правових норм або до застосування закону в конкретних випадках завжди долучається ідеологічний складник. Ідеологія неуникна в правовій діяльності, але це не одне й те ж само, тож її ніколи не слід плутати ані з правознавством, ані з чистою теорією права. З цього приводу Кельзен тривалий час сперечався з марксистськими правниками; погляди Кельзена на це див. у: «The communist theory of law» (1955).

NMacC

Література

Harris, J.W.: *Law and Legal Science.* Oxford: Oxford University Press, 1979.
Kelsen, H.: *General Theory of Law and State,* trans. A. Wedberg. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945.
Kelsen, H.: *The Pure Theory of Law,* trans. M. Knight. Berkeley: University of California Press, 1967.
Kelsen, H.: *The Communist Theory of Law.* London: Stevens, 1955.
Kelsen, H.: *What is Justice?* Berkeley: University of California Press, 1957.
Kelsen, H.: *Law and Peace in International Relations.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.
Kelsen, H.: *Essays in Legal and Moral Philosophy,* intro. O. Weinberger, trans. P. Heath. Dordrecht: D. Reidel, 1973.
†Moore, R.: *Legal Norms and Legal Science: a Critical Study of Kelsen's «Pure Theory of Law».* Honolulu: University of Hawaii Press, 1978.

КЕНЕ Франсуа (1694–1774) – французький економіст, ідеологічний лідер фізіократів, один із перших представників доктрини laissez-faire (*невтручання держави концепції*). Див. *Фізіократія.*

КИТАЮ ПОЛІТИЧНА ДУМКА. Попри тривале панування конфуціанської догми політична думка Китаю своїм багатством і розмаїттям змагається з європейською. З метою періодизації її можна класифікувати таким чином. Хоча за часів правління династій Шан та Чжоу (бл. 1766–1122 рр. до н. е. та з 1122 р. до н. е.), що поширювалося на басейн нижньої течії Хуанхе, політичної думки як такої ще не було, але вже поставала своєрідна політична традиція. Починаючи з моменту розпаду імперії династії Чжоу (після 770 р. до н. е.) на кілька ворогуючих держав і до моменту об'єднання цих територій, які й досі залишаються ядром етнічного Китаю, за часів панування династії Цинь (221 р. до н. е.) мав місце найвищий розквіт теоретичного осмислення способів управління. Це був період «сотні шкіл», що його й досі згадують сучасні китайці як взірцевий приклад вільного і жвавого обміну думками (звідси висловлювання Мао: «Хай квітне сто квіток, хай сперечаються сто шкіл»). Найважливішими з цих шкіл були конфуціанська, легалістська, а також даосистська. Після нетривалого правління династії Цинь починаючи з 206 р. до н. е. Китаєм управляли подальші династії, які тою чи іншою мірою керувалися принципами конфуціанства, хоча й з певними проміжками, у які при дворі на деякий час входили в моду даосизм чи буддизм. Цей період можна вважати добою офіційного конфуціанства, хоча ця синкретична і розвинута доктрина була вже далека від поглядів її фундатора. Філософськи переосмислене протягом одинадцятого та дванадцятого століть (період відродження неоконфуціанства) конфуціанство залишалося кредо імперії до зникнення останньої династії (в 1911 році), хоча його вплив і досі відчувається в Китаї, як і в усьому східноазіатському культурному регіоні.

Упродовж тривалого часу перші китайські політичні тексти пов'язувалися з династією Чжоу, хоча наступними дослідженнями було встановлено, що деякі з них було сфальсифіковано пізніше. Ця «класика» – це зводи, що складаються з віршів, історичних хронік, судових звітів та одкровень, і традиційно вважається, що в них містяться письмові рештки золотого віку цивілізації. Найбільш таємничі і загадкові висловлювання мають важкий для осягання зміст, що спричинилося до появи відповідних довжелезних коментарів. Особливе значення мають дві політичні традиції, встановлені коментаторами. Перша з них стосується «мандата небес» – доброчесної і благодатної форми правління, оскільки правляча родина, якій довірено управління імперією і яка запроваджує свої закони, може бути позбавлена права царювати в тому разі, якщо правитель вдається до зловживань або населення страждає від різних бід. Друга стосується зразкової моральної поведінки декого з ранніх мудрих правителів, один із яких, вибираючи собі спадкоємця, знехтував своїм власним сином і вибрав людину неперевершеної гідності з народу.

Першим політичним мислителем (якщо не брати до уваги Куан Цзи, який помер 645 р. до н. е. і чиї твори,

як відомо, втрачено) був Конфуцій (Кун Фу-цзи, 551–479 рр. до н. е.). Хоча в античні часи йому було приписано створення і розповсюдження й інших текстів, з найвищим ступенем достовірності можна говорити про вираження його поглядів в «Аналектах». Пізніша традиція наділила його статусом великого чиновника і навіть володінням надприродною силою, але із сучасних йому свідчень зрозуміло, що він був мандрівним мислителем та вчителем з дуже скромним достатком, який ніколи не користувався особливим успіхом у сильних світу сього, хоч і обіймав упродовж якогось часу незначну посаду у своїй питомій державі. Встановлено, що наміри Конфуція полягали в тому, щоб відродити обряди, церемонії і звичаї згасаючої династії Чжоу, однак у його пропозиціях щодо подолання тогочасного безладу і зла містилися варті уваги нововведення. Ідеал Конфуція – керування за допомогою морального прикладу, а не за допомогою застосування військової сили чи успадкованої влади. Правитель мусить так володіти собою і так керувати своєю родиною, щоб усі люди бажали йому підкорятися, і тоді не будуть потрібні жодні закони для нагляду за їх поведінкою. Радниками і чиновниками правителя мають бути люди з надзвичайними якостями («джентльмени»), проявленими ними в навчанні та в їхніх дослідницьких здобутках. Конфуцій вважає, що такі прихильники мистецтва розумування зразком своєї поведінки вважатимуть «доброзичливість» (головну чесноту для Конфуція) і відповідно працюватимуть задля добробуту простих людей, праця яких є єдиним джерелом справжнього багатства. Конфуцій не бачить ніякої різниці між владою в родині і політичною владою, розглядаючи суспільство як розширену сім'ю правителя, а згуртовану родину – як основу держави.

Обстоюючи аристократичні традиції і цінності династії Чжоу, Конфуцій вніс до них значні зміни. Він безумовно визнавав необхідність соціальної ієрархії і поділу праці (між селянами та освіченими людьми), але вважав, що більшість людей здатні до певного вдосконалення через навчання і сам не відмовлявся навчатися від людей, які давали навіть найнезначнішу пораду, за умови доведення її практичної цінності. Він підкреслював велику відповідальність правителя перед своїми підданими і вважав обов'язком учених людей служіння державі та надання порад, основаних на їх знанні вимог доброзичливості, навіть якщо ця порада і неприємна. Якщо не брати до уваги декілька посилань на неантропоморфні «небеса» як джерело гідності та вершителя долі, вчення Конфуція грунтується швидше на світських, ніж на духовних засадах, на вірному баченні політичних обрядів і церемоній, що їм надається і певний релігійний вимір.

Пізніші конфуціанці розвивали цю теорію в надзвичайно різноманітних напрямках. Дуже впливовий учений свого часу Менцій (Мен-Цзи, бл. 372–289 рр. до н. е.), чиї праці за своєю авторитетністю пізніше посіли друге місце після творів його вчителя, вирішив зосередитися на конфуціанських поглядах на джерела доброчесності. У рамках своєї теорії, подібної до західної концепції морального інтуїтивізму, Менцій доводив, що в «істинному серці» кожної людини (яка сама є відображенням космічного порядку) міститься зародкова суміш чотирьох чеснот, розвій яких залежить від сприятливого навколишнього середовища та особливо від відповідної освіти. Він ставився різко критично до покладання тимчасових повелителів на свої власні сили, закликаючи імператорську верхівку рахуватися з інтересами народу і доходячи до виправдання тирановбивства. Чиновник і вчитель Сунь-Цзи (бл. 298–238 рр. до н. е.) дав протилежне тлумачення спадщини Конфуція. Найістотнішим аспектом людської природи він вважав жадобу («речей мало, а бажань багато»), хоча водночас утверджував й універсальний потяг людей до освіти та культури. Маючи гоббсівський склад розуму (він наполягав на необхідності чіткої і послідовної номінації як єдиної основи належного обгрунтування) і пишучи під час майже безперервних військових походів, єдиним джерелом порядку він вважав цивілізацію з її обрядами та церемоніями. Саме від неї люди повинні навчатися доброчесності, і представники кожного покоління мають навчатися дуже сумлінно, інакше вони залишаться єствами, сповненими жадоби. Через хиби у виконанні такого завдання владні органи імперії, у яких панували конфуціанські радники, знаходились у критичному стані. У той час як Менцій мав містичний склад розуму, Сунь-Цзи був раціоналістом. «Небеса» він звів до дії стихії і проголосив, що оскільки природа байдужа до людей, дієздатні люди самі є творцями своєї долі.

Легізм (або «школа порядку»), головний конкурент конфуціанства, розвинувся не на основі праць якогось окремого теоретика; це скоріше суміш різних компонентів, якій було надано філософського блиску останнім великим теоретиком легізму – Хань Фей-цзи (бл. 280–233 рр. до н. е.). Ранніми легістами (не враховуючи Куан Цзи, котрий помер 645 р. до н. е.) були Шан Ян (помер у 338 р. до н. е.) і Шень Бу-хай (бл. 400–337 рр. до н. е.). Перший з них добився успіху в здійсненні своєї політики, спрямованої на піднесення країни Цинь – однієї з ворогуючих країн крайнього заходу – до вершини ефективності і потужності, що створило підгрунтя для об'єднання Китаю в наступному столітті під егідою Циньської імперії. Шан Ян мав намір перетворити державу на ефективне знаряддя для ведення війни. Спадкове чиновництво мало бути замінено здібними управлінцями, які вважали волю свого правителя за закон, а розвиток сільського господарства і кустарної промисловості мав заохочуватися за рахунок торгової діяльності та розкошування. Суперечливі доктрини слід викорінити задля блага простих людей, для яких учителями є чиновники, а населення організовувати таким чином, щоб кожна група відповідала за поведінку своїх членів. Сучасник Шан Яна Шень Бухай протягом кількох років обіймав посаду правителя малесенького царства Хань. Хоча з його праць до наших часів дійшли тільки уривки, з них ясно, що він ба-

гато уваги приділяв управлінським навичкам та стилю керівництва. У його настановах правителю рекомендується таке ставлення до своїх обов'язків, що має багато спільного з даосистським культивуванням ідеї невтручання як шляху до мудрості. Правитель – як вісь колеса – зостається в нерухомості, якщо міністри і чиновники – спиці – безперервно обертаються. Його воля має вирішальне значення, якщо тільки його чиновники здатні її виконати, та все ж таки він залишається господарем ситуації, утримуючись від демонстрування своїх переваг у просуванні свого рішення та уникаючи участі у виробленні поточної політики.

Ці та інші настанови викладені й у творах Хань Фей-цзи, який поряд із Сунь-Цзи в очах західного читача, мабуть, заслуговує найбільше на ім'я китайського політичного теоретика. Хань Фей-цзи, який замолоду був учнем Сунь-Цзи, запозичив у того дещо з його міркувань щодо людської природи та її сприйнятливості до змін під певним впливом, хоча він і відмежовує це від конфуціанської віри в доброчесність. Він висуває ідею, згідно з якою стандарти для приватної особи та для державця є різними і правитель повинен мати цілковиту свободу в застосуванні «двох важелів» (винагороди і покарання), щоб гарантувати переважання волі державця, бо тільки за допомогою цієї волі встановлюється порядок. Розвиваючи у витонченій філософській манері оригінальну концепцію легізму стосовно організації держави у такий спосіб, щоб бажання правителя було законом, Хань Фей-цзи торкається проблеми, що її ми знайдемо значно пізніше в західних працях подібного роду. Органи управління державою мають бути настільки ж упорядкованими, наскільки й передбачуваними, а до того ж вільними від особистих примх: «Закон робить стільки ж винятків для високих посадовців, наскільки викривлюється прямовисна нитка, приховуючи дупло у стовбурі дерева», у такий спосіб встановлюються й обмеження, які стосуються правителя.

Найскладнішою для висвітлення є політична теорія даосизму (не плутати з назвою однойменної релігії, розвинутої пізніше). У найбільш ранніх уривках з творів, приписуваних Чжу-Цзи (приблизно четверте століття до н. е.), міститься порада тому, хто прагне до мудрості, відректися від світу. Людські прагнення даремні в байдужому всесвіті; а тому мудра людина виховує в собі простоту та безкорисливість і цим самим осягає безглуздість людського існування. У працях, приписуваних Лао-Цзи (що були написані приблизно до середини третього століття до н. е.), можна теж зустріти цей заклик у вигляді поетично і досконало відточеного формулювання цієї метафізичної основи. «Дао», або «шлях» (термін, яким користувалися конфуціанці, але в іншому значенні), є всеохопним і, будучи потенційно безмежним, лежить за межами людського пізнання. Він також «жорстокий», тому що рух по ньому не контролюється і не осягається в процесі людської діяльності. Відповідно мудрець знаходить просвітлення в бездіяльності. Але, висуваючи доводи, що нагадують поради правителю пера деяких мислителів-легістів (тут варто відзначити, що пізніші коментатори знайдуть родову подібність між філософією легізму і даосизму), Лао-Цзи також стверджує, що саме цей мудрець-даосист з його умиротвореним розумом, що бере свій початок від відчуженості від скороминущих речей людського світу, і є тою людиною, з якої вийде ідеальний правитель. Далі він розробляє свою концепцію простого сільського життя, в якому дотримуються старих звичаїв і розумні позбавлені необхідності грати будь-яку роль, тож бездіяльність стає також найвищою політичною мудрістю.

Окрім цих трьох провідних шкіл заслуговують на згадку й інші. Мо Цзи (бл. 479–390 рр. до н. е.), свого часу знаний як суперник Конфуція, був засновником військового ордену, покликаного протистояти військовій агресії. Доводячи, що конфуціанці у своїй відданості синовній шанобливості заснували свою політичну філософію на пристрасті, що й стало основоположною причиною всіх конфліктів, він розробив теорію, що базувалася на однаковому і рівному ставленні до всіх людей (тобто на любові). Він також критикував Конфуція за гайнування часу і марнування ресурсів на витончені церемонії та траурні обряди, натомість стверджуючи, що будь-яка політика, прийнята державою, має прямо скеровуватися на задоволення потреб простих людей. З тих його праць, що збереглися, незрозуміло, у який спосіб він збирався визначати і здійснювати таку політику. З одного боку, він вдається до популістської епістемології – що насправді можна зрозуміти частково з того, що люди вірять у це, – але, з іншого боку, він був і послідовним захисником ідеї «ототожнення з найвищим» задля гарантування того, що всі в державі коряться єдиному керівництву. Пізніші послідовники Мо Цзи, які згуртувались у майже релігійну секту, виробили логічну систему не гіршу за грецьку, та незабаром вплив Мо Цзи почав знижуватись і до недавнього часу його працями нехтували. У тогочасному Китаї розвивалась і «школа імен» – різнорідне зібрання софістів та логіків, які обговорювали проблеми існування, відносності, причинної зумовленості і подібні філософські питання (Хуей Ши, бл. 380–305 рр. до н. е., котрий сформулював парадокс руху Зенона, і Кун-Сунь Лун, котрий у той же час писав з приводу проблеми унікальності й універсальності). Хоч вони й справили певний вплив на політичну думку, а дехто з їх числа навіть обіймав політичні посади, їх значення не можна зіставити зі значенням софістів класичної Греції. Слід також відзначити і витонченість китайських творів з політики і стратегії ведення війни, що були широко розповсюдженими в той час. У трактаті, традиційно приписуваному Сунь-Цзи (якого, ймовірно, слід ототожнити з Сунь Пінь, котрий жив у четвертому столітті до н. е., або з його можливим предком Сунь Ю з попереднього століття), що є шедевром стратегічного мислення, встановлено чіткий зв'язок між політикою та війною; у ньому є й розділ, де описано методи підривної діяльності, гідні двадцятого століття. Нарешті, про-

цвітали і численні метафізичні вчення (включно з ученням про інь-ян та про п'ять елементів), хоча їх вплив на політичну думку поки що був непрямим.

Коли в 221 р. до н. е. етнічний Китай об'єднався навколо імперії Цинь, її правителі зробили це під стягом легізму. Коротке і жорстоке панування родини Цинь (імператору серед інших давав поради і Лі Си, співучень Хань Фей-цзи по школі Сунь-Цзи) заклало основи для застосування репресивних методів, до яких відтоді почали вдаватись у Китаї легісти, хоча нещодавно Мао Цзедун спробував піднести авторитет школи, порівнюючи подвиги імператорів династії Цинь із своїми власними досягненнями. Коли в 141 р. до н. е. династія Хань (ця назва стала етнонімом китайського народу) вирішила проголосити єдине вчення, яке б ототожнювалося з імперією, вона обрала конфуціанство, але це було конфуціанство, трансформоване майже до невпізнання синкретичним підходом його апологетів і практичними потребами управління величезною густонаселеною територією.

Хань-конфуціанці, з-поміж яких найвпливовішим був Дун Чжун-шу (бл. 179–104 рр. до н. е.), намагалися поєднати конфуціанську політичну і моральну філософію з метафізичною космологічною концепцією інь-ян, ученням про п'ять елементів та з прикладами обожнення понять, знайденими в «Книзі змін» («І-цзин»). Дун Чжун-шу уявляв всесвіт органічним єством, у якому інь (що представляє все темне, покірне, жіноче) і ян (що представляє все світле, агресивне, чоловіче) та похідні від них п'ять елементів (вода, вогонь, деревина, метал, земля) знаходяться в постійному русі згідно з наперед визначеним порядком. Цей рух породжує час, життя та людину. Людина – це і найвища з живих істот, і мікрокосм всесвіту; її природа (яка є джерелом достоїнств, включаючи доброчесність) перемішана з почуттями та емоціями, так само як у всесвіті ян переплітається з інь. Для розкриття своєї природи (а мало хто може це робити без сторонньої допомоги), щоб завдяки цьому змусити себе виявляти доброчесність і вгамовувати емоції, людині потрібна культура, за виховання якої несе відповідальність правитель-імператор. Отже, Дун Чжун-шу переніс деякі конфуціанські політичні та етичні поняття на грунт цілковито іншої метафізики. Його теорія містила й інші ідеї включно з філософією історії: династії змінюють одну одну згідно з мандатом небес, а також із наперед визначеним циклом зміни кольорів та основних позицій; він також висунув таку теорію, що небесні знаки і стихійні лиха є ознакою того, що правитель порушив своїми діями правильний порядок та відійшов від зразка – гріх, який вимагає принесення жертв і відшкодування. Хань-конфуціанство було еклектичним і з того погляду, що в нього було включено багато легістських методів управління імперією. Часто це визнавалося відкрито, як у «Трактаті про сіль і залізо» (81 р. до н. е.), який є записом діалогу між схильними до легізму прибічниками урядування, особливо стосовно військових та управлінських витрат, та їх опонентами, які постійно закликають повернутися до конфуціанської цінності – ощадливості – і наполягають на більшій важливості запровадження етичних норм, ніж дорогого апарату бюрократичного примусу. Ця жвава і цікава для читання праця нагадує не що інше як сьогоднішні суперечки між соціалістами і прихильниками вільного ринку. Заслуговує на згадку і поява в ці часи першої великої китайської хроніки, написаної Сі-Ма Цянем (бл. 145–90 р. до н. е.).

Упродовж перших століть нашої ери увага інтелектуалів зосередилася на даосизмі, та згодом великої привабливості для китайської думки набув буддизм, який сягнув вершини свого філософського, релігійного і політичного впливу в період правління династії Тан (618–906 рр.). Треба було протистояти тому, що дехто вважав тоді чужоземним віровченням, а отже, вирішувати філософські проблеми (і особливо проблему існування), підняті буддистською метафізикою, за що й узялася група мислителів, які стали відомі як представники неоконфуціанського відродження. Починаючи з доби правління династії Сун (960–1279) вплив неоконфуціанства значно посилився незважаючи навіть на вторгнення монголів, так що на початок правління династії Мінь (1368–1644) воно вже стало філософською догмою. Тогочасна китайська управлінська система грунтувалася на постійному відборі державних чиновників і було запроваджено іспит на вправність у мистецтві застосування конфуціанства та в письмі, а широке використання друку дозволило широко розповсюдити праці Конфуція і його пізніших тлумачів усередині імперії (а також у Кореї, Японії та В'єтнамі). Серед неоконфуціанців та їх учнів було стільки ж чиновників і ділових людей, скільки й учених, і їхні пропозиції часто знаходили практичне застосування в урядовій політиці, а іноді спричинялися й до болючих наслідків для них самих.

Хоча неоконфуціанство було широким рухом, що охоплював велике розмаїття ідей, на чотирнадцяте століття його провідним представником було визнано Чжу Си (1130–1200). Метафізичні основи політичної філософії Чжу Си нагадують основи західного неоплатонізму. Кожна наявна річ – це матеріальне втілення особливого незмінного принципу або зразка: звідси всесвіт складається з того, що має «форму», або матерії (ци), і з того, що є «поза формою», або принципу (лі). Сума всіх творчих сил всесвіту становить Вищу Кінцеву Мету (тай чи), і, позаяк філософія Чжу Си (слідуючи принципам хань-конфуціанства) є філософією живого організму, ця Вища Кінцева Мета присутня в кожній речі. Принцип речі є, як і в платонізмі, досконалим, але втілення в матеріальну форму спричиняється до її недосконалості і до виникнення зла. Для того щоб уникнути зла та прямувати до досконалості, що є загальним принципом, люди (а особливо освічені мислителі) повинні прагнути до розумового розвитку, намагатися осягнути принципи і через це всю їх суму за допомогою «дослідження речей». Тут Чжу Си має на увазі не стільки емпіричне дослідження матеріального

світу, скільки стрибок інтуїтивного осявання, спорідненого з «раптовим просвітленням» дзен-буддизму, звісно, з тією відмінністю, що осягнути треба було модель існуючого космічного порядку, а не його основоположну нереальність. Нової сили набрало конфуціанське положення щодо «самоочищення і відродження обрядів». Визнаючи присутність у собі Вищої Кінцевої Мети, мислитель мав надзвичайний обов'язок перетворювати людський світ згідно з принципами, які він тепер пізнав. Це далеке від конфуціанства, зручне і конформістське, як і погляди Макса Вебера, віровчення накладало на своїх речників важкий подвійний тягар і ставило їх у скрутне становище.

Ідеї Чжу Си панували достатньо довго, щоб стати догмою, однак інші мислителі розробляли і протилежні тлумачення конфуціанської традиції. Найзначнішим із них є Ван Ян-мін (1472–1529), який утверджував тотожність свідомості і творчої сили речей (лі). З тих часів конфуціанство отримало своїх критиків, а у філологічних дослідженнях було спростовано деякі традиційні погляди, в тому числі й на структуру ранніх текстів, однак учення залишилося в силі до кінця дев'ятнадцятого століття. Великий радикал і натхненник реформаторського руху 1898 року Кан Ю-вей (1858–1927) засновував свою політику (яка за умови втілення її в життя зруйнувала б традиційну структуру імперії) на своєму тлумаченні Конфуція як реформатора, але детальна переоцінка спадщини Конфуція почалася тільки в ході світоглядної революції, що в 1919 році супроводжувала Рух четвертого травня.

У сучасній політичній думці Китаю відчувається вплив майже всіх різновидів західної політичної теорії, які були доступні для перекладу. Багато прихильників включно із Сунь Ятсеном (1866–1925) мала націоналістична доктрина, узгоджена в деяких аспектах з поглядами китайців на свою ідентичність. Та все ж навіть китайський марксизм (див. *Мао Цзедун*) включає багато конфуціанських положень.

JSC

Література

†Ames, R.T.: *The Art of Rulership: a study in ancient Chinese political thought.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
Chan, Wing-tsit, ed.: *A Source Book in Chinese Philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
Chan, Wing-tsit, ed.: *Reflections on Things at Hand: the Neo-Confucian anthology compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-Ch'ien.* New York: Columbia University Press, 1967.
Confucius: *The Analects,* trans. D.C. Lau. Harmondsworth: Penguin, 1979.
†Creel, H.G.: *Confucius and the Chinese Way.* New York: Harper & Row, 1960.
Creel, H.G.: *Shen Pu-hai: a Chinese political philosopher of the fourth century BC.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.
de Bary, W.T.: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart.* New York: Columbia University Press, 1981.
Fung Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy.* New York: Collier-Macmillan, 1948.
†Hsiao, Kung-chuan: *A History of Chinese Political Thought,* vol. I: *From the Beginnings to the Sixth Century AD.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
Lao Tzu: *Too Te Ching,* trans. D.C. Lau. Harmonds worth: Penguin, 1963.
Levenson J.R.: *Confucian China and its Modern Fate: a trilogy.* Berkeley: University of California Press, 1958–65.
Mencius: *Mencius,* trans. D.C. Lau. Harmonds worth: Penguin, 1970.
Metzger, T.A.: *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture.* New York: Columbia University Press, 1977.
†Rubin, V.A.: *Individual and State in Ancient China: essays on four Chinese philosophers.* New York: Columbia University Press, 1976.
Watson, B. trans.: *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu.* New York: Columbia University Press, 1967.

КЛАС. Поняття «суспільний клас» описує систему поділу суспільства. Можна визначити три шари, або «рівні» суспільного життя:

1) рівень, що його можна назвати економічною структурою, складається з усталених відносин у сфері виробництва та обміну товарами і послугами – суспільних відносин, які є взаємопов'язаними і зовнішніми у відношенні до особистих прагнень і які окреслюють «порожні» позиції, що їх вони і заповнюють;

2) міжособистісний, або значущий, рівень суспільної свідомості, «світ ізсередини» наявного досвіду, що визначає, яким чином індивідууми ставляться до себе і до інших;

3) діяльнісний рівень – рівень колективної та індивідуальної діяльності в різноманітних сферах життя, що відбивається на поведінці індивідуумів як приватних осіб, споживачів, трудівників, громадян, на стилі їхнього життя і поведінці на виборах, на типах виробництва і формах політичної організації.

Коротше кажучи, можна стверджувати, що в даному суспільстві класи існують настільки, наскільки чітко окреслено в них лінії розмежування між цими трьома рівнями суспільного життя: якщо визначені економічними реаліями підвалини добре узгоджуються з життєвим досвідом людей та їхньою свідомістю і це отримує виразний прояв у їх поведінці в ролі споживачів, трудівників і громадян – у тому, яким життям вони живуть, у які організації вступають, які партії підтримують і т. п.

З огляду на це варто вдатися до такого мисленого експерименту. Уявіть собі суспільство, у якому таких ліній розмежування не проведено. Діяльність людей і ринкові відносини не отримують, сказати б, абсолютно ніякого прояву в їхній самосвідомості або в усвідомленні ними свого суспільного життя (яке визначається зовсім в інший спосіб – через систему споріднення чи, можливо, й релігію) і не мають жодного відношення до їхніх індивідуальних учинків або колективних дій, які здаються майже непередбачуваними, якщо спиратися на щось інше. Чи можна сказати, що в такому суспільстві насправді існують класи?

Усі класові теорії можна ввести в континуум, на крайніх полюсах якого розмістяться відповідно класичні позиції *Маркса* та *Вебера*. З погляду першого

змальована нами картина є надто безбарвною і завузькою. Існують не лише лінії розмежування між цими доволі вузькими рівнями; вони не мають певного спрямування, а рушійна сила виходить з економічної структури і, проходячи крізь свідомість, спонукає до діяльності. Отож «два великих класи протистоять один одному – буржуазія і пролетаріат» («Маніфест Комуністичної партії», § 1), що визначаються виробничими відносинами і поступово зміцнюються при капіталізмі, всотують у себе інші класи, розвивають свою класову свідомість, засновують свої виробничі і політичні організації та відповідно вступають у класову боротьбу, яка закінчиться крахом самого капіталізму. Однак саме ця картина є завузькою і надто безбарвною. Бачення кожного рівня є занадто обмеженим: на першому рівні увага зосереджується на виробничих відносинах (точніше, на власності на засоби виробництва); на другому – на світі праці і політики; на третьому – на виробничій і політичній діяльності.

Натомість Веберова картина написана широкими мазками. Зв'язки між рівнями є довільними і рушійні сили можуть діяти в різних напрямках: від економічних основ до свідомості і діяльності, а іноді від визначеного становища та релігійних вірувань до економічної структури (стаючи фундаментом для забезпечення економічних переваг) або до політичних організацій. Понад те, у зв'язку з цим не існує загальної історії наскрізного розвитку від класової структури через класову свідомість до класової діяльності, як не існує й основоположної теорії «класових інтересів», здатної пояснити такий розвиток: історичні можливості є набагато ширшими і більш довільними. Бачення кожного рівня теж є набагато ширшим: на структурному рівні охоплено не тільки виробничі відносини, але і сферу «обігу грошей» та «ринкові позиції» (Вебер, як і Маркс, думав, що основою всіх класових відносин є факт володіння чи неволодіння майном); на рівнях свідомості і діяльності охоплено етнічну належність, релігію, статус тощо, сфери споживання і розподілу, а також царину праці й політики.

Найбільш плідним є те, що теоретичні погляди частково залежать від одного критерію, на основі якого ту чи іншу теорію вважають гарною. Теорія Маркса з легкістю перемогла, оскільки її розцінили як послідовну, хоч і доволі ризиковану теоретичну схему, і вирішили, що в тому разі, якщо вона виявиться справедливою, то матиме нездоланну силу як пояснення і передбачення. Теорія Вебера, яку вважають основоположною для дослідження сучасних суспільств, є набагато менш ризикованою, оскільки залишає більше можливостей для встановлення зв'язків і для розвитку, тож вона й отримала перевагу завдяки своїй описовій адекватності. Сучасна класова теорія і досі описує той чи інший полюс або ж намагається звести їх воєдино; неомарксисти шукають пояснення у «відносній автономії» свідомості та політики, а неовеберіанці – в засадничих принципах, які можуть пояснити розмаїття форм підлеглості і нерівності.

Стрижнем класових відношень марксисти вважають *експлуатацію* (отримання хазяями додаткової вартості від праці своїх підлеглих), а веберіанці – *владу* (обмеження доступу до джерел ресурсів і можливостей за допомогою встановлення «соціальних перегородок»). Для обох теорій класові відносини є асиметричними й антагоністичними, вони засновуються на протилежних інтересах, тут хтось перемагає, а хтось програє. Історично значущими були й інші, більш гармонійні теорії класів починаючи від Адама *Сміта* і закінчуючи останніми американськими функціональними теоріями стратифікації. Однак і ці теорії сьогодні не є панівними. Неомарксисти сперечаються з приводу того, де пролягають межі класу, що робити із «середнім» класом, а віднедавна і з приводу необхідності розроблення більш загальної концепції експлуатації і виведення різних класових систем з концепції експлуатації відповідно до існуючих різних форм власності на засоби виробництва. Неовеберіанці визначають клас (на третьому рівні) на основі видів колективної діяльності і намагаються показати, яким чином право на використання виробничих ресурсів, виборча система, членство в партіях, погодинна платня тощо можуть ставати відправним пунктом для встановлення соціальних перегородок у процесі боротьбі за отримання переваг у системі розподілу. Але в усіх цих суперечках і досі домінує вісь Маркс–Вебер.

SL

Література

Bauman, Z.: *Memories of Class: the Pre-History and After-Life of Class.* London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
Carchedi, G.: *On the Economic Identification of Social Classes.* London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
Dahrendorf, R.: *Class and Class Conflict in an Industrial Society.* London: Routledge & Kegan Paul, 1959.
†Giddens, A.: *The Class Structure of the Advanced Societies.* London: Hutchinson, 1973.
Giddens, A.: and Held, D.: *Classes, Power and Conflict.* London: Macmillan, 1982.
Marshall, T.H.: *Sociology at the Crossroads, and other essays.* London: Heinemann, 1963.
Marx, K. and Engels, F.: *The Communist Manifesto* (1848). In *Selected Works.* Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962.
†Ossowski, S.: *Class Structure in the Social Consciousness.* London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
Parkin, F.: *Marxism and Class Theory: a Bourgeois Critique.* London: Tavistock, 1979.
Poulantzas, N.: *Classes in Contemporary Capitalism.* London: New Left, 1975.
Roemer, J.: *A General Theory of Exploitation and Class.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
Weber, M.: Class, status, party. In *From Max Weber: Essays in Sociology,* trans. and ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.
†Wright, E.O.: *Classes.* London: Verso, 1985.

КЛАСИЧНА ПОЛІТИЧНА ЕКОНОМІЯ – напрям економічного аналізу, що набув розквіту в Англії наприкінці XVIII – в першій половині XIX століття – в

епоху промислової революції. Важливим вкладом до цього напряму стали написані раніше праці Ричарда Кантильона і Девіда *Юма*, хоча прийнято вважати, що започаткував його Адам *Сміт* своєю працею «Дослідження про природу і причини багатства народів» (1776). До найвидатніших його представників належать Мальтус, Рікардо, Сеніор, Мак-Куллох, Джеймс *Мілль*, Дж. С. *Мілль* і французький економіст Сей. Значну роль у поширенні ідей цього напряму відіграли Політичний економічний клуб, заснований 1821 року, та часопис «Единбурзьке ревю». Економічну концепцію Карла *Маркса* можна також розглядати як складову класичної традиції.

Початок класичній політичній економії поклали нападки Сміта на *меркантилізм* та його обґрунтування «системи природної свободи». Він критикував меркантилістські норми, оскільки вони перешкоджали виходу на зарубіжні ринки, не дозволяли повною мірою застосувати поділ праці і, отже, стояли на заваді економічному зростанню. Зростання залежало і від співвідношення продуктивної і непродуктивної праці – таке розмежування встановив Сміт між працею, направленою на виробництво матеріальних продуктів, і працею, що використовується для надання персональних послуг. Ощадливість дає змогу скоротити кількість персональних послуг і зібрати достатній капітал, призначений для залучення людей до поділу праці. З нагромадженням капіталу в процесі зростання економіки, на думку Сміта, може підвищуватися заробітна платня – і цей процес він та інші класичні економісти схвалювали, оскільки вважали, що висока зарплатня стане стимулом до праці.

У творах Сміта і в класичній традиції економічна проблема ототожнювалася з боротьбою за виробництво, видобування багатства з природи. Визначальною змінною в цій боротьбі була продуктивність праці. Таким чином, центральне місце в ідеологічному апараті класичних економістів посідала трудова теорія вартості, у рамках якої стверджувалося, що тільки праця надає вартості товарам і найбільшою мірою зумовлює відносність цін.

Класичну політичну економію слід відрізняти від неокласичної традиції – маржинальної революції, що пов'язується з працями Джевонса 1870-х років. Тоді як неокласицисти виявляли інтерес до найефективнішого розподілу наявних дуже обмежених ресурсів між конкуруючими споживчими перевагами, класичні економісти виявляли насамперед зацікавленість до способів збільшення ресурсів і їх розподілу для стимулювання подальшого розвитку. У порівнянні класичної і неокласичної економічної думки виявляється загальна емпірична і політична орієнтація класичних економістів. Класична політична економія отримала влучну назву «інструкції з економічного зростання для державного діяча» (O'Brien, p. 34).

Ці економісти зазвичай радили державним діячам покінчити з державним регулюванням. Критичне ставлення Сміта до правил навчання підмайстрів, законів про монополії, тарифи, податки, обов'язки та інших обмежень справило вплив на класичну політичну економію, зумовивши появу тенденції до виникнення концепції laissez-faire (невтручання). Теоретичні висновки класичної політичної економії мали важливі політичні наслідки – затвердження нового закону про бідних 1834 року і бюджету 1845 року, яким було відмінено регулювання по понад 400 пунктах, та скасування зернового закону 1846 року. Загальну антипатерналістську налаштованість цих економістів можна проілюструвати виступом Рікардо в парламенті на захист релігійної терпимості, свободи преси і парламентської реформи. Цінності класичної політичної економії дуже подібні до цінностей західної ліберальної традиції – індивідуалізм, толерантність, обмежене управління (див. *Лібералізм*).

Класична політична економія не чіпляється сліпо за доктрину «*невтручання*». Ці економісти були швидше утилітаристами, а не прибічниками концепції природних прав, вони були готові задля загального блага зміцнювати державну владу. Ось як писав Мак-Куллох: «Принцип laissez-faire можна безпечно застосовувати щодо деяких речей, але в багатьох інших випадках він цілковито непридатний; апеляція до нього за кожної нагоди має присмак швидше політики папуги, ніж політики державних діячів і філософів» (див. O'Brien, p. 272). Державна діяльність, що її обстоював той чи інший з цих економістів, охоплювала підтримку нових галузей промисловості, прийняття законів про дитячу працю, допомогу непрацездатним та працівникам похилого віку, загальну освіту і заходи з охорони здоров'я народу. Як було зрозуміло вже зі славетного виступу Мальтуса проти старого закону про бідних і кампанії, розгорнутої Рікардо проти зернових законів, запровадження обмежень задля зменшення страждань слід було проводити поступово. З огляду на довжелезний список політичних приписів (часто протилежних) стає зрозумілим, чому деякі дослідники змальовують їх передусім як реформаторів.

Економічне зростання залишалося центральним завданням класичної політичної економії і після смерті Сміта, хоча з помірного оптимізму Сміта наголос змістився на більш важкі для подолання перешкоди для розвитку. Найвідомішим з-поміж цих песимістичних оцінок став висновок Томаса Мальтуса (1766–1834), якого в 1804 році призначили на посаду провідного університетського викладача політичної економії. Мальтус написав своє «Дослідження закону народонаселення» (1798), виступивши проти тієї ідеї, що бідність людей є наслідком функціонування інституцій, зокрема інституту приватної власності. Він намагався показати, що постійна тенденція до зростання населення в геометричній прогресії справляє тиск на сільськогосподарські ресурси землі, які можуть зростати лише в арифметичній прогресії. Унаслідок цієї диспропорції зростання населення стримується силами, що водночас впливають на народжуваність (як-от контроль за народжуваністю – так зване запобіжне стримування) і на смертність (як-от дитяча смертність – так

зване позитивне стримування). Його характеристика цих неминучих явищ як наслідку пороків та бідності і стала відповіддю на оптимізм. У другому виданні своєї праці (1803) він пом'якшив ці жорсткі висновки, включивши до неї в ролі запобіжного заходу й моральне самообмеження (пізніше це означало шлюб), яке, на його погляд, не породжується ні пороками ані бідністю і не породжує їх.

У рамках теорії Мальтуса припускалося, що становище робітничого класу дозволяє йому прохарчуватися, однак ефект підвищення зарплатні швидко вичерпується через зростання населення, і така державна допомога стане поразкою держави. Закони про бідних, доводив він, «дозволяють населенню зростати, однак не розширюють виробництво продуктів харчування для його потреб» (р. 97). Мальтус недооцінював здатність людей до обмеження своїх сімей з метою підвищення рівня життя і можливість вдосконалення сільськогосподарського виробництва для розширення виробництва продуктів харчування. Сеніор та Мак-Куллох обернули обидві ці тези проти нього. Проте Мальтус ніколи не відкидав можливості віднайдення таких реформ, які б допомогли трудівникам. Він вважав, що підтримувати слід насамперед сільськогосподарське виробництво, а не промисловість, що дозволить виробляти більше продовольчих продуктів, і що загальна освіта могла б посилити здатність бідних до сприйняття принципу морального самообмеження.

Мальтус мав і інші упередження щодо можливості безперервного зростання і через це почав плутатись у «суперечностях перевиробництва». Спочатку в своїх «Принципах політичної економії» (1820) він ставить під сумнів те, що заощадження та інвестиції будуть завжди прибутковими. Він твердив, що прибутковими можуть бути заощадження, зроблені в результаті виробництва більшої кількості товарів, ніж їх можна спожити, і що таке перевиробництво спричинитися до депресії. Він сумнівався в тому, що купівельна спроможність трудівників автоматично підвищуватиметься з такою само швидкістю, як і спроможність суспільства інвестувати та виробляти. Власне, Мальтус думав, що рівень інвестування, здатний гарантувати повну зайнятість, є недосяжним, а відтак той рівень, що його можна досягти, не забезпечить усім повної зайнятості. Він усвідомлював необхідність віднайдення рівноваги між інвестуванням та споживанням і попитом, що змушувало його захищати проекти громадських робіт і покладати надію на витрати на зручне розкішне життя та слуг, особливо на витрати землевласників.

Найвидатнішим класичним політичним економістом після Сміта був Девід Рікардо (1772–1823). Розбагатівши на фондовому ринку, Рікардо відійшов від бізнесу і став сільським поміщиком, а в 1819 році був обраний до парламенту.

Роблячи економічний аналіз у своїй головній праці «Принципи політичної економії та оподаткування» (1817), він викладає розгалужені і складні дедуктивні міркування з приводу найдрібніших припущень.

Тогочасні економісти приймали загальне припущення, що через якийсь проміжок часу прибуток на інвестований капітал знизиться до такого рівня, на якому подальше зростання стане неможливим. Це явище отримало назву нерухомого стану. Привид нерухомого стану був використаний Рікардо в його славнозвісній критиці зернових законів. Цими законами було створено перешкоди для імпорту недорогого зерна і гарантовано високу ціну на вітчизняне зерно. Рікардо намагався довести, що допоки не буде дозволено ввозити в Англію дешеві сільськогосподарські продукти, доти існуватиме вірогідність виникнення нерухомого стану. Вказуючи на це, він виходив із принципу зниження віддачі від землі. Годуючи зростаюче населення, землі втрачають свою родючість і стають дедалі більш непридатними для використання. Як наслідок цього, постійні інвестиції капіталу і праці, вкладувані в землю, будуть приносити все менший прибуток. Рікардо мав на меті викрити їх вплив на розподіл ренти, прибутків і платні між трьома суспільними класами – землевласниками, промисловцями і трудівниками. Відтоді як зросла тенденція до втрати родючості земель, підвищилась і ціна більш родючих сільськогосподарських угідь, спонукаючи фермерів у їх змаганні за кращі землі набавляти ціну за оренду, що приносило прибутки землевласникам. Знижуючи родючість земель, фермерство зумовило і зростання вартості сільськогосподарської продукції і в результаті цього – підвищення зарплатні, оскільки трудівники мали заробляти більше, аби забезпечити собі прожиток. Оскільки заробітна плата і прибуток виплачуються із фонду, що залишається після сплати ренти, вища заробітна плата означає нижчий сільськогосподарський прибуток. Оскільки конкурентна економіка може мати тільки однаковий рівень прибутку, то низькі прибутки в аграрному секторі означають, що прибутки в усіх інших сферах також знизяться. Обмеження імпорту в Англію дешевого зерна змушувало її вирощувати більше зерна самотужки, обробляти неродючі землі і, таким чином, страждати від падіння рівня прибутковості.

Інтерес Рікардо до міжнародної торгівлі змусив його сформулювати теорію порівняльних переваг. У ній він не згірш за Сміта наводив приклади переваг вільної торгівлі і підкреслював, які переваги принесе Англії зосередження на промисловості. Теорія Рікардо була направлена проти землевласників (яких він вважав непродуктивним класом), що отримували зиск від високих цін на англійське зерно. Висновок Рікардо стосовно того, що інтереси землевласників завжди суперечать інтересам усіх інших суспільних класів, був екстраординарним твердженням для країни, яка завжди вважала землевласників виразниками одвічних інтересів нації. Не дивно, що Рікардо відкинув Мальтусову теорію надмірного виробництва з її обстоюванням витрат землевласників на розкішне життя. Для показу неможливості надмірного виробництва він спирався на закон Сея з його ідеєю, що попит на товари зростає в міру їх виробництва. Повна зайнятість, за

Рікардо, є нормальною рівновагою для конкурентоспроможної економіки.

Останньою великою працею в рамках класичної політичної економії стала книга Дж. С. *Мілля* «Принципи політичної економії» (1848) – «безспірна біблія економістів» другої половини XIX століття. Хоч у ній було зроблено справжні відкриття в царині аналізу таких тем, як міжнародна торгівля, вигода, економія, зумовлена зростанням масштабу виробництва, але найбільшу популярність «Принципам...» Мілля принесло встановлене ним розмежування між процесом виробництва, який, на його погляд, визначається законами природи, і процесом розподілу, який спирається на інститути, що певною мірою підлягають контролю людей. Провівши це розмежування, Мілль знайшов у науковій класичній політичній економії місце для економічної перебудови та моральних реформ, до яких він виявляв найглибший інтерес.

Провідними з-поміж реформ, які він обстоював, було запровадження освіти робітничого класу і необхідність планування сім'ї. Мілль також визначив роль профспілок у поліпшенні умов життя трудівників. Спочатку його захист зводився до таких само доказів, що їх висували зазвичай: профспілки утримують роботодавців від укладення між собою оборудки про виплачування меншої від ринкової зарплатні. Кількома роками пізніше вивчення цієї проблеми змусило Мілля зректися теорії фонду зарплати – ідеї стосовно того, що сума загальної зарплатні, яка може сплачуватися робітникам, має бути зафіксованим на попередньому рівні розвитку економіки. До цієї ідеї зверталися – а надто в публічних дебатах – для того, щоб показати, що підвищення заробітної плати однієї групи робітників призведе до зниження платні інших груп. Відмова Мілля від теорії фонду зарплати означала, що профспілки можна розглядати як засіб для того, щоб добиватися підвищення зарплатні шляхом примушення роботодавців віддавати робітникам той капітал, який могли б заощаджувати або споживати його власники. Ставлення Мілля до праці змусило його доводити, що впровадження нової техніки завдасть удару робітничому класу, тож держава має знайти засоби для гальмування процесу механізації. Та пропозиції Мілля щодо підтримки власників-селян і підприємств, власниками яких є робітники, і його переоцінка нерухомого стану були навіть іще більш виразними. Оскільки цей стан означав, що «поки немає бідних, ніхто не захоче збагачуватися», то Мілль вирішив, що це свідчить про завершення боротьби людини з природою і відкриває можливість необмеженого морального вдосконалення. Завдяки своїй винятковій недовірливості до держави поряд із прагненням визнати винятки, які б виправдовували її діяльність, своїй турботі про процвітання робітників поряд із наполяганням на тому, що реформи мають узгоджуватися з науковими засадами економіки, він представив класичну політичну економію в її викінченому вигляді.

ТАН

Література

†Coats, A.W. ed.: *The Classical Economists and Economic Policy.* London: Methuen, 1971.

Malthus, *T.: An Essay on the Principle of Population,* ed. A. Flew. Harmondsworth: Penguin, 1971.

Mill, J.S.: *Principles of Political Economy,* ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1965.

†O'Brien, D.P.: *The Classical Economists.* London: Oxford University Press, 1975.

Ricardo, D.: *The Principles of Political Economy and Taxation.* In *The Works of David Ricardo,* vol. I, ed. P. Sraffa. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Schumpeter, J.A.: *History of Economic Analysis.* New York: Oxford University Press, 1975.

Smith, *A.: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Oxford: Clarendon Press, 1976.

†Winch, D.: The emergence of economics as a science. In *The Fontana Economic History of Europe,* vol. 3: *The Industrial Revolution,* ed. Carlo Cipolla. London: Collins/Fontana, 1973.

КОЛГАУН Джон Колдвелл (1782–1850) – американський державний діяч. Колгаун свого часу був членом палати представників (1810–1817) і сенатором (1832–1844, 1845–1850) від Південної Кароліни, обіймав посади військового міністра (1817–1825), державного секретаря (1845–1850) і віце-президента США (1825-1832). Він написав дві праці – «Дослідження форм управління» і «Трактат про конституцію та уряд Сполучених Штатів», – які було опубліковано після його смерті, втім, як і його численні промови та листи.

Затятий націоналіст за своєю сутністю, відомий як один із «яструбів війни» під час війни 1812 року, Колгаун починає дедалі частіше ототожнюватися з обороною Півдня, захистом рабства і прав штатів у федеральному союзі.

У своєму «Дослідженні...» Колгаун відкидає доктрину природних прав, стверджуючи, що людські істоти не народжуються вільними і рівними, але в «соціальному і політичному плані» мають підкорятися владі. Однак теорія Колгауна грунтується на індивідуалістичних засадах: самозбереження – це «всеосяжний і основний закон одухотвореного Всесвіту», а «прямий, або індивідуальний егоїзм сильніший... за симпатії і соціальне співчуття». Справді, Колгаун вбачав у соціабельності небезпеку, висловлюючись за нерівність як за необхідний стимул до розвитку, і, випереджаючи *соціальний дарвінізм*, твердив, що боротьба за вищий статус дає потужний поштовх до розвою людства. Свобода – це природна мета людини, але вона є не первинним правом, а «винагородою, що її слід заслужити».

Ці міркування, втім, не стосуються рабів: раби виключені з боротьби і не можуть «заслужити» на свободу. Основний аргумент Колгауна на користь рабства випливає з «наукового» обгрунтування расової нерівності. Однак він же зазначав, що рабство пом'якшує класові конфлікти (рабовласники повинні турбуватися про свій «капітал») і, отже, зміцнює стабільність суспільства.

Як і більшість теоретиків із південних штатів, Колгаун обстоював ту думку, що утворили США незалежні за своєю природою штати, а відтак їх суверенність не може бути відчужена, зате вони зберігають своє суверенне право на відокремлення. Він пішов далі цих очевидних фактів і дав більш серйозне теоретичне обгрунтування. Слідуючи думці *Медисона*, висловленій тим у «Федералісті» (№ 10), Колгаун зазначав, що головну загрозу для республіканського правління становить небезпека того, що влада потрапить до рук якоїсь нечисленної партії або групи. Масова свідомість не може протидіяти цьому, віддаючи перевагу індивідуальним почуттям і приватним інтересам. Необхідно створити такі інституції, які б не давали можливості уряду нехтувати інтересами суспільної більшості. Медисон вважав, що бажаного результату можна добитися шляхом урахування розмаїття інтересів суб'єктів федерації разом із дотриманням прав більшості. Колгаун вважав ці міркування, а заразом із цим і федеральну конституцію, неадекватними.

Услід за попередньою теорією «дуального договору» Тімоті Форда (1794) Колгаун стверджував, що при визначенні більшості слід ураховувати «як інтереси, так і кількість». Більшість має бути «тимчасовою» і включати в себе більшість у межах кожного конкретного інтересу, так що з кожного питання більшість матиме право вето на політичний курс. У такий спосіб жодним інтересом не буде знехтувано і жодному інтересу не буде заподіяно шкоди, що могло б зруйнувати політичне об'єднання. «Тимчасова» більшість, як твердив Колгаун, уможливить збереження союзу.

Однак гальмівний консерватизм, що привноситься «тимчасовою» більшістю, розлючуватиме кількісну більшість, створюючи нову загрозу політичному порядку. При своєму механістичному способі вирішення проблеми Колгаун також ігнорує конфлікт основоположних засад американської республіки. За визнанням Лінкольна, старий союз не міг продовжувати існувати як «напіврабський, напіввільний».

WCMcW

Література

Calhoun, J.C.: *A Disquisition on Government,* with selections from the *Discourse,* ed. C. Gordon Post. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
†Gabriel, R.H.: *The Course of American Democratic Thought,* pp. 103–11. New York: Ronald, 1940.
†Hartz, L.: *The Liberal Tradition in America,* pp. 145–77. New York: Harcourt Brace, 1955.
†Jenkins, W.S.: *Pro-Slavery Thought in the Old South.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1935.
†Parrington, V.L.: *Main Currents in American Thought,* vol. II, pp. 69–82. New York: Harcourt Brace, 1958.
†Wiltse, C.: *A Life of John C. Calhoun.* 3 vols. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1944–51.

КОЛЕКТИВІЗМ – переслідування мети спільної діяльності, яка часто, хоч і не обов'язково, здійснюється на рівні нації як найбільшого колективу і через діяльність держави. Іноді цей термін уживають як синонім поняття соціалізм. Не варто вживати його для самозображення, а отже, використовувати для аналізу чи формулювання приписів, ототожнюючи з терміном *індивідуалізм*, який часто протиставляється цьому поняттю.

RB

КОЛЛІНГВУД Робін Джордж (1889–1943) – англійський філософ-ідеаліст та історик. Коллінгвуд народився в Коністоні (Ланкашир), з 1912 року навчався в Пемброукському коледжі (Оксфорд), викладав метафізичну філософію у Вейнфліті (1935–1941). Головним чином він відомий завдяки своєму вкладу в філософію соціальних наук та естетики, а також як історик Давньої Британії; тут аналізуватиметься перше.

Коллінгвуд перебував під впливом тогочасних італійських ідеалістів *Кроче* й особливо Джентіле і вірив у те, що «вся історія є історією думки» (див. *Ідеалізм*). Він розрізняв людські вчинки, що їх можна пізнати «зсередини», з думок діяча, і природні явища, які можна осягнути тільки в їх «зовнішньому» значенні або в зовнішніх проявах. Людські вчинки слід пояснювати в рамках мотивів і намірів того, хто діє. Причинні та законоподібні пояснення годяться лише для постійних і передбачуваних природних явищ. З тих пір, як людські істоти почали відрізняти себе від тварин, неможливо припускати існування незмінних схем відносин і незмінного значення людських справ, аналогічних поняттям природничих наук. Необхідно «переживати» думки інших для того, щоб осягнути значення їхньої діяльності. Однак Коллінгвуд не робив ані суб'єктивістських, ані релятивістських висновків з цих положень. Підгрунтям його доводів є припущення історицизму щодо довготривалості процесу розвитку людського мислення. Окремий мислитель у процесі свого саморозвитку, паралельного розвитку історії мислення, має розробляти системну філософську теорію, яка включатиме в свої рамки все те, що було набуто раніше (див. *Історицизм*). Цивілізація – це процес становлення, у якому думка минулого вплітається в думку теперішнього.

Повний виклад філософії Коллінгвуда було дано в праці «Свічадо розуму» («Speculum mentis», 1924), де він описав п'ять «форм досвіду» – мистецтво, релігію, науку, історію і філософію, що утворюють висхідну лінію істини, кожна фаза якої розвивається до точки, де через свою неадекватність породжує свою наступницю. У подальших дослідженнях ця теорія була представлена як діалектичний процес, що об'єднує різні етапи розвитку пізнання і в межах історії, і в межах індивідуума. У цих працях філософія розчиняється в історії, оскільки не існує філософії без «абсолютних припущень», які належать думці кожної конкретної епохи («Essay on metaphysics», p. 55).

Друга світова війна, як здається, послабила віру Коллінгвуда в прогрес західної цивілізації. У «Новому Левіафані» (1942) він спробував осучаснити «класичну політику» Гоббса. Існує три категорії етики, якими у висхідній лінії раціональності є корисність, право та

обов'язок. Перша з них включає відповідність цілей і засобів, друга полягає в дотриманні законів, а третя має на увазі свідомі прояви волі. Політика є процесом діалектичного розвитку від природного стану (дикунства) до соціальної спільноти (цивілізації), у якому індивідуальна воля є невіддільною від волі суспільства. Західна політична традиція представляє цей цивілізаційний розвиток як «процес наближення до ідеалу держави», що періодично повертається до варварства. Нацизм був однією з таких спроб відродження варварства, спробою повернутися до досуспільного стану bellum omnium contra omnes (війни всіх проти всіх). «Бути цивілізованим», з іншого боку, «означає жити діалектично, наскільки це можливо, тобто в безупинних намаганнях перетворити кожен випадок незгоди на нагоду досягти згоди» («New Leviathan», 39.15). Історія є «маніхейською битвою» цих двох тенденцій, і хоча цивілізацію не повернути назад, але її перемога над варварством ніколи не буде остаточною.

RPB

Література

Collingwood, R.G.: *Speculum Mentis.* Oxford: Clarendon Press, 1924.
Collingwood, R.G.: *Essay on Philosophical Method.* Oxford: Clarendon Press, 1933.
Collingwood, R.G.: *An Autobiography.* Oxford: Clarendon Press, 1939.
Collingwood, R.G.: *Essay on Metaphysics.* Oxford: Clarendon Press, 1940.
Collingwood, R.G.: *New Leviathan.* Oxford: Clarendon Press, 1942.
Collingwood, R.G.: *The Idea of History.* Oxford: Clarendon Press, 1946.
Collingwood, R.G.: *Essays in the Philosophy of History,* ed. William Debbins. Austin: University of Texas Press, 1965.
†Krausz, M. ed.: *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingrwood.* Oxford: Clarendon Press, 1972.
†Mink, *L.O.: Mind,* Strauss, L.: On Collingwood's philosophy of history. *Review of Metaphysics* 5 (1952) 559–86.

КОЛЛОНТАЙ Олександра (1872–1952) – російська соціалістка і феміністка, яка намагалася впровадити в марксизм феміністську критику сім'ї і «буржуазних» сексуальних звичаїв. Див. *Фемінізм*.

КОЛЬРИДЖ Семюел Тейлор (1772–1834) – англійський поет і мислитель. Хоч нині Кольридж більше відомий як поет і літературний критик, більшу частину свого життя він присвятив філософії, теології та політичній думці. Його розвинута політична філософія грунтувалася на ідеалізмі, розроблюваному такими німецькими філософами, як *Кант*, *Фіхте*, Шеллінг, а також на платонізмі та християнській теології. Він, безперечно, є найвидатнішим з-поміж англійських консервативних мислителів XIX століття.

Симпатії юного Кольриджа були на боці радикалів. Він вітав французьку революцію, висміював державний устрій Англії і піддавав гострій критиці доктрини та інститути англіканської церкви. Він поділяв віру Годвіна в те, що зло є продуктом суспільних інституцій, а особливо інституту приватної власності. Трохи згодом він разом із Сауті збирався заснувати в Америці «пантисократію» – рівноправне суспільство, в ідеальному соціальному середовищі якого виховуватимуться ідеальні індивідуальності. Однак на підтримку стихійної революції у себе вдома він виступав досить обачно і в своїх лекціях про політику (1795) та в своєму журналі «Вартовий» (1796) робив наголос не на інституціональних змінах, а в основному на моральній і релігійній освіті як способах запровадження реформ.

Згодом Кольриджа почали гризти сумніви щодо французів і він остаточно зневірився в перспективності справи політичного реформування. У 1798 році він був уже готовий проголосити, що не є «ані вігом, ані реформатором, ані республіканцем» і що в статтях, написаних ним для «Морнінг пост» між 1798 та 1803 роками, отримало прояв його свідоме примирення з існуючим соціальним та політичним устроєм.

У зрілих політичних працях Кольриджа – «Товариші» (1809–1810), його статтях у «Кур'єрі» (1804–1818) та двох його «Світських проповідях» (1816 і 1817) – обговорювалися різноманітні теми включно з проблемою зв'язку моралі і політики, критикою ідей Гоббса і Руссо та значенням Біблії як найкращого дороговказу для політичного діяча. Вірогідно, ці праці, у яких він звертається до прикладів романтичного спротиву індустріальній революції, найбільше відзначаються своїм соціальним критицизмом. Кольридж гостро критикував надмірний вплив комерційних цінностей, ідеї класичних економістів, відсутність регулювання промисловості і важке становище бідних. Зокрема він різко засуджував запровадження комерційних цінностей у сільське господарство і наполягав на тому, що середні класи мають розглядати свою землю не як економічний ресурс, який слід використовувати задля власної вигоди, але як вияв довіри до них самих, з якої випливає їх відповідальність перед суспільством.

Найважливішою і найвпливовішою стала остання праця Кольриджа «Про устрій церкви та держави відповідно до ідеї кожної» (1830). У ній він детально обгрунтував усеосяжну політичну теорію, засновану на його ідеалістичній філософії. Фундаментальним поняттям для цієї філософії було розрізнення розуму і розуміння. Розуміння як форма пізнання пов'язане з чуттєвим досвідом. Натомість розум є джерелом нашого пізнання тих «надпочуттєвих істин», що їх Кольридж визначив як «ідеї». Багато хибних філософських течій – такі як емпіризм чи *утилітаризм* – виходять, на його погляд, зі спроб осягнути за допомогою розуміння явища, які насправді можна осягнути лише за допомогою розуму. Зокрема кінцеві цілі як моральної, так і політичної поведінки людини можна визначити як ідеї розуму. Він гадав, що ці ідеї існують у думках людини і керують її поведінкою, хоч часто і не усвідомлюються нею. Звідси випливало його переконання в тому, що

інститути є переважно втіленням, хоч і недосконалим, ідей, за якими їх і слід оцінювати.

За Кольриджем, політична система в її ідеальному вигляді має складатися з протилежних, але належним чином урівноважених і взаємозалежних сил. У державі мають поєднуватися дві сили – постійність і поступальність, і ця ідея була втілена в життя в англійському парламенті, де в Палаті лордів домінували землевласники, а в Палаті громад – торговці та ремісники. Це мало ґрунтуватися на моральній культурі, що її повинна плекати і поширювати національна церква, або «клір». Національна церква Кольриджа не є церквою в пересічному смислі, вона включає в себе всю освічену частину нації, яка, розвиваючи і розповсюджуючи знання, має виховувати в населення «гуманність» і навчати його бути громадянами. Церква і держава разом становлять «організовану» владу політичного цілого, що врівноважується «вільним і всеосяжним» впливом преси та суспільної думки, і ця «діюча» влада, в свою чергу, протиставляється «потенційній» владі політичного цілого.

Політичний ідеалізм Кольриджа був відкинутий як усього лише метафізична оболонка тогочасних інститутів. Критикували його досить сильно, однак і сильно перекручували оригінальні й запозичені положення його політичної теорії. Його концепція кліру та його ролі в суспільстві довела свій вплив, не менший за вплив Дж. С. *Мілля*.

PJ

Література

†Calleo, D.P.: *Coleridge and the Idea of the Modern State.* New Haven and London: Yale University Press, 1966.

Coburn, K. ed.: *The Collected Work of Samuel Taylor Coleridge.* 16 vols. London: Routledge & Kegan Paul; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969–

Coburn, K. ed.: *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge.* 5 vols. London: Routledge & Kegan Paul, 1957– .

†Colmer, J.: *Coleridge, Critic of Society.* Oxford: Clarendon Press, 1959.

Colmer, J.: Coleridge and politics. In *S. T. Coleridge,* ed. R.L. Brett. London: Bell, 1971.

Griggs, E.L. ed.: *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge.* 6 vols. Oxford: Clarendon Press, 1956–71.

Leavis, F.R. ed.: *Mill on Bentham and Coleridge.* London: Chatto & Windus, 1971.

Woodring, C.R.: *Politics in the Poetry of Coleridge.* Madison: University of Wisconsin Press, 1961.

КОМУНІЗМ. Маркс датує поняття комунізм понад двома тисячами років. У «Державі» Платона опікунам забороняється розпоряджатися приватною власністю. *Платон* обґрунтовує заборону власності і навіть шлюбу як відносин власності тим, що правителі, маючи власні інтереси не могли б приймати об'єктивні рішення. Ранні християни використовували спільну власність («примітивне християнство») не тільки через те, що жили серед ворогів, під постійною загрозою, але й тому, що Христове вчення закликало їх отримувати насолоду від зречення власності. Хоча цей етап християнства був нетривалим, ідея спільної власності відродилась у середньовічних монастирях, де першою обітницею була обітниця персональної бідності. Обґрунтування було подібним до Платонового: ченці і черниці не в змозі беззастережно присвятити себе служінню Богу, поки їх обтяжують світські блага і турботи. Згодом володіння необхідними та іншими благами гарантувало монастирям тісніший зв'язок їхніх окремих членів із суспільством і перешкоджало становленню особистої незалежності та виникненню суперництва. (Так само й обітниця цнотливості утримувала від сексуальних пристрастей і боротьби.) Скасування приватної власності має на меті звільнення індивідуума від матеріальних турбот і більшу соціальну згуртованість суспільства, яке розвиватиметься швидше, якщо буде усунуто економічну незалежність і економічні конфлікти.

Ідея спільної власності була знову висунута в шістнадцятому столітті в «Утопії» *Мора* (1516) й у сімнадцятому – в творах *левелерів*, які, цитуючи Біблію, наголошували на бажанні Бога, щоб люди насолоджувалися світом узагалі. У вісімнадцятому столітті абат Маблі, гадаючи, що власність постала з гріхопадіння, пропонував аскетичний комунізм як ліки від розкошів та агресії; особливо він критикував підприємців і банкірів. Англійський мислитель Мореллі теж обстоював аграрний комунізм, виплеканий у невеликих спільнотах, де застосовують такі правила регулювання витрат, які застерігають навіть від різноманітності одягу і запобігають виникненню нерівності. (Подібні пропозиції висловлював і Руссо.) Приватної власності тут не існує взагалі, окрім предметів повсякденного вжитку та знарядь праці. Комуна утримує кожного і кожному дає свою ділянку роботи – тут існує суворий обов'язок працювати. Французький революціонер Бабеф, ідучи вслід за Мореллі та *Руссо*, у «Маніфесті про рівність» (1796) наголошував на фундаментальному принципі рівності осіб: «Починаючи з того часу, як усі мають однакові потреби і права, дайте їм і можливість отримувати однакову освіту й однакову їжу» (p. 79). Власність і нерівність є джерелом усілякого зла в суспільстві. Бабеф також відстоював аграрний комунізм, установлений революційним шляхом. Власністю має розпоряджатися громада; усі зобов'язані працювати. Метою праці є достаток, але життя мусить бути скромним та економним.

Французький соціолог *Дюркгейм* вважав, що комуністи, до числа яких він зараховував і Руссо, шукали моральних засобів для запобігання егоїзму, потуранню свавільним бажанням та іншим порокам, звідки й випливає наголос на аскетизмі. Вони ставили під сумнів швидше моральну доцільність власності, ніж її суспільну корисність. Ранніх комуністів, які озиралися на доіндустріальне суспільство, а досить часто – в політичному плані – і на класичні республіки, він протиставляв соціалістам, таким як попередник реалістів *Сен-Симон* (див. Durkheim, chs. 2, 3). Звісно, французькі комуністи XVIII століття не мали досвіду індустріальної доби, а тому обстоювання ними аграрного комуніз-

му й не виглядає дивним. Зрозуміло, що аграрне суспільство більш співзвучне принципам абсолютної рівності, ніж індустріальне, де поділ праці неухильно продукує різницю в статусі, функціях та прибутках. Ранні комуністи включно з Мором ключем до вирішення проблеми пороків вважали тяжку працю; такий простий баланс більше годився для аграрної економіки, ніж для індустріального суспільства.

Комуністи XIX століття пристосували цю доктрину до індустріальної ери. Прославляючи рівність і «братерський комунізм», Кабе пропонував заснування великих заводів і широке використання техніки, а також усуспільнення землі. Комунізм має поширюватися на нові нації-держави, а не тільки на малі спільноти. Християнство Кабе розглядав як антивласницьку доктрину і його комуністична утопія Ікарія базувалася на «істинному» християнстві. Найвитонченішу і найглибшу теорію комунізму розробив *Маркс*. Він жорстко критикував «грубий і непродуманий комунізм» тих, хто, подібно до Кабе, просто поширював принцип власності на кожного («загальна приватна власність»). Грубий комунізм був породженням «усесвітньої заздрості». Натомість істинний комунізм є позитивним зреченням принципу власності, що має на меті покінчити з самовідчуженням людини і створити реальні моральні зв'язки між індивідуумами та між людьми і природою. Інститут власності робить нас нездатними насолоджуватись об'єктом, якщо ми ним не володіємо, а відтак спотворює наші бажання. При істинному комунізмі уможливлюється отримання колективної насолоди (див. «Private property and communism», pp. 145–157). Комуністичне виробництво – це кооперативна діяльність і тут, зрештою, немає розрізнення між фізичною і розумовою працею: індивідууми можуть отримувати насолоду і від того, й від іншого, не обтяжуючись надмірною спеціалізацією. Незрозуміло, чи можна домогтися самореалізації і відмовитися від поділу праці, як це описував Маркс у своїх ранніх працях, у комуністичному суспільстві, що його він подеколи змальовував як індустріальне, чи тенденція до індустріалізації призведе до появи бюрократії і виникнення спеціалізації. Багато анархістів-сучасників Маркса теж захищали комунальну власність (*Кропоткін* називав свою систему «анархо-комунізмом»), але вони боялися централізації, котру, як здавалося, закріплював комунізм Маркса, що могло загрожувати особистій свободі. Згодом їхні побоювання щодо державного комунізму таки справдилися (див. *Анархізм*).

«Комунізм» співвідноситься і з поділом праці, і з комуною. Ідеальний комунізм не тільки сповіщає про завершення доби приватного багатства і приватної власності у виробництві цінностей – чого побоювалася капіталістична критика, – але й про інший спосіб життя, що базуватиметься на кооперації та соціальній солідарності. Вражає подібність до християнських ідеалів, підкреслювана багатьма комуністами промарксистської орієнтації. Комунізм характеризують його ключові слова «рівність» і «братерство». Однак центральним поняттям для комунізму є свобода. Це відмежовує його від поширеної на ліберальному Заході індивідуалістичної концепції. Логіка комунізму передбачає, що свободи – свободи від гніту, бідності та експлуатації – можна домогтися водночас для всіх шляхом руйнування структур, котрі стоять на заваді свободі багатьох, оскільки забезпечують привілеї небагатьох. Свобода при комунізмі буде притаманною всьому суспільству, як і кожному окремому його члену. Як твердив *Бакунін*, «свобода для всіх необхідна для моєї свободи». Істотно те, що комунізм означає спільне користування всім, у тому числі й свободою. Цей принцип є не меншою мірою принципом рівного розподілу, ніж принцип рівного співволодіння матеріальними та іншими ресурсами. Особисте володіння не обов'язково забороняється; мислителі минулого захищали аскетизм і мінімальне споживання, але сьогоднішні комуністи безумовно схвалюють насолоду від споживання товарів. Однак існує і невирішена дилема: чи слід повністю скасувати власність, щоб покласти край конфліктам та гніту і виплекати братерство, однорідність інтересів та взаємозалежність, чи ж комунізм має означати розподіл прав і доходів від власності між усіма порівну, таким чином надаючи потягу до володіння сили закону? Комуністичний ідеал був завжди націлений на запобігання егоїзму, особливо типовим проявам егоїзму у відношенні до власності; однак приклади реалізації ідеалу комунізму на ділі є рідкісними. Можливо, він був утілений у життя хіба що в релігійних громадах, у деяких світських комунах і в спільнотах тих небагатьох «примітивних» народів, що залишились у світі, для яких розподіл є способом життя. Як здається, його так і не було реалізовано в комуністичних країнах (див. також *Радянський комунізм*).

BG

Література

Babeuf, G.: *Manifesto of the Equals,* trans. S. Lukes. *The Good Society,* ed. A. Arblaster and S. Lukes. London: Methuen, 1971.

Beer, M.: *A History of British Socialism,* vol. I. London: Allen & Unwin, 1953.

Corcoran, P. ed.: *Before Marx: Socialism and Communism in France, 1830–48.* London: Macmillan, 1983.

Durkheim, E.: *Socialism and Saint-Simon,* trans. C. Sattler, ed. A.W. Gouldner. Yellow Springs, Ohio: Antioch, 1958; London: Routledge & Kegan Paul, 1959.

†Gray, A.: The Socialist Tradition: Moses to Lenin. London: Longmans Green, 1946.

†Marx, K.: Private Property and Communism (1844). In *Karl Marx: Early Texts,* trans. D. McLellan. Oxford: Blackwell, 1972.

Marx, K.: *Critique of the Gotha Programme* (1875). In *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy,* ed. L.S. Feuer. New York: Anchor, 1959.

Marx, K. and Engels, F.: *The German Ideology* (1845–6) and *The Communist Manifesto* (1848). In *Selected Works,* vols I–III. Moscow: Progress Publishers, 1969.

КОНДОРСЕ Марі-Жан, маркіз де (1743–1794) – французький філософ. Кондорсе був наймолодшим із провідних філософів *французького Просвітництва*, лише він і дожив до тих часів, коли йому випало стати свідком

і учасником французької революції. Спершу він став відомим як математик, але з огляду на свій високий сан не зволив зійти на вершину культурних закладів королівства. Коли міністром фінансів у Людовика XVI став Тюрго, трицятирічного Кондорсе було призначено губернатором Мена; в ті часи він дотримувався старих поглядів на те, що шлях реформування Франції полягає в зміцненні королівської влади й підкоренні королю законодавчих органів (parlements) та інших традиційних інтересів.

Та коли розгорнулися революційні події, колишній рояліст Кондорсе став республіканцем. Він твердив, що не був непослідовним у цьому, оскільки завжди вірив у те, що називав «верховенством здорового глузду». Він спробував відмежувати це поняття від концепції *Руссо* про верховенство «загальної волі», натомість закликаючи до верховенства «суспільного здорового глузду». У контексті ancien régime (давнього ладу) здоровий глузд вимагає впорядкованої й уніфікованої системи правління, яку може забезпечити лише монарх. Право монарха бути верховним керівником засновується на тому, що він є істинним представником нації як цілого (тоді як парламенти такими представниками не є).

Опісля 1789 року Людовика XVI, на думку Кондорсе, більше не можна було розглядати як такого представника, а тому для вираження суспільного здорового глузду потрібні були нові інституції. Кондорсе відкинув демократію, бо більшість народу була неосвіченою, але запропонував надати більшості право обирати із середовища освіченої еліти депутатів, які б приймали закони на користь цієї більшості. Він продовжував розробляти надскладні механізми виборів до місцевих та національної асамблей, щоб бути певним у тім, що ці асамблеї стануть істинними виразниками «суспільної думки». Проте асамблеї Кондорсе були незвичайними. Бажаючи запобігти негативному впливу на здоровий глузд пристрастей і різних метикувань, він рекомендував не проводити засідання асамблей на ділі, а вирішувати всі справи шляхом листування. Одним словом, слід було усунути політику, аби прокласти шлях «науці».

Кондорсе детально обгрунтовував свою думку про те, що управління не може бути настільки ж науковим, як фізика. У жодній із цих сфер, як доводив він, не може існувати цілковитої певності; обидві вони грунтуються на можливостях. Для прорахунку можливостей у політичній науці потрібні будуть експерти. Кондорсе передбачав виникнення відданого справі вираження «суспільного здорового глузду» класу бюрократії, завданням якої стане формулювання раціональних рішень із таких національних проблем, як оборона, охорона здоров'я, оподаткування, освіта і загальний добробут, оскільки він мав майже сучасні погляди на державні справи.

Кондорсе забезпечив вибори до кількох революційних асамблей, а в 1791 році й справді приєднався до якобинців; і хоча він не голосував (як противник смертної кари) за страту короля, він не голосував також і за встановлення республіки. А тому його доводи на користь верховенства здорового глузду лідери народного уряду вважали спробою передати владу до рук «філософського духовенства». Жирондисти, втілюючи в життя свої задуми, схвалили конституцію, яку він розробив, але його колишні друзі-якобинці відкинули її, і в 1793 році Кондорсе мав переховуватися.

У ті часи, шукаючи порятунку від терору, він написав один із найоптимістичніших начерків історії людства, що його можна собі уявити, – «Шкіц історичної картини прогресу людського розуму» (1795). У ньому він ще раз підтвердив свою переконаність у тім, що наука не лише може врятувати людство, а й збирається це робити. «Патріоти» таки впіймали Кондорсе, коли той вийшов зі свого схову, і він загинув (можливо, від власної руки) у в'язниці у віці 50 років.

МС

Література

†Baker, K.M.: *Condorcet.* London: University of Chicago Press, 1975.

Condorcet, M.-J.: *Sketch of an Historical Picture of the Progress of the Human Mind,* trans. J. Barraclough. London: Weidenfeld & Nicholson, 1955.

†Schapiro, J.S.: *Condorcet and the Rise of Liberalism.* New York: Octagon, 1934.

КОНСЕРВАТИЗМ. Критики консерватизму часто розглядають його як більш-менш обскурантистську спробу «заможних» захистити своє привілейоване становище від посягань «незаможних». Гірше того, інколи його вважають збоченням, незрозумілим чином пов'язуючи з екстремістськими рухами на кшталт нацизму чи національних фронтів. На противагу цьому далі буде доведено, що консерватизм є філософією людського буття, яка не лише заслуговує на серйозне вивчення, а є діаметрально протилежною екстремістським рухам вищезгаданого типу. Суттю цієї філософії є переконання в тому, що людське буття характеризується напруженістю, яку можна послабити за допомогою політичної діяльності, однак яку ніколи не вдасться усунути остаточно.

Значення ідеї незнищенної напруженості в консервативній філософії буття виявиться чіткіше, якщо порівняти її з протилежною радикальною доктриною, згідно з якою першопричини зла і страждань закорінені не в самій природі людського буття, а випливають із структури суспільства. Ось чому, ліквідувавши всі ці причини водночас шляхом докорінної зміни відповідних сфер суспільного ладу, принаймні можна думати про визволення людини. Найкращим прикладом такого роду радикалізму в сучасному світі є *марксизм*, згідно з яким основні джерела людських негараздів можна знищити шляхом повалення капіталізму в ході революції. На противагу цьому для консерватизму зло і страждання є невід'ємними складовими людського буття, тож мудрість полягає не у висуненні широкомасштабних утопічних прожектів їх ліквідації, але в

скромних пропозиціях щодо їх стримування та зниження їхнього впливу. Отже, сама природа цієї напруженості зводить політику до рівня обмежувальної діяльності.

Якщо загальне розуміння буття як джерела незнищенної напруженості поєднується тепер із розумінням політики як обмежувальної діяльності, то консерватизм можна визначити як мистецтво політичного компромісу, балансування і поміркованості задля збереження обмежувальної ролі політики.

Здобутком Едмунда *Берка*, батька сучасного консерватизму, стало визнання того, що боротьба за свободу революційними методами не отримає поширення і не виявиться кращою за політику обмеження, на що сподівалися французькі революціонери-демократи, а натомість знищить умови, необхідні для здійснення цієї політики. Найпершою і найбільш життєздатною із цих умов є *верховенство права*; другою є незалежна судова влада; третьою – система представницького управління; четвертою – інститут приватної власності і п'ятою – міжнародна політика, покликана оберігати політичну незалежність за допомогою утримання рівноваги сил, що для консерваторів є єдиним надійним і реальним шляхом до встановлення миру в усьому світі.

У цій своїй формі, тобто у формі захисту політики обмеження, консерватизм є найбільш переконливим. Однак можна заперечити, що політика обмеження є об'єктом уваги і ліберальної традиції, а тому консерватизм, визначений таким чином, важко відрізнити від *лібералізму*. У відповідь скажемо, що хоча спільним підгрунтям лібералізму і консерватизму є ліберальні принципи Локка, успадковані реформістською традицією вігів, під прожектами яких стоїть власноручний підпис Берка, проте консерватизм відстоює ці принципи зовсім по-іншому і сильніше обмежує їх. Як давав зрозуміти Берк, консерватизм, наприклад, відкидає абстрактні поняття особи, прав людини та *суспільного договору*, що асоціюються з доктриною вігів. Консерватизм також відкидає *утилітаризм* і віру в *прогрес*, що пізніше, в XIX столітті, стали характерними ознаками переглянутих ліберальних принципів.

Від переваг, надаваних ідеалом політики обмеження, тепер можна зробити крок уперед і виокремити три різних напрямки в самому консерватизмі. Хоча жоден із них не є набутком виключно якоїсь нації, проте існує очевидна різниця в тій увазі, що була приділена кожному з них відповідно французькою, німецькою та англійською консервативною думкою. Різницю між цими трьома традиціями найлегше виявити, якщо розглянути точки зору, з яких вони виходили в теоретичному обгрунтуванні ідеї напруженості.

Найдавніша точка зору – теологічна – набула вигляду християнського песимізму стосовно людської природи, вираженого в міфі про гріхопадіння та первородний гріх. Цей песимізм, використовуваний для захисту монархії і церкви, відіграв провідну роль у французькій консервативній думці, де заклав підвалини реакційної традиції, започаткованої в XIX столітті Жозефом де *Местром*, але найкраще викладеної в XX столітті (у своїй видозміненій світській формі) Шарлем *Моррасом* та учасниками руху «Французька дія» («Action française»). Проте християнство відігравало важливу роль і в поглядах таких людей, як Берк, котрий характеризував реакційну філософію як пошук консервативної утопії, що зазвичай знаходиться десь у дореволюційному світі, позбавленому будь-якої принципової напруженості буття. Як наслідок, реакція починається з відкритого визнання своєї відданості ідеалу політики обмеження, але її марний пошук утопії неминуче закінчується саморуйнацією, оскільки політика обмеження надає необмежену свободу дії тій само напруженості, якої вона боїться.

Натомість німецька консервативна думка характерно замінила теологічне витлумачення людського буття світською філософією історії, у рамках якої природна держава була визначена як найкращий шлях до визволення людства. Однак природний ідеал не посилював, а швидше підривав політику обмеження у зв'язку із свободою, і в німецькій традиції він поєднувався з особливою націоналістичною доктриною, яка підпорядковувала все вимогам культурної єдності чи (як у випадку з нацизмом) расової чистоти (див. *Націоналізм*).

Насамкінець, визначальною рисою консервативної думки Англії став скептичний і гнучкий підхід, відображений передусім в ідеалі мішаного державного устрою. Та починаючи з часів Другої світової війни принадність цього ідеалу дедалі більше тьмяніла в ході гострих суперечок у середовищі консерваторів між захисниками інтервенціоністського «середнього шляху», з одного боку, і прихильниками нерегульованого капіталістичного ладу – з іншого. Одначе перш ніж розглядати сучасний розвиток більш детально, варто поглянути на сучасний консерватизм загалом у ширшій перспективі і визначити основні завдання, що їх висуває перед ним наше століття. Це критика революційного стилю провадження політики, започаткованого французькою революцією. Сутність цієї критики можна зрозуміти, розглянувши, у свою чергу, чотири характерні риси революційної політики, що їх консервативні мислителі вважають найбільш згубними.

Перша з них – це майже релігійний фанатизм, який перетворює політику з обмежувальної діяльності, покликаної поступово врегульовувати конфлікти інтересів та пристрастей, на всеосяжний ідеологічний похід проти зла. Такий фанатизм майже неминуче виходить з переконання, висловленого в його сучасній формі *Руссо*, що людина є доброю від природи, але її псують погані соціальні та політичні інституції. Для ідеологічних конфліктів нашого століття це переконання стало пересічним.

Другою характерною рисою революційної політики є раціоналізм, яким позначена віра в те, що задовільні людські інституції можуть бути створені й узаконені лише людським розумом. З цієї точки зору, всі

існуючі інституції принципово відкидаються – не тому, що їх вважають незадовільними ті, хто їм підпорядкований, а тому, що раціоналіст-реформатор довільно визначає їх як ірраціональні плоди звичаїв і традицій. На їхнє місце раціоналіст намагається поставити нові інституції, вибрані ним на тій підставі, що він упевнений у їх відповідності вимогам цілковито абстрактних ідеалів, таких як права людей, найвище благо найбільшого числа людей, соціальна справедливість чи Велике Суспільство (назвемо лише декілька з них). Консервативні мислителі починаючи з Едмунда Берка і закінчуючи Майклом *Оукшоттом* наполягали на тому, що політика принципу є не шляхом до визволення людства, а лише формою вираження догматизму та негнучкості. До того ж вони доводили, що розум насправді не може виконувати завдання із створення проекту здійсненної утопії, оскільки він може запропонувати всього лише обробку (чи ж бо «конспект», як це називав Оукшотт) існуючих політичних традицій. Якщо говорити більш загально, вони стверджували, що зневага до звичаїв і традицій, притаманна заідеологізованій політиці, руйнує добровільні суспільні зв'язки, які ті забезпечують, унаслідок чого єдиним засобом утримання суспільства від розпаду стає примус. На їхню думку, саме тому жодного разу не трапилося так, щоб революція – починаючи з революції 1789 року – не скінчилася деспотизмом.

Третьою характерною рисою є безмежний оптимізм стосовно здатності людської волі до визначення та змінювання долі людини, надання їй будь-якої форми, якої людина бажає. Такого роду оптимізм отримав своє найяскравіше і найжахливіше вираження в фашистському ідеалі безперервної революції, згідно з яким сутність життя нації полягає в постійному перегляді своєї ідентичності та в доведенні свого права на продовження існування в історії шляхом виявлення сліпої покірності лідеру, який приведе її до перемоги в нескінченних війнах, що їх він повинен вести задля свого самоутвердження (див. *Фашизм*). Цей культ волі і політичного екстремізму, що його супроводжує, цілковито чужий консерватизму, який наголошує на обмеженнях, нав'язаних волі неуникною напруженістю буття, а не на марному титанізмі, метою якого є її знищення.

Насамкінець, консерватори критикували основоположну для нової течії наївну віру в народний суверенність як ключовий чинник досягнення внутрішньої і міжнародної гармонії. Згідно з доктриною суверенної влади народу демократія автоматично забезпечує і досконале управління, і мир у всьому світі, тому що вона означає самоврядування, а самоврядні народи (як припускається) зовсім не зацікавлені в тому, щоб управляти собою погано чи нападати один на одного. На противагу цьому погляду консерватори застерігали, що не варто механічно ототожнювати демократію з лібералізмом і досконалим управлінням, оскільки за допомогою плебісциту її можна легко використати для узаконення диктаторського режиму.

Цей новий революційний стиль ведення політики панував із 1789 по 1945 рік, драматичні прояви його спостерігалися в 1847 та в 1917 роках, наприклад у міжвоєнний період, позначений розгулом фашизму, який переслідував консервативні погляди. Протягом цього проміжку часу завдовжки в півтора століття лунали різні відгуки. З одного боку, консервативні мислителі просто впадали у відчай, відкидали ідеал політики обмеження і зверталися до простого, чистої води культу лідерства. Такою була основна думка Томаса *Карлайля*, а пізніше Освальда *Шпенглера* з Німеччини. У міжвоєнний період відгомони відчаю консерваторів вчуваються в таких творах, як «Безплідна земля» Т. С. Еліота (1922), а в Іспанії – в «Повстанні мас» Ортеги-і-Гассета (1929). Проте подібні відгуки на сучасний світ лише прирікали консерватизм на понуро-дратівливе безсилля. З іншого боку, консервативні мислителі, такі як лорд Г'ю Сесил, намагалися утвердити, як здавалося, майже безмежну довіру до природного консерватизму мас («Консерватизм», 1912). Між цими двома крайніми підходами існує багато можливих думок; на практиці найсильніший вплив справила довга низка більш-менш амбітних компромісних тверджень починаючи з ідеалу «однієї нації» Дизраелі; цей напрямок сягнув своєї кульмінації в післявоєнній ідеології «середнього шляху», яку в 1938 році почав відстоювати Гарольд Макміллан в книзі з однойменною назвою.

Протягом трьох десятиліть опісля Другої світової війни ідеал середнього шляху було істотно розвинуто – почасти тому, що консерватори піддалися спокусі відповісти на новий соціалістичний виклик, який, украсши вороже вбрання, прийшов на зміну виклику лібералів; частково тому, що запровадження під час війни контролю над економікою, як здавалося, продемонструвало на практиці здатність уряду до планування і його спроможність покінчити із безробіттям 1930 років; почасти завдяки повсюдному схваленню засад держави загального добробуту, що змушувало кожен уряд до «гармонізації» вимог споживачів з огляду на необхідність забезпечення повної зайнятості.

Наслідком цього став дрейф до колективізму, який у середині 70-х років набув такої сили, що, як здавалося багатьом, позбавив консерватизм будь-якої зрозумілої ідентичності. Реакцію сучасної «ліберально-консервативної» (чи «неоконсервативної») думки, яка різною мірою позначилася на європейській та американській політиці останнього десятиліття, на властивий концепції середнього шляху колективізм розглядають саме як противагу цьому положенню.

Ліберально-консервативна реакція була зумовлена гострим усвідомленням п'яти найбільших хиб, властивих ідеї середнього шляху. По-перше, прихильники концепції середнього шляху наївно вважали, що економічне зростання автоматично забезпечить ріст загального добробуту суспільства. Однак ніхто не брав до уваги питання про те, що достаток може створити натомість свої власні, нові проблеми. Саме це і стало центральним пунктом неоконсервативної критики Ве-

ликого Суспільства, зокрема для таких американських критиків, як Деніел Белл, Патрик Мойніген, Ірвінг Кристол, які твердили, що уряди змушені добиватися неможливого за своєю суттю економічного зростання і рівня зайнятості, а тому їх неминуче оцінюють на основі нереалістичних критеріїв, унаслідок чого сучасна демократична держава прирікається на зростаючу нестабільність.

Другим пунктом критики стала безоглядна віра, що її проповідували прихильники концепції середнього шляху, в планування як ефективний засіб подолання всіх людських бід. У праці «Шлях до рабства», впливовість якої значно зросла з тих пір, як її було вперше опубліковано в 1944 році, Ф. А. *Гаєк* стверджував, що планування змусить вільне суспільство піти шляхом, який неминуче заведе його прямо до тоталітарного режиму. Зокрема Гаєк рішуче відкинув ту думку, що середній шлях відображає збалансоване компромісне рішення, за допомогою якого можна, поєднуючи вигоди планування і переваги свободи, створити найкращий з усіх світів.

Згідно з третім пунктом критики післявоєнні уряди, що взяли на себе зобов'язання підтримувати високий рівень зайнятості та високі темпи економічного зростання, виявилися безпосередньо винними у зростанні інфляції, яка в 1970-х роках розпочалася в демократичних країнах Заходу. Згідно із запропонованими такими провідними ліберально-консервативними економістами, як Гаєк та Мілтон Фридман, рішеннями уряди було цілковито усунуто від контролю за фінансовим ринком. Але яким чином це можна зробити – це проблема, яка поки що не отримала свого вирішення, одначе спричинилася лише до появи дивних пропозицій на кшталт вимоги Гаєка щодо скасування державної монополії на узаконений грошовий обіг. Більшої довіри заслуговує інший ліберально-консервативний мислитель, В. Рьопке, який наголошував («Гуманна економіка», 1958), що справжньою причиною виникнення інфляції є зовсім не грошовий обіг, а те, що демократичні уряди віддають перевагу «м'якому» управлінню фінансами перед «твердим», тобто залізають у борги, аби виконати надмірні обіцянки, дані ними електорату, а не збалансовують бюджет на основі врахування всіх обмежень, що витікають звідси. Таким чином, інфляція стає не суто економічним, а швидше моральним і політичним явищем і, з ліберально-консервативної точки зору, пошук лікувальних засобів за іронією долі ведеться в напрямку до тоталітаризму, оскільки якщо інфляція більше не розглядається як справа економічної політики, то ставиться під питання саме існування демократичної системи.

У четвертому пункті критики відлунює пророцтво *Токвіля* стосовно того, що нова форма охоронного деспотизму, яка постане не внаслідок тиску уряду, а, навпаки, через надмірність добрих намірів, змусить уряд зарегулювати життя своїх гадано некомпетентних підданих до такої міри, що не залишиться нічого іншого, як «позбавити їх необхідності думати і клопоту жити» («Democracy in America», pt 2, bk 4, ch. 6), і стане кінцем сучасної демократії. Саме ця нездорова форма патерналізму, як вважають ліберальні консерватори, спонукала до перетворення старого, обмеженого уявлення про загальний добробут (наприклад у викладі Бевериджа, який спирався на взаємопов'язані поняття соціального забезпечення та особливих потреб) на всеосяжний варіант холопської держави, що опікується людиною від колиски до могили.

Нарешті, важливим пунктом критики концепції середнього шляху став наголос на несумісності зумовленої ним управлінської політики з існуванням самої мішаної форми правління. Виконавча влада, як застерігав лорд Гейлшем у своїй Димблебійській промові 1976 року, нині претендує на те, щоб бути єдиною істинною представницькою складовою державного ладу, і зростає настільки швидко за рахунок інших складових, що законодавча влада перетворюється на систему виборного диктаторства. Газета «Таймс» у своїй редакційній статті від 15 жовтня 1976 року закидає у відповідь, що Гейлшем зігнорував зростання нової позаконституційної системи противаг і стримувань (що її використовують політичні партії та групи тиску), яка є запорукою того, що численний уряд ще не означатиме сильний уряд. Але видавцям «Таймс» не вдалося побачити, що новому способу врівноваження владних гілок не властива належна схильність до встановлення верховенства права і, звісно ж, задоволення будь-яких інших вимог конституційного устрою.

Ліберальні консерватори висувають певні чіткі засадничі застереження, але навряд чи можна сказати, що йдеться про адекватне вираження консервативної думки. Основним пунктом тут є неподільність свободи, а це означає, що громадянська і політична свобода можуть існувати лише при капіталістичному ладі; але якщо уважніше придивитися до цієї позиції, то постануть принаймні три основних проблеми.

По-перше, ототожнюючи консерватизм із захистом капіталізму, ліберальні консерватори ризикують переплутати необхідність застосування політики обмеження з висуванням на перший план матеріальних і споживчих цінностей, несумісних із моральними, соціальними та політичними цінностями, що їх прагнуть обстоювати консерватори. По-друге, навіть на своїх власних теренах – у захисті механізмів вільного ринку – ліберально-консервативна економічна теорія не вільна від проявів догматизму. Насамкінець, неуникною хибою ліберально-консервативної теорії, ймовірно, є не те, що вона є невірною, а те, що вона є недоречною. Вона є недоречною тому, що йде врозріз із загальною націленістю розвинутих західних суспільств на побудову «постіндустріального» суспільного ладу, при якому здебільшого зникнуть капіталістичні відносини і цінності й унаслідок цього не стане того суспільного прошарку, який бажав би повернутися до часів вільного ринку.

Майбутнє консерватизму виглядає похмурим. З одного боку, він міг би перемогти, потураючи духу ко-

лективізму, що його так виразно провіщав Токвіль, але в такому разі залишиться незрозумілою природа його ідентичності. З іншого боку, він міг би стати на захист ідеалу політики обмеження, з яким його традиційно ототожнюють. Однак у цьому разі консерваторам дуже складно буде залишитися при владі, оскільки жодна з інституцій, які асоціюються з політикою обмеження – верховенство права, відповідальність парламенту і незалежне судочинство, наприклад, – не буде доречною в добу, зацікавлену здебільшого в політиці процвітання.

NO'S

Література

Burke, E.: *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791). New York: Bobbs-Merrill, 1962.
†Cecil, H.: *Conservatism.* London: Thornton Butterworth, 1912.
Hayek, F.A.: *The Road to Serfdom.* London: Routledge, 1944.
Kedourie, E.: *The Crossman Confessions and other essays.* London: Mansell, 1984.
Macmillan, H.: *The Middle Way.* London: Macmillan, 1938.
Oakeshott, M.: *Rationalism in Politics.* London: Methuen, 1962.
O'Sullivan, N.: *Conservatism.* London: Dent, 1976.
†Quinton, A.: *The Politics of Imperfection.* London: Faber & Faber, 1978.
Röpke, W.: *A Humane Economy.* Chicago: Regnery, 1971.
Santayana, G.: *Dominations and Powers.* London: Constable, 1951.
†Scruton, R.: *The Meaning of Conservatism.* London: Macmillan, 1980.
Shklar, J.: *After Utopia.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969; London: 1970.
Smith, P. ed.: *Lord Salisbury on Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Tocqueville, A. de: *Democracy in America,* ed. J.P. Mayer and M. Lerner. London: Fontana, 1968.

КОНСИЛІАРИЗМ. Збори представників церкви, або собори, які справили визначний вплив на пізньосередньовічну політичну теорію та практику, в основному завдяки поширенню духовенством ідей життя в спільноті, шукали способів розв'язання проблеми Великого Розколу в церкві XIV–XV століття. Консиліаризм займав провідне становище в церковних соборах Констанци (1414–1418) та Базеля (1431–1449), де й була висунута концепція конституційного холізму, згідно з якою собор має стати видимим проявом невидимої сутності церкви. Церква як єдине ціле вивищується над усіма своїми розміщеними в ієрархічному порядку складовими і собором, а тому вона володіє найвищими повноваженнями і щодо папи. Природно, всі члени собору, зібравшись разом і приймаючи рішення більшістю голосів, виконують дії, які не в змозі виконати лише одна людина.

Церковні правники на законних підставах розвивали ідеї консиліаризму починаючи ще з XII століття, але розвій цих ідей у найрадикальніших напрямках було окреслено в працях *Марсилія Падуанського*, Генрі Лангенштейна, Гаймериха ван де Вельде, Конрада з Гельнгаузена, П'єра д'Еї, Жана Жерсона, Хуана із Сеговії, Дитриха Ньєма, Франческо Забарелли, Миколая Кузанського, Нікколо де Тедескі та інших мислителів.

Концепція консиліаризму, в основі якої лежать ранні ідеї *канонічного права*, підтримувала також важливі теологічні новації, що грунтувалися на поновлених дослідженнях Писання, особливо тих його місць, які стосувалися цивільного законодавства. Багато чим консиліаризм завдячує і тогочасним світським корпоративним інституціям, таким як гільдійська система управління. Ідеї природної спільноти та прийняття рішень спільнотою стали осердям спроб духівників реформувати церкву так, щоб за владу в ній змагалися троє пап різних національностей. Консиліаризм брав свій початок ще з досвіду діяльності ранньої церкви, коли рішення з питань теорії і практики виносив синод, але в добу пізнього Середньовіччя його змінила доктрина верховенства папи (див. *Середньовічна політична думка*). Одначе каноністи наполягали на рівності відносин між провідником і рядовими членами нижчих організацій духовенства, аби «влада в установі не зосереджувалася в руках самого провідника, а діставалася і різним її членам». За часів пізнього Середньовіччя із збільшенням кількості міст, якими управляли гільдії, заснуванням багатьох нових університетів та зростанням релігійних об'єднань мирян і духовенства консиліаризм та ідея життя в спільноті залишалися – принаймні для політичних публіцистів – живими традиціями і зверталися вони до колективістських інстинктів європейців. Консиліаристський період виявився фатальним для будь-яких пережиткових спроб папи переглядати закони чи направляти політику європейських держав, оскільки собори XV століття, до яких насправді входили як світські, так і церковні проводирі, домоглися таки реформування церкви.

Консиліаризм провістив появу пізніших концепцій *конституціоналізму*, *представництва* та *згоди*, і набутки соборів XV століття вважають одним із найважливіших зрушень у напрямку від середньовічного до сучасного конституціоналізму. Проте самі консиліаристи виявляли великий інтерес до теологічного обгрунтування віри і до церковної реформи. Як широкомасштабний реформістський рух консиліаризм завершився з падінням собору Базеля – його було знищено угодами між папами і монархами. Його занепад вів прямо до протестантської Реформації (див. *Реформації політична думка*).

Вважають, що Ватикан II (1962–1965) запозичив деякі принципи консиліаризму; найвідомішим консиліаристом серед сучасних католицьких теологів є Ганс Кюнг.

JC

Література

Baker, D. ed.: *Councils and Assemblies;* vol. VII of *Studies in Church History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Black, *A.: Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
†Black, *A.: Council and Commune: the Conciliar Movement and the Council of Basle.* London: Burns & Gates, 1979.
Coleman, J.: Transfert de théorie et des modèles d'organisation entre état et église: the influence of secular governmental structures

on the theory and practice of conciliarism at Basle. *Église et État dans la genèse de l'état moderne.* Paris: CNRS, 1986.
Congar, Y. and Dupont, J.: *L'écclésiologie du haut moyen-âge.* Paris, 1968.
Figgis, J.N.: *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625.* Cambridge: Cambridge University Press, 1916.
Küng, H.: *Structures of the Church.* London: Burns & Oates, 1965.
Morrall, J.: *Gerson and the Great Schism.* Manchester: Manchester University Press, 1960.
Stieber, J .W.: *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire: the Conflict aver Supreme Authority and Power in the Church.* Leiden: Brill, 1978.
†Tierney, B.: *Foundations of the Conciliar Theory: the Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

КОНСТАН Анрі Бенжамен, де Ребек (1767–1830) – французький ліберал, що народився в Швейцарії. Попри те, що більшу частину свого життя він прожив поза межами цієї країни, швейцарське протестантське походження Констана відіграло велику роль у його житті й у формуванні його поглядів. Його батько, професійний військовий, командував данським полком. Не по літах розвинутого малого Констана спочатку виховували в Брюсселі домашні вчителі, пізніше він навчався в Ерлангенському університеті, а згодом – в Единбурзькому, де познайомився із соціальною теорією *шотландського Просвітництва*. Повернувшись на континент, Констан потрапив під вплив старшої за нього жінки мадам де Шарр'єр, і звідси взяв початок романтичний стиль його життя. У його житті переважали старші жінки, з якими він міг розділити своє захоплення ідеями. Шлюб із розрахунку, узятий в 1789 році (і ще один дещо пізніше), ледь не змусив його змінити цей стиль. Захоплення Констана французькою революцією зумовило його нетривалий злет, як і прихильність Чемберлена до герцога Брунсвіка довела того до загибелі в 1794 році. Одразу по тому він зустрів мадам де Сталь, яка впродовж двох десятиліть справляла найсильніший вплив на його життя і погляди. Констан вступив у її ліберальний гурток у Парижі й у 1796 опублікував свій перший політичний твір, у якому захищав Директорію від нападок «реакціонерів». У 1799 році він був призначений новим трибуном, але його ліберальні погляди та зв'язок із мадам де Сталь скоро призвели до того, що за доби Бонапарта він став persona non grata. У 1803 році Констан у супроводі мадам де Сталь вирушив у вигнання і тривалий час жив у її Копетському замку поблизу Женеви. Він також відвідав Німеччину, де познайомився з німецькою романтичною філософією та релігійною думкою (див. *Романтизм*).

Роки Імперії стали для Констана найбільш плідним періодом, хоча в цей час він друкувався дуже мало. Він почав писати свою найбільшу працю, в якій ішлося і про політику, і про «релігійні почуття».

Лише крах імперії Наполеона дозволив йому видати в 1813 році свою працю «Про дух завойовництва та загарбництва в їх зв'язках із європейською цивілізацією...» («De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne...»), у якій він назвав експансіоністські наміри Наполеона цілковито протилежними зростаючому миролюбному і комерційному характеру європейського суспільства. Модель соціальних та економічних змін, запропонованих Констаном, нагадує нам про шотландське Просвітництво, хоча Констан і не застосовував її систематично. Після повернення до Парижа Констан швидко став провідним ліберальним проповідником конституційної монархії, введеної хартією Людовика XVIII. Однак після повернення Наполеона з Ельби він дозволив себе переконати (принаймні цій новій Егерії – мадам Рекам'є) в істинності «ліберальних намірів» Наполеона і склав конституційну хартію відновленої Імперії. Опісля Ватерлоо він утік до Англії, де опублікував роман «Адольф», який став шедевром самоаналізу. Повернувшись до Парижа, Констан продовжував займатися публіцистикою, з особливим запалом і майстерністю обстоюючи принцип свободи преси. У 1819 році він був обраний депутатом, тож устиг стати свідком ультрароялістської реакції, що почалася після вбивства спадкоємця трону в 1820 році, – і вступити в боротьбу проти неї. Пізніше, у 20-х роках, погіршення стану здоров'я та зростаюча пристрасть до азартних ігор спричинилися до зниження ефективності його політичної діяльності. У парламенті він ніколи не сягав рівня впливу Руає-Коллара чи де Серре, оскільки не здатен був імпровізувати. Більш відомий він був як в'їдливий журналіст. Констан помер незабаром після Липневої революції, яку він вітав, сприяючи її здійсненню.

Соціальні і політичні погляди Констана, як і мадам де Сталь, можна розглядати немовби безперервний коментар до праць Руссо. Женевське походження Руссо та його концепція справедливості і загальної волі, а також застосування його ідей такими провідними революціонерами, як Робесп'єр, означало, що після 1795 року його не могли ігнорувати й ліберальні протестанти, серйозно стурбовані питанням, чому революція вродилась у царство терору. Чи дійсно тогочасних християн полонило, заторкнувши їхні найглибші сподівання, поняття громадянського достоїнства, яке входить у концепцію загальної волі? Чи не вводив Руссо в оману своїм захопленням стародавніми полісами і виступом на захист політики участі в «Суспільному договорі» («Du contrat social»)? Самою постановкою таких питань мадам де Сталь і Бенжамен Констан виходили за межі протоліберальних поглядів вісімнадцятого століття (див. *Лібералізм*). Цей вихід за межі зумовив концептуальну критику висунутого Руссо поняття свободи і пошук відмінностей між сучасним та античним суспільством.

Отож прямуючи цим шляхом, Констан дійшов до свого відомого розрізнення античної і сучасної свободи. Підмітивши, що античні народи розуміли свободу виключно як громадянство, тобто право брати участь у зборах, на яких обговорювали і схвалювали рішення, Констан указував, що таке право не гарантувало

жодного з особистих та приватних прав, що з ними в першу чергу пов'язували ідею свободи тогочасні європейці. Для давнього грека лише життя громадянина було тим життям, яке варто прожити, і не тільки тому, що це було життя привілейованого, або аристократичного класу рабовласницького суспільства. З іншого ж боку, в сучасній Європі рівність перед законом і свобода, яку ця рівність забезпечує людям для захисту та задоволення їхніх інтересів, створили докорінно відмінний соціальний і моральний контекст. Провідними суспільними цінностями стали особиста незалежність і звільнення від турбот, а не солідарність войовничої правлячої касти. Миролюбна, економічна орієнтація сучасного суспільства означає, що «суспільний добробут» грунтується на захисті приватних інтересів, а не на принесенні їх у жертву уречевленому, гранично спрощеному поняттю громадянського обов'язку. Звичайно, якщо ввести таке поняття громадянського обов'язку в контекст сучасної нації-держави, то воно стане безумовно небезпечним через свою тенденцію до передачі влади в руки олігархів, які прикриватимуть свою владу апеляцією до загальної волі.

Таким чином, Констан обстоює сучасне «новововідкрите» розуміння поняття *представництва* всупереч позиції Руссо, який, дискредитуючи це поняття, захищає античний поліс. На противагу чисто формальній гарантії особистої свободи (за допомогою принципу зворотності), введеній Руссо в своє поняття загальної волі, Констан доводить, що найнадійнішим засобом збереження особистої незалежності є представницька система. Загалом, пристрасне бажання Констана відстояти особисту незалежність змушувало його не брати до уваги (якщо не нехтувати ним) моралізаторську спроможність принципу політичної участі, яку підкреслював Руссо, – хоча коли в 1819 році Констану довелося переглянути деякі свої позиції в період Реставрації в ході боротьби лібералів з ультрароялістами, він почав більше наголошувати на ролі участі. Але його докази стосовно того, чи є ця участь цінною головним чином як засіб забезпечення громадянської свободи, чи ж є вона цінною сама по собі, так і залишилися двоїстими.

Протиставляючи античну і сучасну свободу (в загальних рисах це протиставлення змальоване в кількох його працях, але остаточно оформлене в лекції 1819 року), Констан мав намір привернути увагу до цінності інших своїх політичних розвідок. І дійсно, в його праці «Політичні принципи» («Principes de politique») викладено тонкі й оригінальні спостереження з набагато ширшого кола питань. Зокрема Констан сприяв започаткуванню критики концепції суверенності, яку підхопили й розвинули молодші французькі ліберали, такі як Гізо та *Токвіль*. Їхня турбота про розділення владних гілок усередині нації-держави і дозволяє відрізнити французький лібералізм початку XIX століття від Просвітництва XVIII століття. Так само й інтерес Констана до того, що він називав «релігійним почуттям», відмежовує його від ранніх philosophes. У своїй праці «Про релігію» («De la religion», 1830) Констан намагався відстояти істинність природи релігійного почуття, виступаючи проти використання його духовенством і проти «поверхової» доктрини самозацікавленості, тобто борючись на два фронти: проти матеріалізму XVIII століття та святенницького фанатизму ультрароялістів доби Реставрації. Відданий своїм протестантським кореням, він намагався узгодити ліберальні принципи із щирим релігійним почуттям, таким чином оберігаючи лібералізм від перетворення на антирелігійну теорію.

LAS

Література

Berlin, 1.: Two concepts of liberty. In *Four Essays on Liberty.* Oxford: Oxford University Press, 1969.
Constant, B.: *Oeuvres.* Paris: Pléïade, 1964.
Holmes, S.: *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.
Siedentop, L.A.: Two liberal traditions. In *The Idea of Freedom* ed. A.J. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.

КОНСТИТУЦІОНАЛІЗМ. Як і словосполучення *верховенство права*, синонімом якого він, безперечно, є, термін «конституціоналізм» може вживатися принаймні у двох значеннях – одне з них відносно формальне, а інше – більш самостійне. У першому значенні цей термін відображає визначення конституції, дане, наприклад, сером Кеннетом Веаром у праці «Сучасні конституції», – це «норми, згідно з якими має формуватися та регулюватися уряд і якими він повинен керуватися». Як указував він, в Англії це означає просто звід узаконених та неузаконених норм, якими регулюється система управління. Однак майже в усіх інших країнах цей термін відноситься до сукупності виключно узаконених норм, зібраних в один або кілька взаємопов'язаних документів. У такому сенсі конституціоналізм є просто практикою запровадження конституцій, яким би не був їх зміст.

Проте деякі мислителі (це, вірогідно, звичне вживання для всіх часів) розглядають конституціоналізм як практику започаткування і функціонування політичних систем певного роду включно з положеннями, які уособлюють філософію обмеженого правління. Такі системи зазвичай включають кодекси або хартії політичних та економічних прав і свобод разом з іншими структурними ознаками, призначенням яких є захист прав особи від посягань з боку держави.

GM

Література

†McIlwain, C.H.: *Constitutionalism and the Changing World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
†McIlwain, C.H.: *Constitutionalism Ancient and Modern.* New York: Cornell University Press, 1940.
Morris-Jones, W.H.: On constitutionalism. *American Political Science Review* 59 (1965) 439–40.
Sartori, G.: Constitutionalism: a preliminary discussion. *American Political Science Review* 56 (1962) 853–64.
Wheare, K.: *Modern Constitutions.* New York and Toronto: Oxford University Press, 1966.
†Wormuth, F.D.: *The Origins of Modern Constitutionalism.* New York: Harper, 1949.

КОНТ Ізидор Огюст Марі Франсуа Ксав'є (1798–1857) – французький політичний філософ та один із перших соціологів. Конт походить з католицького і роялістського середовища, проти якого він спершу бунтував, хоча пізніше й оглядався в минуле з неприхованою тугою за «католицько-феодальним» середньовічним синтезом. Дуже великий вплив на його життя справило навчання в Політехнічному інституті, де він набув найкращих навичок у застосуванні методів природничих наук і всотав у себе раціоналістичний дух епохи енциклопедистів. Його вигнали з інституту як призвідника бунту проти влади, і починаючи з 1832 року Конт, глузуючи з цього, решту свого життя вивчав математику як щось другорядне. Величезний засадничий вплив на його життя справив також *Сен-Симон*, секретарем і співавтором якого він був з 1817 й аж до 1824 року, коли їхні шляхи розійшлися. Їхня інтелектуальна співпраця протягом всіх цих років була настільки тісною, що важко виділити внесок кожного з них окремо. Даючи системне вираження сцієнтизму Сен-Симона, Конт пішов набагато далі в розвитку окремої наукової течії сцієнтизму, відомої як *позитивізм*. Одначе Сен-Симон вселив Конту віру в те, що післяреволюційна перебудова суспільства не може базуватися виключно на теоріях науковців і на науковому знанні (що його Конт називав «духовною владою»), а має доповнюватися досвідом промисловців і розвитком промисловості (функціями «тимчасової влади»).

На початку 20-х років дев'ятнадцятого століття Конт у зародковому вигляді сформулював положення, які дуже виразно провістили ті ідеї, що їх він мав докладно розвивати до кінця свого життя. Дуже велику роль у його житті відіграли дві жінки, що обтяжувалося його маніакальною схильністю до переробок, а через це депресивними наслідками. 1825 року він одружився з колишньою повією; розумове виснаження та повернення його дружини до проституції як до джерела сімейного доходу призвели до серйозного нервового зриву в 1826 році (див. Gouhier, «La vie d'August Compte», pp. 116, 119, 151 та ch. 7). У 1844 році, завершивши «Курс позитивної філософії» («Cours de philosophie positive») і ще не почавши працювати над дослідженням «Система позитивної політики» («Système de politique positive»), він зустрів Клотильду де Во, і ця зустріч зміцнила його релігійні переконання. Духовна сила, що її він узяв від де *Местра*, яким захоплювався в юності, виявилася тут з усією очевидністю, так що відтепер науковці для нього не стільки замінювали духовенство, скільки самим стали цим духовенством. Проте всі сутнісні ідеї «позитивістської політики», включаючи й саму цю назву, були окреслені за 30 років до того в «одному з найзмістовніших трактатів XIX століття», за виразом Гаєка.

Намагання Конта за допомогою науки очистити політику від традиційних уявлень на користь уявлень про управління суспільними справами меритo- та технократів чітко проявляються в його есе «Стисла оцінка сучасної історії» (1820). Він усе ще перегукувався із Сен-Симоном, доводячи, що наукова, промислова і політична революції проклали шлях до нової суспільної системи, де «людьми не потрібно буде керувати (тобто командувати). Для підтримання порядку достатньо врегулювати справи, що становлять загальний інтерес» («Early essays», p. 102). Нове індустріальне суспільство повинно будуватися спільними зусиллями людей, які мають науковий світогляд, та банкірів і промисловців, які контролюють ресурси, необхідні для забезпечення добробуту. Конт порівнював допозитивістське минуле з його примусом із притаманним майбутньому суспільному ладу соціальним партнерством. «Військові керівники командували, лідери промисловості лише вказують. У першому випадку люди були суб'єктами..., у другому – вони є партнерами... починаючи від найскромнішого робітника і закінчуючи найбагатшим промисловцем і найздібнішим інженером» («Early essays», p. 104). Одначе Конт дав ясно зрозуміти, що тут не має бути ніякої демократії; люди мусять відігравати лише «пасивну» і «другорядну» роль у разі прийняття рішення. Тим, хто побоювався, що він пропагує «заснований на науці деспотизм», Конт відповідав, що наукові висновки за своєю природою є попередніми і підлягають перевірці, а тому наука не може бути оплотом гноблення. Він намагався позбавити болючої гостроти ту владу, якою він наділяв учених у зв'язку з тим, що вони приймають рішення не з особистої примхи, а роблячи необхідний висновок з того, що «диктують» факти.

Книга, яку Конт справедливо вважав своєю «фундаментальною працею» 1822 року, мала три послідовних назви – в 1824 році вона отримала назву «Система позитивної політики», а в 1854-му – «План наукових робіт, необхідних для перебудови суспільства», – і призначалася для виконання функції Д'Аламберової передмови до «Енциклопедії». Ця доволі велика праця цілком заслуговує на визивне визначення Гаєка – те, що в ній розглядалося, було «контрреволюцією в науці». Конт доводив, що неможливо повернути час назад – у монархічно-мілітарно-теологічне минуле, яке знаменувало феодальний, дореволюційний лад. Ні антинаукова влада, ні індивідуальні мотиви в осмисленні чогось, ні вмотивування людей у процесі прийняття політичних рішень не можуть стати надійною підвалиною для перебудови суспільства. Ніщо не було таким кумедним, як наступні спроби правників-конституційників побудувати стабільні інститути на основі революційних принципів, які підривали старий лад. Конт стверджував, що «науковець нашого часу повинен піднести політику до рівня споглядальної науки» («Early essays», p. 134). Науку, яку на початку 1820 років він називав «політологією» (пізніше її було перейменовано на «соціальну фізику», а в 1838-му її охрестили «соціологією»), він продовжував засновувати на законі історичного розвитку, історичному «законі трьох стадій». Цей «незмінний закон, заснований на природі речей» («Early essays», p. 141), у відкритті якого його випередив Тюрго (хоча Конта надихали ідеї Кондорсе), дав йому без-

заперечні підстави претендувати на невмирущу славу. Шлях розвою людства пролягав від теологічної монархії через метафізичну демократію до позитивістської сцієнтистської та індустріальної держави. Говорячи про її спроможність відвертати чи пом'якшувати насильствені революції, Конт так само твердив і про те, що «перевага позитивістського державного устрою... фактично полягає в тому, що позитивістська система робить відкриття, тоді як інші системи роблять винаходи» («Early essays», p. 153). Влада повинна спиратися не на силу чи на багатство, а на одержані шляхом спостереження наукові факти, які вимагають відновлення «духовної влади».

В останньому з трьох своїх зародкових творів, завершеному якраз напередодні нервового зриву 1826 року, Конт описав спосіб, за допомогою якого, на його погляд, можна керувати суспільною думкою після революції. Піклуючись про повернення до загальноєвропейської середньовічної моральної спільноти, що її найбільш проникливо і систематично проаналізував де Местр у творі «Про папу» («Du Pape»), Конт був певен, що хоча потужна протидія і стала сильнодіючою протиотрутою проти руйнівного лібералізму, вона нездатна відновити те, що було зруйновано навіки в ході історичного розвитку. Лише політологія з притаманним їй динамізмом французької революції та владними повноваженнями римського католицизму здатна відновити загальну згоду не вдаючись до застосування грубої сили. Об'єднання на основі поєднання сучасних доктрин, що Гакслі називав «католицизмом мінус християнство», стане на заваді розвитку тенденції до поглиблення класової боротьби, спричиненої суто економічним поділом праці між роботодавцями і робітниками. Завданням наукової духовної влади стане запобігання виявам деспотизму найбагатших, на місце яких заступатимуть найсильніші, за допомогою спрямування економічних сил на задоволення загальних інтересів. Конт не вірив у те, що пізніше доводив Дюркгейм: спонтанний розвиток індустріального суспільства спричиниться до виникнення соціальної солідарності в рамках суспільного поділу праці. Конт був переконаний у тому, що «узгодженості інтересів» можна досягти тільки за допомогою обмежень, накладених моральною доктриною («Early essays», p. 234), – а те ж само доводив і Мальтус, вважаючи таку доктрину основним чинником, за допомогою якого можна було б обмежити невпинне зростання населення. Так само Конт не вірив і в те, що без втручання уряду, керованого силою духу, можна домогтися економічної і політичної співпраці миролюбних сил усього світу. В своїй повністю завершеній праці «Система позитивної політики» (1851–1854) Конт без вагань проголошує, що соціології як такої недостатньо; натомість потрібна ще «соціократія», або ж «соціолатрія» (vol. I, p. 403)!

Хоча починаючи з 1820-х років і до кінця свого життя Конт не зрадив жодному із своїх засадничих методологічних та ідеологічних принципів, пізніше в нього виник перебільшений потяг до того, що його Дж. С. Мілль назвав «шаленим прагненням Конта до впорядкування» і систематизації (Mill, p. 196, cf. p. 141). Намагаючись збагнути, яким чином схильність Конта до математичної мегаломанії перетворилася на догматичний містицизм псевдонаукового гатунку, певну частку відповідальності за це ми віднесемо на рахунок його системи «розумової гігієни», що її він виробив у сорокарічному віці. У 1838 році, позначеному також народженням терміна «соціологія», Конт свідомо вирішив припинити читати будь-які нові книжки, обмежуючись лише писанням та читанням творів кількох улюблених поетів, – він був настільки певний у тому, що знає вже все, що варто знати, і що «сировиною» можна тепер пожертвувати заради «випуску продукції». У зв'язку з цим він утратив здоровий глузд, вносячи поправки до того, що було сказано іншими, і вирішивши, що сотня вибраних книг складе повноцінну позитивістську бібліотеку, а решту можна знищити як непотріб (Mill, pp. 128–130, 179–181). Закінчилося це тим, що в своїх працях «Система позитивної політики» та «Звернення до консерваторів» (1855) він відкрито став на захист консервативно-капіталістичної диктатури, за якої запропонована пролетаріату гірка пілюля підлеглості була б підсолоджена гарантованою освітою та зайнятістю для всіх разом із гарантованим мінімумом соціального забезпечення. Протягом двадцяти одного року існуватиме тимчасове правління трьох пролетарів, перш ніж світська влада перейде до рук тріумвірату трьох провідних банкірів – найвищих жерців Гуманності, що представлятимуть на додаток і духовну владу. Ця вибрана група самообраних і самоувіковічнених олігархів стане слугами народу і діятиме в загальних інтересах, оскільки лише вони здатні їх збагнути.

Незважаючи на те, що повноцінне втілення в життя політичної системи Конта змусило декого з його прихильників втікати з Англії і Франції, його ідеї продовжували справляти вплив у багатьох напрямках. Його вплив на філософію історії, а особливо на соціологію (переважно через Дюркгейма та Леві-Брюля), не обмежувався Францією і спробою розробити систему світської наукової моралі, яка б замінила християнство. Хоча тоді як секуляризм Конта тягнув його до табору лівих несоціалістичного гатунку, його авторитаризм навертав його до табору правих атеїстів, зокрема до Шарля *Морраса*. Позитивізм також справив величезний вплив на розвиток соціології в XX столітті: поданий у вигляді біхевіоризму, він став провідним напрямком в американській політології середини XX століття і певною мірою залишається поширеним іще й досі (див. *Політична теорія та політологія*). Конта вважають «теоретиком індустріального суспільства» (Aron, p. 77), і його технократична концепція політики теж справляла сталий, хоч і більш розпорошений та неусвідомлюваний вплив, поєднуючись із переконаністю в тому, що демократія вестиме до панування неосвіченості і некомпетентності (див. *Індустріальне суспільство*). Інженери, які, вирішуючи виробничі проблеми,

застосовують наукові знання, покликані поєднати належну духовну і світську здатність до приборкання мас із мирним плідним співробітництвом. На батьківщині Конта його улюблений Політехнічний інститут певною мірою справдив його сподівання, додавши важливий складник до системи елітарного централізованого управління, яка існує у французькому суспільстві. Слід відзначити, що в 1977 році випускник Політехнічного інституту Жискар д'Естен, ставши президентом Франції, заснував у будинку, що його колись займав Політехнічний інститут, який перебрався в просторіше приміщення, Інститут Огюста Конта. Це було зроблено з метою створення найвищого освітнього закладу для технократів, майже половина яких була випускниками Політехнічного інституту, та це починання не протрималося довго, оскільки д'Естен програв президентські вибори 1981 року. Таким чином, ця нікчемна вигадка демократичного ладу – вибори на основі загального виборчого права – попри всі виступи Конта проти неї принаймні тимчасово стримала символічне освячення сцієнтистської системи управління як служниці політичної та економічної влади. Однак виявлена Контом прихована тенденція до виникнення технократичної системи управління продовжує залишатися відчутною в найбільш розвинутих індустріальних суспільствах завдяки своїй майже визначальній силі.

JESH

Література

†Aron, R.: *Main Currents in Sociological Thought.* Harmondsworth: Penguin, 1968.

†Charlton, D.G.: *Positivist Thought in France during the Second Empire.* Oxford: Clarendon Press, 1959.

Comte, A.: The Early Essays. In *The Crisis of Industrial Civilization,* ed. R. Fletcher. London: Heinemann, 1974.

Comte, A.: *Cours de philosophie positive,* 6 vols. Paris, 1830–42; *The Positive Philosophy of Auguste Comte,* trans. and condensed H. Martineau. 2 vols. London: Chapman, 1853.

Comte, A.: *Système de politique positive.* 4 vols. Paris: Mathias, 1851–4.

Gouhier, H.: *La Vie d'Auguste Comte.* Paris: Vrin, 1st edn 1931; 2nd edn 1965.

Gouhier, H: *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme.* 3 vols. Paris: Vrin, 1933–41.

Hayek, F. von: *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason.* Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1952.

Lévy-Bruhl, L.: *The Philosophy of Auguste Comte.* London: Sonnenschein, 1903.

†Mill, J.S.: *Auguste Comte and Positivism.* London: Trubner, 1865.

Popper, K.R.: *The Poverty of Historicism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

Voegelin, E.: *From Enlightenment to Revolution.* Durham, NC: Duke University Press, 1975.

КОРПОРАТИВІЗМ. Упродовж тривалого часу поняття «корпоративізм» асоціювалося з фашистськими режимами міжвоєнного періоду і було реабілітоване в політичній теорії в останнє десятиліття; нині воно широко застосовується в дослідженнях, присвячених вивченню груп інтересів у демократичному, а також в авторитарному середовищі. Це дозволило зробити великий внесок в аналіз груп інтересів, які відповідно до своєї чисельності починають включатися в суспільний процес вироблення політики, по-своєму проводячи розмежування між суспільною і приватною сферами, що характерно для ліберальної теорії.

Концепція корпоративізму в своєму вихідному значенні була дуже близька до католицької соціальної доктрини і була тісно пов'язана з природними теоріями суспільства. Корпоративізм передбачає безкласову структуру суспільства, поділеного на різні корпорації відповідно до функцій, виконуваних кожною з них у суспільному поділі праці. Держава створює і ліцензує організації, для того щоб були представлені інтереси груп усіх категорій, але водночас установлює суворий суспільний контроль над населенням. Жодне суспільство не було засноване цілковито на корпоративних принципах, але найближчим до цього ідеалу був задум італійської системи за часів Муссоліні.

У найпоширенішому сучасному значенні цього терміна увага зосереджується на ролі організацій за інтересами, які посідають проміжну позицію між державою і громадянським суспільством. Услід за Шміттером більшість дослідників наголошують на відмінностях між корпоративізмом і плюралізмом. Тоді як у плюралістичній системі велика кількість добровільних асоціацій змагаються одна з одною за членів, ресурси і доступ до влади задля того, щоб справляти вплив на внутрішню політику, в корпоративній системі існує обмежена кількість неконкуруючих організацій з обов'язковим та напівобов'язковим членством. Ці організації мають привілейований статус, з повагою ставляться до держави в зв'язку з тим, що й вони співвизначають внутрішню політику і є відповідальними за її реалізацію, а тому й зобов'язують своїх членів виконувати укладені угоди.

Корпоративізм відрізняється від плюралістичної політики груп інтересів трьома характерними рисами. Першою з них є монопольна роль корпоративних установ; другою – поєднання представницької і виконавчої ролей; третьою – участь держави і в узаконенні монопольного представництва, й у спільному визначенні політичного курсу. Тоді як згідно з теорією плюралізму згуртуванню і політичній мобілізації передує вияв інтересів, за теорією корпоративізму, чинником, який формує ці інтереси і впливає на результати гуртування груп, є держава (див. Cawson).

На відміну від ліберальної теорії, яка проводить чітке розрізнення між суспільним і приватним й визначає суспільство як скупчення індивідуумів, у теорії корпоративізму увага зосереджується на організаціях та соціальних групах і надається великого значення мірі, якою формально приватні установи виконують суспільні завдання. Організації, з яких складається корпоративна система, походять з установ, утворених згідно з функціями, виконуваними ними в суспільному поділі праці. Обопільно взаємопов'язані відносини між державою та окремими організаціями розвиваються до такої міри,

що останні можуть мобілізовувати і передавати в розпорядження держави своїх членів в обмін на вигідні для них внутрішньополітичні рішення.

Різниця між розвинутими капіталістичними суспільствами, де корпоративізм розвивається здебільшого як наслідок розширення монопольної влади груп інтересів, і тими суспільствами, у яких ідеї корпоративізму нав'язує держав, полягає у відмінностях соціального (чи ж бо ліберального) корпоративізму та корпоративізму державного (див. Schmitter). Соціальний корпоративізм найміцніше вкоренився в таких країнах, як Австралія і Швеція, де потужні робітничі рухи стали «соціальними партнерами» найвищих об'єднань роботодавців і держави в процесі обговорення економічної та соціальної політики. Є спроби приписати державний корпоративізм периферійним і залежним капіталістичним суспільствам, таким як країни Латинської Америки (див. Malloy).

У сучасному вжитку використовується таке чітке визначення цього поняття:

Корпоративізм – це специфічний соціально-політичний процес, у якому обмежена кількість монополістичних організацій, що представляють функціональні інтереси, веде переговори з державними установами щодо внутрішньополітичного курсу. В обмін на вигідну для себе політику керівники груп інтересів погоджуються взяти на себе справу її реалізації, даючи дозвіл на співпрацю своїх членів.

Однак і тут залишається певна розбіжність у думках стосовно того, що має бути в центрі уваги теорії корпоративізму. Основні підходи до корпоративізму можна окреслити так:

1) корпоративізм – це нова, відмінна від капіталістичної та соціалістичної, система політичної економії, яка грунтується на державному спрямуванні переважно приватизованої промисловості згідно з ідеологічними принципами єдності, порядку, націоналізму та успіху (див. Winkler);

2) корпоративізм – це форма держави, яка розвивається в капіталістичному суспільстві пліч-о-пліч з парламентаризмом. Парламентаризм засновується на територіально-індивідуальному способі представництва, тоді як корпоративізм здійснює функціональне представництво держави-посередника (див. Jessop);

3) корпоративізм – це не складна політична система і не форма держави, а форма опосередкування інтересів, яка відрізняється від плюралістичної системи, за якої обмежене число ієрархічно впорядкованих монополістичних організацій представляють інтереси своїх членів у ході переговорів з державою та втілюють у життя її внутрішню політику (див. Schmitter).

Коли корпоративізм міцно вкорінюється на макрорівні, напрями економічної і соціальної політики визначаються на основі тристороннього договору. Доведено, що здатність деяких країн протистояти економічному спаду, не вдаючись до дефляції та звільнення трудівників, пояснюється тим, що корпоративізм дуже сприяє проведенню переговорів щодо розподілу суспільного продукту між представниками капіталу і праці (див. Goldthorpe). У таких випадках корпоративний процес включає класову співпрацю, й у цьому зв'язку багато марксистських критиків доводили, що корпоративізм можна розглядати як стратегію, прийняту капіталістичними державами задля збереження підлеглого становища робітничого класу.

Порівняльному аналізу націй-держав було присвячено велику кількість творів; було зроблено декілька спроб класифікувати держави на тій основі, наскільки вони відповідають ідеалу корпоративізму. Більшість дослідників, як здається, сходяться на тому, що найбільших успіхів у цьому плані добилась Австрія, а найменш корпоративістською країною є Сполучені Штати, і що в Англії корпоративізм залишається відносно слабким. Були зроблені і певні спроби (обговорення їх див. у: Cawson) виміряти рівень корпоративізму і співвіднести сферу його дії з іншими рисами національних політичних систем. Висновки не є остаточними і швидше спонукають до роздумів, одначе вказують на те, що корпоративізм пов'язаний із необхідністю підтримання високого рівня оподаткування та державних витрат. Дехто доводить, що в країнах, «керованих» більшою мірою, існує вищий рівень корпоративізму, ніж у тих, які намагаються знизити рівень безробіття.

Групами інтересів, які найбільшою мірою прагнуть домогтися монопольного статусу і вступити в корпоративний обмін з державними установами, є організації, що представляють інтереси виробника, а не споживача, та беруть під свій контроль джерела інформації чи згоди, необхідної для реалізації державної політики. Емпіричні дослідження свідчать, що найчастіше сторонами переговорів стають об'єднання роботодавців і трудівників, профспілки та професійні групи. Форма, якої набуває корпоративізм, – це укладення домовленості стосовно делегування владних повноважень номінально приватним установам. Як форму ведення політики корпоративізм можна протиставити законодавчо-бюрократичній та ринковій формам регулювання, які грунтуються на виразно різних формах відносин між державою і групами інтересів.

Корпоративізм можна визначити і на проміжному рівні – на рівні відносин державних установ з організаціями, які захопили монополію на представництво інтересів певного сектора. Навіть у таких країнах, як Сполучені Штати і Канада, де корпоративізм розвинений дуже слабко, якщо зважати на показники національного рівня, в окремих сферах політики, як, наприклад, у сільському господарстві, можна віднайти міцно вкорінені форми корпоративного посередництва.

Концепція корпоративізму кинула потужний виклик плюралізму як моделі політики груп інтересів, але як емпірична очевидність вона сама живиться плодами подальшого розроблення цієї теорії; тож стає зрозуміло, що корпоративізм і плюралізм варто розглядати не як взаємовиключні альтернативи, а як полярні точки континууму, в якому встановлюються моно-

польні і взаємозалежні відносини між групами інтересів і державою (див. Cawson).

AC

Література
†Berger, S. ed.: *Organizing Interests in Western Europe: Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics.* Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981.
†Cawson, A.: *Corporatism and Political Theory.* Oxford: Blackwell, 1986.
Goldthorpe, J. ed.: *Order and Conflict in Contemporary Capitalism: Studies in the Political Economy of Western European Nations.* Oxford and New York: Oxford University Press, 1984.
Jessop, B.: *Corporatism, parliamentarism and social democracy.* In Schmitter and Lehmbruch eds.
†Lehmbruch, G. and Schmitter, P.C. eds: *Patterns of Corporatist Policy-Mailing.* Beverly Hills and London: Sage, 1982.
Linz, J.J.: Totalitarian and authoritarian regimes. In *Handbook of Political Theory,* vol. 3: *Macropolitical Theory,* ed. F.I. Greenstein and N.W. Polsby. Reading: Addison-Wesley, 1975.
Malloy, J. ed.: *Authoritarianism and Corporatism in Latin America.* Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1977.
Panitch, L.: The development of corporatism in liberal democracies. *Comparative Political Studies* 10 (1977) 61–90.
†Schmitter, P.C.: Still the century of corporatism? *Review of Politics* 36 (1974) 85–131.
Schmitter, P.C.: and Lehmbruch, G. eds: *Trends toward Corporatist Intermediation.* Beverly Hills and London: Sage, 1979.
Winkler, J.T.: Corporatism. *European Journal of Sociology* 17 (1976) 100–36.

КОУК Едвард, сер (1552–1634) – англійський юрист і теоретик. Коук займав посади заступника міністра юстиції, генерального повіреного і міністра юстиції, та в 1616 році був усунутий з останнього поста Яковом І. Його життя постійно протікало в особистому суперництві і в конституційних дискусіях; головним суперником Коука в боротьбі за посади й у науці був Френсис *Бекон*, який склав документ з детальним описом Коукових «правових нововведень», – на його основі і діяв Яків І.

Коук написав дві праці, у яких ішлося про природу закону та інтерпретацію законів. Перший том з чотиритомного дослідження «Правові інституції Англії» (1628–1644) був присвячений багатослівному коментуванню раннього юридичного трактату Літтлстоуна «Володіння». Другий том також стосувався власності, або проблеми «мого» і «твого» (meum і teum), у третьому було наведено докази на захист корони й описано злочини проти неї, у четвертому розглядалися питання організації системи правосуддя та обгрунтовувалися різні сфери юрисдикції. В той час, коли велися суперечки з приводу прерогатив королівської влади, існували й інші спірні політичні проблеми. Іншою працею з тринадцяти томів, два з яких було оприлюднено після смерті автора, були «Звіти про судові процеси» (1600–1659). Коук наполягав на тому, що у «Звітах...» було «виражено точку зору та наведено судження інших», а в «Правових інституціях Англії» йшлося про його власні позиції; з цього приводу висловлювалися деякі сумніви, зокрема й щодо точності та об'єктивності «Звітів...».

Ці томи становлять величезний інтерес для істориків права; їх вважали найавторитетнішими працями в галузі права, хоча це тривало і недовго, тому що пізніші правники не мали охоти повторювати праці Коука, побудовані на середньовічних прецедентах. Політичні теоретики були особливо зацікавлені двома аспектами доктрини Коука, а саме його поглядом на природу загального права і тими можливостями, що їх він проявив своїм систематичним упередженим ставленням до власних суджень і звітів про судові процеси, які з вищезазначених причин вплинули на розвиток права.

Коук вважав, що згідно з природою загального права його джерелами є звичай і прецедент, так само як і надання закону чинності парламентом. Він припускав існування фундаментального закону, якому не може суперечити жодне судження, зокрема його представляє і Magna carta (Велика хартія вольностей). Він наполягав на тому, що право є «штучним удосконаленням на основі раціональності», яке запроваджується вибраними людьми з неперервного ряду «впливових та ерудованих осіб», – удосконаленням, на яке не може сподіватися жоден індивідуальний природний розум («Institutes», vol. I, 6-th ed., 1670). Це положення не виявилося привабливим для Джеймса; Гоббс піддав його нищівній критиці в своєму «Діалозі про загальні закони» (1681), зокрема відхиляючи той аргумент, що верховенство загального права обмежує зазіхання монарха. До вражаюче подібних доказів стосовно зв'язку між розумом, утіленим в інституції, та індивідуальним природним розумом вдавався у XVIII столітті Берк, обгрунтовуючи консервативні висновки, тоді як приписувану Коуку авторитетну настанову стосовно того, що ми повинні перебувати «під владою законів, а не людей», було повернуто до життя під час американського вотергейтського скандалу 1977 року.

Пізніше, коли праці Коука були визнано авторитетними, будь-яка неточність або упередженість стосовно його суджень і «Звітів...» могла виявитися дуже важливою. Деякі історики виявляють упередженість стосовно економічного лібералізму або свободи приватних власників, але факти свідчать на користь того, що в багатьох випадках є дуже мало, а то й немає нічого такого, з чим можна було б порівняти точку зору Коука. Справа подальших дискусій – з'ясувати, чи слід відносити цю гадану упередженість лише до Коука чи до всіх компетентних людей узагалі.

AWR

Література
Bacon, Francis: Innovation into the laws and government. In Bowen.
Bowen, C.D.: *The Lion and the Throne.* London: Hamish Hamilton, 1957.
Coke, Sir Edward: *Institutes of the Laws of England.* 4 vols. London, 1797.
Coke, Sir Edward: *Reports* 13 vols. London, 1777.
†Hill, C.: *Intellectual Origins of the English Revolution.* London: Panther, 1972.
Hobbes, T.: *Dialogue of the Common Laws,* ed. J. Cropsey.

London and Chicago: University of Chicago Press, 1969.
Malament, B.: The «economic liberalism» of Sir Edward Coke. In *Yale Law Journal* 76 (1966–7) 1321–57.
Pocock, J.G.A.: *The Ancient Constitution and the Feudal Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
Wagner, D. O.: Coke and the rise of economic liberalism. *Economic History Review* 6 (1935) 30–44.

КОУЛ Дж. Д. Г. (1889–1959) – англійський соціальний теоретик. Див. *Гільдійський соціалізм*.

КРИТИЧНА ТЕОРІЯ – складова неомарксистської теорії суспільства, започаткована Франкфуртським інститутом соціальних досліджень (звідси пізніший термін «Франкфуртська школа»). Цей інститут, заснований у 1923 році як центр міждисциплінарних марксистських досліджень, набув притаманного йому характеру після того, як у 1930 році його очолив Макс Горкгаймер (1895–1973). Горкгаймер і Теодор Адорно (1903–1969) становили ядро інституту, проте час від часу з ним пов'язувалися імена багатьох провідних діячів інтелектуального життя Німеччини. Можливо, найвідомішими серед них є такі постаті, як літературний теоретик Вальтер Беньямін, філософ Герберт *Маркузе* та психолог Ерих Фромм; сюди ж можна віднести Отто Кірхгаймера та Франца Ноймана (політика і право), Фридриха Поллока, Генрика Гроссмана та Аркадія Гурланда (політична економія), Лео Левенталя (література) та Бруно Беттельгейма, Натана Акермана та Марію Ягоду (психологія).

1933 року співробітники інституту були змушені виїхати з Франкфурта й у 1935 році вони оселилися в США. В 1950 році інститут на чолі з Горкгаймером та Адорно знову повернувся до Франкфурта, але Маркузе та інші залишилися в США. Він став центром розроблення особливої концепції суспільства і культури, представленої тою чи іншою мірою в працях окремих його співробітників та асоційованих членів.

Критичну теорію спершу розглядали як складову більш загальної течії західного *марксизму*, проте починаючи приблизно з 1930 року відзначали її поступове зближення з немарксистською думкою, її зростаючу увагу до культурних та ідеологічних проблем за рахунок політичної економії і зверненість до науковців, а не до пролетаріату (див. Anderson). Крім того, критичну теорію слід розглядати в контексті ідеологічних інтересів західноєвропейських марксистів, які в 30-х роках протистояли диявольському тріо ліберального капіталізму, сталінізму і *фашизму*. Дослідники, пов'язані з інститутом, не задовольнялися аналізом фашизму як усього лише мутантної форми монополістичного капіталізму (як це робила більшість ортодоксальних марксистів), не прирівнювали сталінізм до фашизму і не протиставляли їх ідеальному образу ліберальної демократії (як це робили післявоєнні теоретики *тоталітаризму*). Вони були приголомшені подібністю організації, технології, культури та особового складу всіх цих форм держави, а тому в їхніх дослідженнях ці явища посіли більш визначне місце, ніж у дослідженнях переважної більшості марксистів.

Від самого початку критичну теорію розуміли як теорію узагальнювальну, яка розглядала суспільство під тим кутом зору, що воно потребує змін. Теорія мала бути критичною і до свого власного статусу і до статусу своїх пояснювальних категорій: «...критичне сприйняття категорій, які керують суспільним життям, включає водночас і їх засудження» (Horkheimer, «Critical theory», p. 208). Фашизм, наприклад, не можна насправді збагнути в категоріях західного лібералізму, оскільки сам він був ідеологією суспільного ладу, який і породив фашизм. «Той, хто не бажає говорити про капіталізм, мусить мовчати і про фашизм» (Horkheimer, цит. за: Jay, «The dialectical imagination», p. 156). Критична теорія була вороже налаштована і до традиційного розмежування дисциплін: у ранній праці «Студії стосовно влади і родини» («Studien über Autorität und Familie», 1936) наводилися довжелезні полемічні викладки стосовно соціальної і політичної думки, а також соціально-психологічні матеріали, а автори роботи «Авторитарна особистість» (1950) намагалися триматися в рамках переважно соціокультурного аналізу, даного в книзі «Діалектика Просвітництва» (1947), де антисемітизм розглядається в контексті панування розуму, започаткованого Просвітництвом. Фашизм «позірно намагається підняти пригнічену природу на повстання проти влади, вигідної виключно самій цій владі» (Horkheimer and Adorno, p. 185).

Ідеями панування та владних повноважень просякнуті всі дослідження співробітників Інституту. Панування, проілюстроване передовсім на прикладі фашизму, було центральним принципом і для ліберальних суспільств, причому, можливо, більш важливим, ніж категорії політичної економії Маркса. В одній із своїх пізніших статей Адорно викладає це так: «За зведенням ролі людини до ролі провідника і носія ціннісного обміну криється ідея панування одних людей над іншими». Концепцію надмірного тиску, що її розвинув Маркузе в своїй критиці книги Фрейда «Цивілізація та невдоволені нею» (1930), можна визначити як «обмеження, викликані потребами соціального панування», над і під якими, на думку *Фрейда*, криється необхідність установлення якогось суспільного ладу і які Маркузе назвав «раціональним застосуванням влади» («Eros and civilization», 1955, p. 45).

Ця розбіжність є визначальною для розуміння відносин між розумом і пануванням у середовищі прибічників критичної теорії. Вони заперечували існування суспільних договорів, укладених в ім'я розуму і заради встановлення більш раціонального альтернативного суспільства, і були переконані в тому, що «соціальна свобода невіддільна від просвітницької думки» (Horkheimer and Adorno, p. xiii). Однак водночас вони дедалі частіше вбачали в інструментальній або технологічній раціональності основу для «зручної, спокійної, виваженої демократичної несвободи, [що] панує в розвинутих індустріальних цивілізаціях» (Marcuse,

«One-dimensional man», 1964, p. 19). І хоча критика Маркузе ґрунтувалася в основному на його американському досвіді, він гадав, що його можна застосовувати в дедалі ширших масштабах і до побудови соціалістичних суспільств: «Не Захід, а Схід розвинув в ім'я соціалізму крайні форми сучасного західного раціоналізму» (p. 201).

Критика індустріального суспільства, подана Маркузе в книгах «Ерос і цивілізація» та «Одновимірна людина» й у деяких пізніших роботах, раніше була викладена в своїй більш умоглядній формі в праці Горкгаймера та Адорно «Діалектика Просвітництва». Тут панування природи за допомогою розуму неминуче вело до панування людини. За лаконічним висловом, «Просвітництво є тоталітарним» (p. 6).

«Діалектика Просвітництва» містить і критику масової культури, або ж «промислової культури», як називали її Горкгаймер та Адорно; вони розглядали її як одноманітну систему видовищ, позбавлену критичного потенціалу, що його має одна лише висока культура, і придатну тільки для зміцнення системи панування. Тут знову робиться наголос на взаємодії політики, соціології і психології: «...могутність індустріального суспільства криється в людських умах» (p. 127). Культурна теорія – це, можливо, та сфера діяльності, у зв'язку з якою цих мислителів найбільше згадують; зокрема Адорно написав значну кількість праць з проблем естетики, а особливо музики. Їхній вклад у філософію здебільшого обмежується тлумаченнями та критикою: ідеться про працю Горкгаймера з філософії історії, критику Адорно поглядів Гуссерля та Гайдеггера, книгу Маркузе «Розум і революція» (1941), присвячену Гегелю. Проте основний твір Адорно «Діалектика заперечення» (1966) безумовно нагадує один із класичних філософських текстів XX століття.

З тих пір як інститут знову запрацював у Франкфурті, «Франкфуртська школа», як її відтоді почали називати, справляла сильний вплив повсюди, окрім консервативної Західної Німеччини. Найбільшою ідеологічною подією 50-х – початку 60-х років став наступ представників школи на позитивізм та емпіризм у соціальних науках – Positivismusstreit; а головною політичною подією став виклик, кинутий ними студентському руху та позапарламентській опозиції, з якими в представників Франкфуртської школи склалися нелегкі, а насамкінець і ворожі стосунки. Після смерті Адорно в 1969 році Юрген *Габермас*, Карл-Отто Апель, Клаус Оффе, Альфред Шмідт, Альбрехт Веллмер та інші розвивали в своїх працях критичну теорію в її більш розпливчастій формі.

Відтоді критична теорія мала на меті вийти за межі умовного поділу на соціологію і філософію, психологію і політичну думку. Особливо ці дослідники критикували саму ідею розмежування нормативної політичної теорії та емпіричної політології. Принаймні в цьому плані вони знаходилися в межах марксистської концепції, яка пов'язує соціологію із соціальним критицизмом. Однак водночас ортодоксальні марксисти вважали, що відкидання прибічниками критичної теорії поняття пролетарської революції та їхні «еклектичні» запозичення з «немарксистських» джерел виключають їх із марксистської традиції. Проте цей ортодоксальний марксизм, як і ортодоксальний позитивізм, що наполягав на відокремленні явищ від їх цінності, нині в західній соціальній та політичній думці подолано. У цьому сенсі – попри питання про те, вижила чи не вижила критична теорія як окрема інтелектуальна течія, – вона надихнула багатьох сучасних мислителів, навіть якщо самі вони не ототожнюють себе з нею.

Хоча, як зазначалося раніше, речники критичної теорії не сприймали розмежування нормативної і емпіричної теорії, неформально її можна використовувати для визначення їх внеску в сучасну політичну думку. З позицій політичної філософії, вони прагнуть до ідеалів класичної ліберальної і демократичної теорій, хоча водночас розвивають і марксистську критику ліберальної демократії. Їхня позиція по суті полягає в тому, що лібералізм неспроможний захищати свої ідеали, оскільки він залишається пов'язаним із капіталізмом, а отже, з інструментально раціональним пануванням та гнобленням представників найманої праці. Це отримує чіткий прояв в есе Маркузе «Боротьба проти лібералізму в тоталітарній концепції держави» (1934). В узагальненій і більш радикальній формі це стало провідною темою праці Горкгаймера та Адорно «Діалектика Просвітництва». Цю само тему розробляв Габермас у своїй ранній, ще не перекладеній англійською мовою, книзі «Структурні зміни в соціальній сфері» («Structurwandel der Öffentlichkeit», 1962). Тут він доводив, що ліберальне розуміння соціальної думки у зв'язку з усіма її обмеженнями з огляду на класи (і, додамо, з огляду на статі) має критичну вагомість для вироблення державної політики, якої бракує сучасному світу, де суспільна думка стала просто кількісним показником, яким маніпулюють політики, автори ринкових досліджень та працівники рекламних агенцій, котрим це забезпечує роботу.

Таким чином, класичне розуміння *демократії* як практики досягнення раціонального і відкритого консенсусу в виробленні і прийнятті рішень поєднується з фактичною критикою наукового позитивізму і технократичної політики. Якнайповніше ця проблема була розроблена Габермасом, однак вона була присутня вже в ранніх роботах прихильників критичної теорії, присвячених дослідженню фашизму, сталінізму і монопольного капіталізму, в більш філософському ключі вона була викладена в роздумах Горкгаймера з приводу буржуазної філософії історії (1930) та в гегелівсько-марксистській критиці позитивізму, що міститься в книзі Маркузе «Розум і революція». «Франкфуртське» вчення про політику близьке до політичної концепції Ханни *Арендт*, проте воно засновується на ширшій і більш виваженій критиці розвинутого індустріального суспільства, яка, вірогідно, стала панівним антикультурним напрямком розвитку післявоєнного Заходу. Ця ан-

тикультура теж наголошувала на проблемах персональної політики, сексуального визволення і критикувала авторитарну сім'ю та систему освіти, тож усе значною мірою розвивалось у напрямку, окресленому вже в ранньому дослідженні співробітників інституту «Влада і сім'я» (1936). Зміни були внесені у відповідь на вихід феміністських рухів на рівень масових. А виникнення в стінах академії нової дисципліни – політичної психології, яка вийшла за межі наукового емпіризму, – відобразилося в роботі «Авторитарна особистість» та в працях Ериха Фромма, особливо у його роботі «Втеча від свободи» (1942).

Неспроможність антикультури 60-х років заснувати в широких масштабах сталі політичні структури теж було передбачено – в тому сенсі, що прибічники критичної теорії самоусунулися від «практичної» політики. (Сам термін «практичний» був для них підозрілим, оскільки він передбачає пристосування до наявних інституціональних структур.) Цю ж ненависть до обумовленої і механічної політики можна зустріти в колах позапарламентської опозиції Західної Німеччини та інших країн, а також у середовищі учасників студентських рухів, вона проявилась і в нещодавніх сутичках партій «зелених» у Західній Німеччині та в колах радикальних активістів соціал-демократичних партій, таких як Лейбористська партія Англії.

У всіх цих випадках критична теорія справляла важливий формотворчий вплив на сучасну політичну свідомість. Спроможність такого безкомпромісно жорсткого інтелектуального стилю набути такого поширення в 60–70-х роках можна пояснити лише тим, що він заторкував важливу струнку в західному політичному самоусвідомленні. Маркс писав, що «як для філософії матеріальною зброєю є пролетаріат, так і для пролетаріату ідеологічною зброєю є філософія». Критична теорія ніколи не пробувала зробити пролетаріат своєю матеріальною зброєю. Вона шукала більш розмитої бази для підтримки і – вірогідно, на своє здивування, – віднайшла її в політичних «фрагментах», складених із сучасних альтернативних рухів або представників антикультури, чию ідеологічну зброю – незважаючи на те, було її застосовано чи ні, – часто гартували у «Франкфуртській школі».

WO

Література

Adorno, T.W.: Society. *Salmagundi* (1969–70) 10–11.
Adorno, T.W.: *The Authoritarian Personality.* New York: Harper, 1950.
Adorno, T.W.: *Negative Dialectics.* New York: Seabury, 1973.
Adorno, T.W.: *The Positivist Dispute in German Sociology.* London: Heinemann, 1976.
Anderson, P.: *Considerations on Western Marxism.* London: New Left, 1976.
†Bottomore, T.B.: *The Frankfurt School.* London: Horwood, 1984.
Habermas, J.: *Strukturwandel der Offentlichkeit.* Neuweid and Berlin: Luchterhand, 1962.
Bottomore, T.B.: *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp, 1981; *The Theory of Communicative Action,* vol. I, trails. T. McCarthy. London: Heinemann, 1984.
†Held, D.: *Introduction to Critical Theory.* London: Hutchinson, 1980.
Horkheimer, M.: Traditional and critical theory (1927). In *Critical Theory.* New York: Herder & Herder, 1972.
Held, D. and Adorno, T.: *Dialectic of Enlightenment.* New York: Herder & Herder 1972; London: Allen Lane, 1973.

КРОПОТКІН Петро (1842–1921) – російський анархіст. Він народився в дворянській сім'ї і з дитинства перебував на службі в царя Олександра II. Однак ліберальні переконання, а понад усе його зацікавленість географією змусили його полишити російський двір і вирушити до Сибіру, де він мав можливість зблизька спостерігати, як господарюють селяни, і розмірковувати про недоліки централізованого управління. У 1872 році він здійснив свою першу подорож до Західної Європи, де в поселеннях Юри з перших рук познайомився з анархістськими теоріями. Після повернення до Росії він потрапив у 1874 році до в'язниці через свої тісні зв'язки з групою радикалів – гуртком Чайковського. Через два роки за драматичних обставин Кропоткін утік звідти і виїхав до Західної Європи, де швидко здобув визнання в середовищі анархістів. Він заснував видання «Повсталий» («Le Révolté») й опублікував декілька статей, у яких виклав основні принципи анархо-комунізму (деякі з них пізніше ввійшли до збірки «Здобування хліба», 1906). У 1883 році під час облави на анархістів у Ліоні його впіймали і знову запроторили до в'язниці. Після звільнення він емігрував до Англії, де прожив понад тридцять років, написавши багато теоретичних праць на захист анархізму, найвідомішою з яких є «Взаємна допомога як чинник розвитку» (1897). До Росії Кропоткін повернувся напередодні Жовтневої революції і прожив досить довго, встигши викласти своє розчарування в більшовицькому режимі на папері. Його похорони стали останньою нагодою, коли ліберальній опозиції режиму було дозволено провести публічну демонстрацію.

Кропоткін визнавав головні принципи *анархізму*. Його особистим внеском стало змалювання анархо-комунізму й обгрунтування його в позірно науковій теорії соціальної революції. Він мріяв про суспільство, складене з гранично самодостатніх громад, у яких виробники, об'єднані на добровільній основі, вироблятимуть товари, необхідні для забезпечення всіх основних потреб. Він намагався показати (особливо в статті «Поля, фабрики і майстерні», 1901), що в промисловості можна з успіхом відмовитися від централізації, якщо, з іншого боку, вдосконалені методи ведення сільського господарства дозволять великим містам вирощувати хліб для себе в приміських зонах. Він заперечував і можливість, і доцільність отримання винагороди, відповідної особистому внеску в загальну працю. Власне, і засоби виробництва він вважав колективним продуктом роду людського; там, де існує поділ праці, не варто відзначати працівників особистою винагородою, а спроби зробити це спричиняться до соціального розшарування. Природна людська солідарність означає, що люди будуть охоче працювати

задля загального блага, щойно буде скасовано майнову нерівність.

Шляхом створення такого суспільства Кропоткін вважав революцію, але на відміну, наприклад, від *Бакуніна*, він дуже мало говорив про форми організації, до яких мають вдаватися революціонери. Завданням анархістів-інтелектуалів він вважав розповсюдження підривних ідей, які одного дня зіллються з революційними інстинктами мас і зруйнують і капіталізм, і державу. Він непохитно стояв на тому, що для перебудови суспільства не потрібно жодного центрального органу. Поява такого органу не тільки призведе до виникнення нового панівного класу, а й заважатиме перебудові, яка потребує конкретного досвіду пересічних громадян.

Як науковець Кропоткін повсякчас проявляв інтерес до Дарвінової теорії еволюції, й у творі «Взаємна допомога» зробив спробу довести, що ідеї Дарвіна за їх належного розуміння можна застосовувати для обґрунтування ліберального комунізму (і отже, можна спростувати те, що має на увазі *соціальний дарвінізм*). Він доводив, що будь-які спільноти починаючи від гуртів тварин і закінчуючи людськими громадами, що виявилися найбільш просунутими в еволюційному плані, завдячують своїм успіхом дедалі ширшому застосуванню взаємодопомоги – практики, коли кожен член такої спільноти за потреби приходить на допомогу іншим. Він простежив шлях розвитку людства від роду і сільської общини до середньовічного міста, розглядаючи останнє як найвищу форму людської солідарності, що її можна досягти. Однак занепад середньовічного міста під орудою централізованої держави означає перемогу протилежного імпульсу – інстинкту самоствердження і панування. Практика взаємодопомоги ще збереглася, але тільки у вузьких сферах сучасного суспільства – у профспілках, а передусім – у добровільних організаціях, таких як Червоний Хрест і Товариство порятунку на водах.

Приклади Кропоткіна в дійсності не є доказами на користь теорії еволюції. Хоч можна з успіхом навести величезну кількість прикладів з життя і тваринного світу, і світу людського, які спростовують погляд на життя як на безнастанну боротьбу за виживання між членами одного й того само виду, це аж ніяк не засвідчує, що міра взаємної допомоги зростає з висхідним рухом по драбині еволюції. Насправді ж, припускаючи наявність у людини інстинкту самоствердження поряд з інстинктом солідарності, Кропоткін позбавив себе можливості провістити майбутній тріумф останнього і йому залишалося лише свято вірити в це.

Тим не менш здобутком Кропоткіна стало підведення під анархізм емпіричної теорії видів. І навіть якщо прихід анархізму не був неминучим, Кропоткін указував на неспростовні приклади того, що існування децентралізованого суспільства без формального механізму примусу не було всього лише рожевою мрією. Хоча декілька років по тому дехто з його приятелів-анархістів лаяв його за відхід від активної політичної діяльності і занурення в наукові дослідження, він зробив більше за будь-кого для представлення анархізму перед мислячими людьми як доктрини, до якої слід підходити серйозно.

DLM

Література

Baldwin, R.N. ed.: *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. New York: Dover, 1970.
Kropotkin, P.: *The Conquest of Bread*. New York: Vanguard, 1926.
Kropotkin, P.: *Fields, Factories and Workshops*. London: Nelson, 1912.
Kropotkin, P.: *Mutual Aid*. London: Heinemann, 1902.
†Miller, D.: Kropotkin. In *Rediscoveries*, ed. J. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1986.
†Miller, M.A.: *Kropotkin*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Woodcock, G. and Avakumovic, I.: *The Anarchist Prince: a biographical study of Peter Kropotkin*. New York: Schocken, 1971.

КРОСЛЕНД Чарльз Ентоні Равен (1918–1977) – англійський соціаліст. Провідний післявоєнний ревізіоніст і теоретик англійського *соціалізму* Кросленд у 1950-1955-х і в 1959–1977-х роках був депутатом парламенту від партії лейбористів, а впродовж 1964–1970-х та 1974–1977-х років – прем'єр-міністром в урядах лейбористів. Він є автором творів «Економічна проблема Англії» (1953), «Майбутнє соціалізму» (1956), «Консервативний ворог» та «Соціалізм сьогодні» (1974). Славою теоретика в галузі політики він завдячує праці «Майбутнє соціалізму».

За власним висловом, Кросленд збирався стати другим Едвардом Бернштейном, який у своєму дослідженні «Еволюційний соціалізм» (1898) спростував марксистські теорії занепаду капіталізму та неминучості соціалізму (див. *Марксизм*). Як і Бернштейн, він відкидав Марксів аналіз капіталізму і визначав соціалізм на основі цінностей і принципів, які можуть бути реалізовані в рамках демократичної політичної діяльності (див. також *Соціал-демократія*).

Кросленд твердив, що на середину 50-х років капіталізм настільки фундаментально змінився, що більше не є тим капіталізмом, яким бачив його Маркс. Це перетворення, що частково стало наслідком тиску з боку демократів, було спричинене різними явищами: ріст профспілок зумовив зміну балансу сил у виробничих договорах; власність нині стала менш важливою, ніж управління; прийняття рішень у промисловості перейшло до рук професійних управлінців, які не обов'язково поділяють цінності традиційних капіталістів; всеосяжна держава загального добробуту постала в Англії; тут існує повна зайнятість; тут було викорінено вихідну бідність; суспільство взяло під свій контроль провідні галузі промисловості; уряди отримали низку засобів управління економікою задля підтримання високого рівня зайнятості, низького рівня інфляції і безперервного зростання. Поєднання цих факторів, як зазначав Кросленд, зумовило докорінну зміну капіталізму і владних відносин у ньому. Класичний марксизм не може

слугувати надійним дороговказом у такому зміненому світі, тож і майбутнє соціалізму потребує переосмислення.

Кросленд визначав соціалізм виходячи з ідеалів та принципів, які заторкують поняття рівності. Первинною метою соціалізму є встановлення більшої соціальної *рівності*, яка має вийти далеко за рамки рівності можливостей, що її висувають на перше місце ліберали і консерватори, оскільки це стосується не тільки відкритого доступу до вищих ешелонів влади, а й більш егалітарного розподілу винагород, рангів та привілеїв і знищення існуючого класового розшарування. Він доводив, що необхідність встановлення більшої рівності диктують такі чинники:

1) економічна ефективність – за існуючої системи високий статус та винагороди не пов'язуються безпосередньо з економічною функцією;

2) досягнення більшої згуртованості суспільства – існування нерівності викликає обурення, що, в свою чергу, відбивається на економічному розвитку;

3) несправедливість у винагородженні талантів і здібностей, за які особа несе обмежену відповідальність, оскільки вони здебільшого залежать від природи та виховання;

4) застосування доволі невірно визначеного поняття соціальної справедливості, яке в праці «Соціалізм сьогодні» пов'язується з «теорією справедливості» Ролза.

Згідно з таким визначенням соціалізму до засобів установлення такої рівності слід підходити з емпіричного погляду, а не розглядати її як догму. Традиційно Лейбористська партія Англії готувала законопроект про масову націоналізацію згідно з конституцією Клавдія IV. Одначе Кросленд вважав державну власність усього лише засобом установлення більшої рівності, причому засобом, який з огляду на вищезазначені зміни капіталізму ставав дедалі більш недоречним. Хоч у сфері оподаткування може існувати потреба в застосуванні державних важелів впливу заради безпосереднього перерозподілу багатства, проте Кросленд дотримувався тієї думки, що є два інших ключових засоби для встановлення рівності. Перший засіб – це розвиток всебічної освіти, що спричиниться до ще більшого змішання класів і дозволить уникнути встановлення лідерства еліти такого штибу, що її, на його думку, виховують і в середній класичній, і в безплатній державній школах. Другий засіб – це економічний розвиток, що приноситиме фінансові дивіденди, використання яких на задоволення суспільних потреб докорінно покращить відносне становище найбідніших, а водночас дозволить заможнішим підтримувати свої абсолютні стандарти життя. Це важливо для забезпечення лояльності заможніших до більш егалітарного суспільства. Проте Кросленд відмовився вказати, у якій саме точці слід припинити боротьбу за рівність. Він був переконаним плюралістом як у політичному, так і в економічному та культурному відношеннях, але вважав, що можна встановити більшу рівність, не відкидаючи цінностей плюралістичного у моральному плані суспільства.

RP

Література

Crosland, C.A.R.: *Britain's Economic Problem.* London: Cape, 1953.
†Crosland, C.A.R.: *The Future of Socialism.* London: Cape, 1956.
Crosland, C.A.R.: *The Conservative Enemy.* London: Cape, 1962.
Crosland, C.A.R.: *Socialism Now, and other essays.* London: Cape, 1974.
Crosland, S.: *Tony Crosland.* London: Cape, 1982.
†Lipsey, D. and Leonard, D.: *The Socialist Agenda: Crosland's Legacy.* London: Cape, 1981.

КРОЧЕ Бенедетто (1866–1952) – італійський філософ-ідеаліст та історик. Кроче народився в Пескассеролі в Абруццо. Його перші праці були присвячені історії та античності, але марксист Антоніо Лабріола, збудивши в ньому інтерес до філософії, спонукав його до написання есе «Історичний матеріалізм та економія Карла Маркса» (1900). Зазвичай його вважають гегельянцем, неокантіанцем, а особливо Гербарт і Віндельбанд та літературний критик Франческо де Санктис, якого надихав «реалістичний ідеалізм» Кроче і його славетна праця «Що живе і що мертве у філософії Гегеля» (1906)). Найбільший внесок Кроче зробив у філософію естетики та історії. Його «Естетика» («Aesthetic», 1902) та журнал «Критика» («La critica», 1903–1944) справили величезний вплив на італійську культуру. Його співавтор Джованні Джентіле спонукав його сприйняти доктрину «абсолютного історицизму». Центральна теза всіх його праць, що вийшли у світ опісля 1909 року, була викладена в трьох томах «Філософії духу», що дійшли до нас, – «Логіка» (2-е вид. 1909), «Філософія практичного» (1909), «Теорія та історія історіографії» (1915) – та в розвідці «Філософія Джанбаттісти Віко» (1911). У 1910 році Кроче став сенатором і впродовж 1920–1921 років обіймав посаду міністра освіти в уряді Джіолітті. Він виступав проти фашизму й, ідучи врозріз із Джентіле, склав «Протест проти «Маніфесту фашистських інтелектуалів» (1925). Він перетворив свій історицизм на «релігію свободи» і написав велику кількість історичних праць, зокрема «Історію Італії 1871–1915 років» (1927) та «Історію Європи XIX століття» (1932), розкриваючи своє «морально-політичне» розуміння людської цивілізації, що отримало свій найяскравіший вираз у творі «Історія як розповідь про свободу» (1938). Після війни він недовгий час був міністром (1944 рік) і головою нещасливої ліберальної партії.

У «Філософії духу» Кроче мав на меті викласти світську релігію, здатну охопити всі сфери людського життя. Діяльність духу – це або теоретична, або практична діяльність, теоретична діяльність поділяється на сфери інтуїції і мислення, а практична – на сфери економіки і морального бажання. Цей поділ вельми відносний, оскільки друга і четверта сфери включають відповідно першу і третю, але не навпаки. Ці чотири «розрізняльні моменти» діяльності Духу відповідають «чистим поняттям» Краси, Істини, Користі та Добра.

Оскільки ці поняття є «чистими», їм бракує конкретного змісту поза тим, що його дає діалектичний розвиток Духу в рамках людської діяльності в історії. Краса походить із творення шедеврів мистецтва, Користь – із політичної та економічної діяльності, і кожна з них, у свою чергу, стає основою для наших концепцій Істини та Добра. Кроче опирався будь-якому «трансцендентному» розумінню «об'єктивних» критеріїв Краси, Істини тощо, за якими post facto поставала культурна традиція минулого. Він ототожнював філософію з історією, уявляючи її як процес розвитку, в ході якого попередні філософські системи долучаються до сучасних систем, котрі перевершують їх; цю думку він намагався проілюструвати прикладами з історії розвитку естетики, логіки, етики та історіографії, які сповняли чотири томи, де була викладена його власна система. Будь-яка ідея – це «історичне судження», а вся історія – це «сучасна історія», тому що Дух, а отже, людство, його теперішній досвід, «оживляє» й опрацьовує минуле.

Хоча філософія Кроче тримається на прихованому включенні в історію telos'у, сам він гадав, що цього не можна заперечувати. Це мало два протилежних практичних наслідки: по-перше, суб'єктивізм, який пронизує всі наші теперішні вчинки та думки з тою само силою; а по-друге, покірність «становищу та обов'язкам», приписаних нам Духом; дилема, розкрита в афоризмі Гегеля «Що є реальним, то і є розумним, а що є розумним, то і є реальним», стала наріжним каменем історицизму Кроче. Тоді як Джентіле почав розвивати свій «актуалізм», Кроче все більше і більше наполягав на помірному консерватизмі, виражаючи його в таких напівтеологічних термінах, як віра в надприродну силу Провидіння. Однак 20 років фашистського режиму спонукали його до поступового перегляду своїх поглядів, і в своїй останній праці «Вивчаючи Гегеля» (1952) він повернувся до неокантіанських позицій своєї юності і відстоював думку про те, що для свідомої діяльності в теперішньому необхідний дуалізм реального і раціонального, Sein і Sollen. Він мав великий вплив на своїх сучасників-італійців, особливо на *Грамші*, але за кордоном його єдиними авторитетними послідовниками стали Фосслер та *Коллінгвуд*. Див. також *Гегель*, *Історицизм*, *Ідеалізм*.

RPB

Література

Bellamy, R.P.: Liberalism and historicism: Benedetto Croce and the political role of idealism in Italy *c*.1880–1950. In *The Promise of History, ed.* A. Moulakis. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1985.

†Bellamy, R.P.: Croce. *In Modern Social Theory: ideology and politics from Pareto to the present.* Cambridge: Polity, 1986.

Borsari, S.: *L'Opera di Benedetto Croce.* Naples: Istituto Italiano pet gli Stadi Storici, 1964.

Collingwood, R.G.: Croce's philosophy of history. *Hibbert Journal* 19 (1921) 263–78.

Croce, B.: *Opere.* 67 vols. Ban: Laterza, 1965.

Croce, B.: *Filosofia – Poesia – Storia.* Milan and Naples: Ricciardi, 1951; *Philosophy, Poetry, History,* trans. C. Sprigge. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Croce, B.: *Autobiography* (1915), trans. R.G. Collingwood. Oxford: Oxford University Press, 1927.

Gramsci, A.: Il *materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce.* Turin: Einaudi, 1949.

†Hughes, H.S.: *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890–1930,* pp. 82–90 and 200–29. Brighton, Sussex: Harvester, 1979.

Jacobitti, E.E.: *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy.* New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1981.

Sasso, G.: *Benedetto Croce: la ricerca della dialettica.* Naples: Morano, 1975.

Л

ЛАБРІОЛА, Антоніо (1843–1904) – італійський філософ-марксист. Лабріола народився в південній Італії і вчився в гегельянця Бертрандо Спавенти в Неапольському університеті. Він відомий передусім як перший гегельянець-марксист, хоча для його інтелектуального розвитку так само важливими були *Віко*, *Спіноза* і психологія Гербарта. Десь приблизно за тридцять років до публікації «Ранніх творів» *Маркса* він першим почав наголошувати на ролі свідомості та praxis (практики) в *марксизмі* і піддати критиці еволюційний матеріалізм свого приятеля, італійського марксиста Ахілла Лоріа. До головних творів Лабріоли належать «В пам'ять про Комуністичний маніфест» (1895), «Про історичний матеріалізм» (1896) і «Бесіди про соціалізм та філософію» (листи до Сореля, 1897). Жодна із цих праць не є систематизованим науковим дослідженням; вони є радше «попереднім роз'ясненням» матеріалістичних концепцій історії. Перші дві праці, опубліковані у Франції *Сорелем*, а в Італії *Кроче*, стали малою класикою марксистської літератури, заслуживши похвалу Енгельса, Плеханова і Леніна (що ставить під сумнів правильність їхнього розуміння творів Лабріоли).

Головним внеском Лабріоли стала критика всіх незрілих детерміністичних прочитань Маркса. Особливо критично він ставився до поглядів, сформованих під впливом дарвінізму, що їх обстоювали Лоріа та Енрико Феррі, які ототожнювали прогресивний розвиток засобів виробництва з динамікою природної еволюції. Услід за Віко Лабріола розрізняв дослідження про світ природи і про світ людини, оскільки людський світ є продуктом свідомого перетворення природного світу за допомогою людської праці з метою створення штучного середовища. Так само він заперечував і примітивну марксистську тезу про те, що економічний базис визначає інституції та свідомість. Він часто цитував застереження Енгельса стосовно того, що економіка є визначальним чинником лише «для остаточного аналізу», однак його критика простягалася далі і зачіпала загальну модель «базис – надбудова». Він доводив, що марксизм є суто практичною філософією. Praxis означає свідоме змінювання природи людиною і творення історії в процесі розумової та фізичної праці. Революція не є простою послідовністю прогресивних змін економічного базису, вона станеться тоді і лише тоді, коли пролетаріат свідомо створить необхідні матеріальні умови й організує себе таким чином, що буде уможливлено перехід до нового, усуспільненого способу виробництва.

Хоча Лабріола і був прибічником поступових зрушень, він критикував як реформізм Тураті та Жореса, так і бернштейніанський *ревізіонізм*, який, на його думку, мав на меті не сприяння просуванню пролетаріату до майбутнього, а лише вдосконалення буржуазного капіталізму. Так само він виступав і проти волюнтаризму Сореля та Кроче, яких звинувачував у тому, що вони відірвали політичні ідеї соціалізму від матеріалістичної концепції історії, тож його останні твори присвячені гострій полеміці з ними. Праці Лабріоли справили великий вплив на *Грамші*.

RPB

Література

†Bellamy, R.P.: Labriola. In *Modern Italian Social Theory: ideology and politics from Pareto to the present.* Cambridge: Polity, 1986.
Dal Pane, L.: *Antonio Labriola nella politico e nella cultura Italiana,* 2nd edn. Turin: Einaudi, 1975.
†Kolakowski, L.: Antonio Labriola: an attempt at an open orthodoxy. In *Main Currents of Marxism*, vol. II trans. P.S. Falla. Oxford: Oxford University Press, 1968.
Labriola, A.: *Opere.* 3 vols. Milan: Feltrinellia, 1959.
Labriola, A: *La concezione materialistica della storia,* ed. E. Garin. Bari: Laterza, 1965; trans. C.H. Kerr as *Essays on the Materialist Conception of History.* Chicago: C.H. Kerr, 1903.
Labriola, A: *Socialism and Philosophy,* trans. E. Untermann. Chicago: C.H. Kerr, 1934.

ЛАССАЛЬ Фердинанд (1825–1864) – лідер німецьких соціалістів. Лассаль, син заможного єврейського підприємця, вивчав у Берліні філософію Гегеля і брав активну участь у революції 1848 року. Після десятилітньої перерви, присвяченої написанню вагомих праць з філософії і права, Лассаль повернувся до активної участі в політиці й упродовж останніх двох років свого яскравого і бурхливого життя заснував Загальнонімецьку робітничу спілку – першу Соціалістичну партію Німеччини. Він загинув на дуелі, до якої спричинилося кохання.

Основний вклад Лассаля в соціалістичну думку полягає в його економічному аналізі і тих політичних висновках, що їх він із нього вивів. В економічній сфері він мав на меті надати принципам Рікардо соціалістичного забарвлення. Він підготував різку і дошкульну до-

повідь про те, що більшу частину своїх доходів держава отримує від непрямого оподаткування, котре лягає тягарем переважно на бідних, тоді як політична влада спирається на пряме оподаткування власності, внесок якого насправді мізерний. Лассаль наголошував на експлуататорській природі виробничих відносин і йому належить вираз «залізний закон зарплати», згідно з яким середня оплата праці залишається на певному рівні, достатньому для того, щоб прогодувати робітника і його сім'ю. При тогочасному капіталізмі виробництво було відірване від власності, а в сфері розподілу панувала анархія. Як засіб боротьби з цим злом Лассаль висунув пропозицію в дусі Луї Блана: створити кооперативи виробників і наділити власністю і правом контролю за нею робітників, які завдяки цьому отримуватимуть повну вартість своєї праці. У політичній сфері Лассаль домагався, по-перше, запровадження загальних рівних і прямих виборів для того, щоб змусити державу відображати інтереси робітників; по-друге, щоб держава бачила, принаймні в перспективі, що організований робітничий клас у змозі нагромадити необхідний капітал для заснування кооперативів виробників. Таким чином, Лассаль не сприймав концепцію держави-«нічного сторожа» (його вислів): він відчував політичну слабкість німецької буржуазії і був готовий до переговорів із самим Бісмарком, щоб реалізувати свої пропозиції. Ці намагання узалежнити побудову *соціалізму* від активної і сприятливої позиції держави викликали критичні зауваження з боку марксистів (див. *Марксизм*). Хоча Лассалю не вистачало послідовності і здорового глузду, завдяки своїй невичерпній енергії і заповзятому змішуванню Рікардо з Гегелем він продовжував справляти сильний вплив на німецький соціалізм майже до кінця століття.

DTMcL

Література

Footman, D.: *The Primrose Path: a Life of Ferdinand Lassalle.* London: Cresset, 1946.

Lassalle, F.: *Ausgewählte Texte,* ed. T. Ramm. Stuttgart: Koehler, 1962.

Lassalle, F.: *Eine Auswahl für unsere Zeit, ed.* H. Hirsch. Bremen: Schünemann, 1963.

†Morgan, R.: *The German Social Democrats and the First International 1864–1872,* chs 1–3. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Na'aman, S.: *Lassalle.* Hanover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1970.

ЛЕВЕЛЕРИ. Термін «левелер» («урівнювач») спершу був образливим прізвиськом реформаторів, які, як вважали, обстоювали неприйнятний ступінь рівності, особливо у сфері власності. Він був у вжитку в XVII–XIX століттях. У більш конкретному значенні цей термін стосувався досить розрізнених радикальних рухів, що виникли в період громадянської війни в Англії. Найбільшого поширення рух левелерів набув у 1646–1649 роках, а потім нетривалий час існував за доби протекторату, після чого, як очевидно, остаточно зійшов нанівець.

У період громадянської війни головними вимогами левелерів були прийняття гарантованого Основного Закону, реформа виборчого права, схвалення віротерпимості і задоволення цілої низки соціальних та економічних вимог. Однак їхня програма змінювалася, оскільки їм доводилося шукати союзників в умовах швидкозмінної політичної обстановки доби громадянської війни. Левелерів підтримували переважно лондонці і солдати армії нового зразка, але траплялися прихильники й у провінції. Хоча лідерами левелерів були люди незаможні, з низьким рівнем освіти, рядовими членами руху ставали дрібні торговці, ремісники та підмайстри, тобто представники далеких від політики прошарків. Рух левелерів є першим значним проявом в Англії «народу» як світської політичної сили, і саме тому цьому рухові завжди приділяли стільки уваги; памфлети левелерів лягли в основу першої світської радикальної політичної теорії, яка з'явилася тільки завдяки скасуванню цензури в роки громадянської війни і залишалася найпопулярнішою принаймні до 1790-х років. Стенографічні записи дебатів представників руху левелерів з вищими офіцерами на засіданнях військової ради в Патні та в інших містах відображають яскраву й неповторну картину тогочасних політичних дискусій; вони послугували матеріалом для декількох інсценізацій.

Головними речниками левелерів були Джон Лільберн (бл. 1614–1657), Вільям Вольвін (1600–?), Джон Вайлдмен (бл. 1621–1693) і Ричард Овертон (найактивніша діяльність – 1646 рік). Лільберн народився в сім'ї молодшого сина дрібномаєтного дворянина з Дургема і служив підмайстром у лондонського торговця сукном. Наприкінці 1630-х років його висікли і прикували до ганебного стовпа за публікацію без дозволу книг, у яких було піддано критиці англіканську церкву; Лільберн прожив бурхливе життя, завжди перебуваючи в опозиції (часто й сам-на-сам) до всього, що він вважав тиранією. Вольвін походив з Ворстершира і був онуком єпископа Гереформа. Його віддали в науку до торговця шовком і згодом він сам став торгувати шовком; він теж здобув «недобру славу» захисника свободи совісті ще до виникнення руху левелерів. Вайлдмен, пізніше сер Джон Вайлдмен, отримав освіту в Кембриджі і після розпаду руху левелерів ще впродовж тривалого часу продовжував свою політичну діяльність; його ім'я пов'язують із республіканцем Елджерноном Сиднеєм, «змовою житньої комори» 1683 року і герцогом Монмаутом. Після революції 1688 року він став депутатом від Вуттон Бассетт у Конвенті і недовгий час обіймав посаду міністра зв'язку. Про Овертона відомо небагато: він, очевидно, якийсь час жив у Голландії, був відомим антиклерикалом; у 1643 році він опублікував свій знаменитий памфлет «Смертність людини». До вищеназваних осіб слід, очевидно, додати ще ім'я полковника Томаса Рейнсборо – професійного військового, який був представником левелерів у Патні.

Важко говорити про цілісну політичну теорію левелерів, оскільки навіть ступінь організаційної єдності,

якої вони спромоглися досягти, залишається предметом суперечок. До того ж їхня політика зазнавала постійних змін і тяжіла до компромісів. Щоб здобути успіх у політично недосвідченої аудиторії, левелери вдавалися до всіляких доводів, більшість з яких були не теоретичними, а скоріше емоційними. Свої доводи вони черпали з християнської доктрини і класики, загального і природного права, історії Англії, а також із власного досвіду; вивчаючи їхні погляди, вчені приписують різне значення цим джерелам. Проте небезпідставно найбільшу увагу привертають два моменти. По-перше, левелери вперто поверталися до питання про природні права (особливо це стосується Овертона), розглядаючи його з радикальних і лібертаристських позицій та окреслюючи позицію, що її пізніше запозичив Джон *Локк* у своїх набагато грунтовніших виступах на захист можливості застосування опору. По-друге, левелери мали радикальні погляди на історію англійської держави як модифікованої моделі «*стародавнього ладу*»; цю ж модель використовували парламентарі, а пізніше – віги. На думку левелерів, нормани майже цілковито знищили англійські вольності і їх важко помітити в пізніших правових документах. На їхній погляд, починаючи з часів завоювання держава потрапила під «норманське ярмо». Радикали вдавалися до цього доводу ще й у 1890-х роках.

Головною вимогою левелерів було скасування деспотичної влади, уособлюваної королем, лордами, а пізніше, як вони стверджували, навіть Палатою громад. Попри переконаність левелерів в існуванні «норманського ярма» свої вимоги вони часто підкріплювали зверненням до загального і конституційного права, але психологічно глибшим доводом видається радикальна протестантська ідея про те, що кожна людина має обов'язок (перед Богом), а у зв'язку з цим і природне право відповідати за себе (це зазвичай не стосувалося жінок), і тому відмовлятися від політичного контролю над лідерами, тобто віддавати свою долю в їхні руки, не просто нерозсудливо, але й грішно. З цієї основної позиції випливав ряд інших вимог левелерів.

Політична влада, на їхню думку, має походити тільки від народу. Але на противагу таким парламентарям, як Паркер, левелери виявляли надто сильний інтерес до окреслення точного механізму її походження. Найгучнішим наслідком цього стали їхні «Народні угоди» – низка спроб укласти проект базової конституції і запровадити її в життя через підписання документа, що був буквальним утіленням *суспільного договору*. Левелери доводили, що деспотичне правління призначуваних у традиційний спосіб владних гілок призвело всю політичну владу в Англії до морального банкрутства і що законну владу можна перевстановити тільки на основі добровільної згоди майбутніх громадян шляхом прийняття «договору». До підписання такого документа не допускалися прибічники короля та інші особи, моральною виною яких була підтримка деспотичної влади. У деяких випадках левелери вважали за необхідне позбавити в новій державі права голосу й багато інших груп населення – жебраків, підмайстрів і домашню прислугу – на тій підставі, що вони не є морально незалежними. Проте в результаті здійснення такої реформи виборчого права – навіть з усіма цими обмеженнями – кількість виборців подвоїлася б, а якби обмеження були мінімальними, то їх число зросло б уп'ятеро. Саме у зв'язку з такою реформою виборчого права вони заслужили репутацію «урівнювачів», оскільки, як доводив представник офіцерів у Патні Айртон, якщо кількість голосів бідняків переважатиме кількість голосів заможних, то «чому б цим людям не проголосувати проти всякої власності взагалі».

Увага до проблеми витлумачення позиції левелерів щодо виборчого права дещо заважала дати гідну оцінку їхнім ширшим соціальним і релігійним цілям. Обмежуючи можливості і впливовість кваліфікованих фахівців на кшталт правників, вони продемонстрували типово популістський підхід. Права на монополію в торгівлі, надавані королівською хартією або патентом, та «основні лени» (права на власність, що надаються за умови виконання служби або ж не забезпечуються гарантіями), котрі ще зберігалися, слід було скасувати й гарантувати надання елементарних соціальних послуг усім. Убезпечити державу від установлення деспотичної влади левелери намагались і шляхом прийняття основного конституційного закону (див. *Конституціоналізм*), а в релігійній сфері вони виступали за скасування обов'язкової сплати церковної десятини і за гарантування доволі високого рівня віротерпимості.

Очолювана Вільямом Еверардом і Джерардом Вінстенлі радикальніша група комунарів-аграріїв, що дістала назву «істинних левелерів», або ж дигерів, у 1649 році й справді проповідувала зі свого пагорба Св. Георгія в Сурреї щось на зразок *комунізму*. Черпаючи натхнення в радикальних відгалуженнях християнської традиції, їх памфлетист Вінстенлі прирівнював приватну власність до первородного гріха і вважав, що поступове поширення його аграрного комунізму провістить тисячоліття рівноправності.

Визнання вагомості левелерів як радикалів-першопрохідців і протодемократів породило гарячі суперечки навколо питання про їх справжній статус і значущість. Зміст цих суперечок надто сильно залежить від поглядів самих учених на сучасне суспільство, провісниками якого, як вважають, і були левелери. Ранні соціалісти схильні були розглядати рух левелерів як перший прояв активності робітничого класу. Натомість політичний теоретик-марксист К. Б. Макферсон доводив, що погляди левелерів за своєю суттю були дрібнобуржуазними, оскільки грунтувалися на припущенні, що політичні права можуть мати тільки власники (хоч би й дрібні). Ліберальні історики, що працювали в рамках традиції вігів, вважали левелерів першими конституційними демократами, ба навіть першою позапарламентською партійною організацією. Отже, попри численні памфлети левелерів вписати їх у сучасні категорії виявилося не так-то й легко.

IWH-M

Література
†Aylmer, G.E.: *The Levellers in the English Revolution.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.
Brailsford, H.N.: *The Levellers and the English Revolution.* London: Cresset, 1976.
†Frank, J.: *The Levellers.* New York: Russel & Russell, 1969.
Haller, W. and Davies, G.: *Leveller Tracts 1647–53.* New York: Columbia University Press, 1944.
†Hampsher-Monk, I.W.: The political theory of the Levellers. *Political Studies* 24 (1976) 397–422.
Hill, C.: *The World Turned Upside Down.* London: Temple Smith, 1972; Harmondsworth: Penguin, 1976.
Hill, C. ed.: *Winstanley: The Law of Freedom, and other writings.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Kishlansky, M.A.: The Army and the Levellers: the roads to Putney. *Historical Journal* 22 (1979) 795–824.
Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism,* pt 1. Oxford: Oxford University Press, 1962.
Schenk, W.: *The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution.* London: Longman, 1948.
Wolfe, D.M.: *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution.* London: Cass, 1967.
Woodhouse, A.S.P.: *Puritanism and Liberty.* London: Dent, 1938.

ЛЕНІН Володимир Ілліч (псевдонім В. І. Ульянова, 1870–1924) – теоретик марксизму, засновник партії і перший керівник радянської держави. Ленін є ключовою постаттю в розвитку марксизму в XX столітті. Він долучив до марксизму особливу революційну політику, що її поціновують і досі. Особливо його шанують за його вклад в заснування революційної партії, яка була пов'язана із класовою системою і відіграла певну роль у посиленні політичної боротьби, і за дану ним характеристику нової, кінцевої стадії розвитку капіталізму, на якій було створено достатні передумови для глобальних соціалістичних перетворень. Якраз напередодні більшовицької революції жовтня 1917 року, натхненником якої він був, Ленін розвинув учення *Маркса* про державу, поєднавши захоплення Маркса Паризькою комуною зі своєю концепцією величезного потенціалу рад. Досвід застосування влади для подолання цілої низки криз, з якими стикнувся новий лад, змусив його внести фундаментальні зміни до первинної концепції і розширити концепцію диктатури пролетаріату, що згодом упродовж тривалого часу справлятиме вплив на радянську державу. Як лідер Комуністичного Інтернаціоналу він сприяв прийняттю братерськими партіями організаційних засад партії більшовиків і революційного розвитку Росії, розгромивши поступовістів і конституційних соціал-демократів.

За свого життя Ленін майже безперервно вв'язувався в дебати і суперечки, а часто і провокував їх; тож майже кожна його ідея і кожен його крок залишається предметом наукової полеміки. Але ретельне і неупереджене наукове вивчення його творів в їх історичному контексті поки що залишається в зародковому стані.

У певному сенсі найбільш самобутнім внеском Леніна у марксистську теорію слід вважати його ранні твори, найглибшим серед яких є ключове дослідження «Розвиток капіталізму в Росії» (1899). Використовуючи тогочасні дані по Росії, Ленін намітив стадії розвитку капіталізму починаючи з натуральної економіки і простежив розвиток різних галузей промисловості і різних суспільних прошарків у ході цього складного процесу зростання. Він дійшов висновку, що наймана праця (а звідси – капіталістична експлуатація) проникла в усі прошарки російського суспільства, але тільки промисловий пролетаріат у змозі висловлювати своє невдоволення відповідним чином. Він доводив, що процеси усвідомлення, чіткого формулювання своїх проблем і згуртування класів також проходять різні стадії розвитку. Тільки коли пролетаріат вийде за межі своїх локальних і часткових економічних проблем і згуртується в політичну організацію національного рівня, здатну чітко висловлювати вимоги всіх найманих працівників Росії, він зможе заявити про себе як про власне так званий *клас.* Щоб домогтися цього в нелегальних умовах, буде необхідна особлива організація, у якій ключову роль відіграватимуть кадри – професійні революціонери – під жорстким керівництвом партійного центру. Завдання цього партійного авангарду – залучити передових робітників, а вслід за цим і експлуатовані маси до політичної діяльності, що має продемонструвати неможливість класового розмежування суспільства і, як наслідок, прискорити процес формування відповідної свідомості. Ці думки викладені в праці Леніна «Що робити?» (1902). Класова боротьба в буквальному сенсі цього слова становила для Леніна сутність марксизму, тож партія і мала стати її «організатором». Політика не могла розв'язати проблеми поділеного на класи суспільства і при *комунізмі* її мала замістити народна влада, яка не вдаватиметься до примусу.

Але до 1914 року Ленін стверджував, що з огляду на рівень капіталістичного розвитку Росії партія має стати авангардом демократичної революції в боротьбі проти землевласників і самодержавства. Добитися успіху в цій боротьбі можна лише за тієї умови, що пролетарська партія заручиться підтримкою селян, які працюють за наймом. Саме вони, а не радикально налаштовані буржуа, є природними союзниками пролетаріату. Саме ця стратегія зумовила тактику Леніна в ході революції 1905 року і визначила лінію розмежування між тогочасними більшовиками і меншовиками.

Коли спалахнула Перша світова війна, Ленін почав розробляти нову теорію сучасного капіталізму, яку було завершено в книзі «Імперіалізм як найвища стадія капіталізму» (1916) (див. *Імперіалізм*). У ній він стверджує, що новаторська і прогресивна роль капіталізму в розвитку продуктивних сил є наслідком конкурентного ринку, і ця роль неухильно знижується, коли приблизно на зламі століть капіталізм стає монополістичним. Відтоді він стає реакційним і починає паразитувати на експлуатації колоній, таким чином поглиблюючи власні суперечності і готуючи грунт для злиття руху за соціалістичну революцію в Європі з боротьбою колоній за національне визволення. Нерівномірний розвиток капіталізму неминуче призводить до

постійних воєн за розподіл і перерозподіл світових ринків збуту. Замість конкуренції між підприємствами на внутрішніх ринках виникає глобальне протистояння капіталістичних монополій мілітаристських держав, державні органи яких стають надміру роздутими й обтяжливими. Капіталізм, підсумовує Ленін, виконав свою історичну місію. Однак водночас монополістичний капіталізм, який спричинився до концентрації капіталу в руках банкірів і вдосконалення процесів виробництва та механізмів розподілу в трестах і картелях, створює такі механізми, за допомогою яких можна домогтися раціонального розміщення обмежених ресурсів і справедливого розподілу благ, якщо поставити їх під контроль народу. Імперіалістична стадія капіталізму створює об'єктивні умови для здійснення соціальних перетворень в усьому світі.

У 1916–1917 роках Ленін витягнув із забуття ідею Маркса про те, що придатним для соціалізму управлінським органом є комуна. Засновані на принципі прямої демократії ради, делегати яких можуть бути відкликані, отримали повноваження законодавчих, виконавчих, судових структур та органів правопорядку, що до того протистояли один одному і врівноважували один одного як інституції, підвладні загальній волі. Ради втілювали в собі ідеал народного самоврядування, а використання спрощених структур, успадкованих від капіталістичних фінансових органів, особливо від великих банків, насамкінець дозволило реалізувати принцип державного управління економікою під контролем народу. Повсюдно робили наголос на зруйнуванні старих органів панування і підкорення і поверненні органам народовладдя повноважень, привласнених централізованою державою.

Ці оптимістичні прожекти виявилися нездатними пережити низку криз, що з ними стикнувся новий лад у перші роки свого існування. Застосування централізованих, військових та адміністративних методів подолання криз представило в драматичному світлі розходження між теорією і практикою. Ленін разом з Бухаріним і *Троцьким* кинувся доповнювати і виправляти теорію держави, яка була остаточно завершена на початок 1920-х років (див. *Радянський комунізм*). Стикнувшись із зовнішньою ізоляцією і загрозливим скороченням соціальної бази диктатури пролетаріату, влада зробила наголос не на народних формах управління і звітності, а на політиці згоди, не на знищенні форм панування і підкорення на виробництві і в суспільному житті, а на зміні форм власності. Тепер Ленін визнав, що знеславлена відданість справі побудови соціалізму притаманна переважно лише партійцям і тому партія має перебрати на себе контроль за урядом та зобов'язати всі органи управління перебудуватися згідно з партійним принципом демократичної централізації: це і є жорстка звітність нижчих органів перед вищими в новій владній ієрархії. У своїх останніх працях 1922 і 1923 років Ленін, глибоко стурбований свавіллям і некомпетентністю роздутого державного і партійного апарату, висунув пропозицію про необхідність докорінної перебудови партії і держави, але в ті часи він уже тяжко хворів, до того ж раніше власноруч позбувся тих людей, які тепер могли б стати його соратниками, і незабаром його ж однопартійці, які боялися втілення його пропозицій у життя, усунули його від влади.

NH

Література

Carr, E.H.: *The Bolshevik Revolution.* 3 vols. Harmondsworth: Penguin, 1966.

†Harding, N.: *Lenin's Political Thought.* 2 vols. London: Macmillan, 1977, 1981.

Lenin, V.I.: *Collected Works.* 45 vols. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1960–3; Progress Publishers, 1964–70.

Lewin, M.: *Lenin's Last Struggle.* London: Pluto, 1975.

Lieberman, M.: *Leninism under Lenin.* London: Cape, 1975.

Polan, A.J.: *Lenin and the End of Politics.* London: Methuen, 1984.

†Ulam, A.B.: *Lenin and the Bolsheviks.* London; Seeker & Warburg, 1966.

ЛЕНІНІЗМ – запропоноване Леніним витлумачення марксизму, де було зроблено особливий наголос на авангардній ролі партії у формуванні революційно налаштованого робітничого класу. У полемічних соціалістичних працях це поняття часто використовують довільно для позначення елітаризму в політичній діяльності (див. *Якобинство*).

DLM

ЛІБЕРАЛІЗМ – підхід до осмислення шляхів розвитку людства і політики, що протягом останніх чотирьох століть надихав декілька політичних рухів у Європі та країнах, на які європейська культура справляє значний вплив. Оскільки впродовж вельми тривалого проміжку часу лібералізм посідає визначне місце в західній політиці, іноді здається неможливим давати йому визначення не ототожнюючи його із західною цивілізацією в усій її повноті, починаючи з філософів досократівського періоду. Проблема дефініції ускладнюється ще й тим, що найавторитетніші радикальні та консервативні противники лібералізму дуже часто виробляли свої неліберальні позиції виходячи з ліберальних засновків; консерватори консервують лібералізм, а радикали його радикалізують. Це згладжує відмінності між ними, тож тому і важко вирішити, чи належали певні політичні мислителі до лібералів, чи ні (наприклад Томас *Гоббс*, Іммануїл *Кант*, Г. В. Ф. *Гегель*, Едмунд *Берк*). Понад те, сам лібералізм у різні часи і в різних місцях проявлявся в різних формах залежно від обставин і ворогів, з якими він боровся. Наприклад, лібералізм часів панування мирського світогляду відрізнявся від лібералізму часів панування релігії; ліберали католицьких держав відрізнялися від лібералів протестантських країн. Нарешті, як і будь-який інший ідеологічний напрямок, лібералізм ізсередини був поділений на течії, а тому й не можна давати йому вузького визначення.

Однак можна виявити відмінності, що можуть допомогти у цій справі. По-перше, на Заході існують оче-

видні розбіжності між лібералізмом класичного і сучасного періодів. «Лібералізм» таких філософів, як Демокрит і Лукрецій, не є ліберальним у сучасному розумінні цього слова. Такі класичні «ліберали» не погоджувалися з філософами сократівської школи і заперечували, що політичне життя є природною і достойною діяльністю; з огляду на це вони, напевно, були провісниками сучасного ліберального вивищення приватного життя над вимогами спільноти і держави та його протиставлення їм. Однак ці класичні «ліберали» відрізняються від більшості своїх сучасних однодумців і погоджуються із сократівською філософією в тому, що людський розум безумовно здатен визначити найкращий спосіб життя. Класичній філософії, яка вважає, що висувати вимоги до політичної влади можуть не всі індивіди, а тільки найкращі з-поміж них, бракує широти поглядів сучасних лібералів на мораль. Крім того, класичні «ліберали» відрізняються від сучасних тим, що вважають політичну діяльність неприродною і недоцільною. Як правило, сучасний лібералізм є політично активним, хоча зрідка в ньому проявляються і більш пасивні настрої. Сучасний лібералізм ставить під сумнів політичну владу і зазвичай прагне не просто обходитися без неї, але реформувати її.

Цей політичний сумнів у необхідності політики є осердям сучасного лібералізму. (Внутрішня суперечливість цього положення допомагає прояснити певну показову плутанину і виявити деякі проблеми лібералізму.) Основний принцип сучасного лібералізму – це погляд на політику як на щось штучне, неприродне. Уряд необхідний, але він не є природним. Природною для людини умовою є свобода. Політична влада умовна. Розум може скеровувати політику, але природа не поставила перед розумом жодної позитивної мети для укладання політичних угод, висуваючи лише негативні (це в основному необхідність запобігання смерті, хворобам і бідності). Не існує такого способу життя, а звідси й такого класу людей, який міг би претендувати на природне чи надприродне право владарювати. Законна мета держави звужується до забезпечення умов існування усіх способів життя, таким чином, вона включає переважно цілком світське стремління до миру і добробуту.

Першою битвою сучасного лібералізму, що сприяла його формуванню, стала боротьба проти викривлення політики трансцендентальними релігіями. Для того щоб зменшити кількість конфліктів, спричинених зарозумілими спробами правити заради спасіння душі людини, деякі політичні мислителі і діячі висунули як політичну ідею принцип «одна держава – одна релігія»; ліберальна стратегія виходить за межі цієї політики: слід переглянути і звузити сферу політики настільки, щоб ситуація «одна держава – багато релігій» перестала бути джерелом виникнення громадянських воєн. Поряд із політикою релігійної терпимості ліберали схвально ставляться і до підприємництва як до сфери діяльності, в яку громадянам вигідно вкладати свою енергію. Засадами ліберальної ідеології, на основі яких постали її пізніші течії, а також виникли консервативні й радикальні ухили, є природна відсутність позитивного морального керівництва, пріоритет свободи над владою, секуляризація політики, підтримка таких складових держави і таких принципів права, які б її обмежували і надавали би більше прав громадянам, а не державі.

Ліберальна ідеологія асоціюється з величезною кількістю політичних партій. Хоча слово «ліберальна» у назві політичної партії було вперше вжите в Іспанії в 1810 році, в програмі тієї партії було насправді старанно скопійовано англійський конституціоналізм. Витоки сучасного лібералізму найбільш чітко простежуються в мисленні й політиці часів англійської революції 1688 року, хоча на континенті передчуття лібералізму виникали вже за толерантного, сприятливого для торгівлі державного ладу Венеціанської республіки і Нідерландів. Конституціоналізм, релігійна терпимість, торговельна діяльність, підтримувані цією «славетною революцією», стали стандартом для європейських й американських лібералів XVIII століття. Французький філософ *Монтеск'є* створив дещо ідеалізований портрет Англії, вважаючи цю країну моделлю державного ладу, вартого найстараннішого наслідування в сучасному йому суспільстві. Американських революціонерів останньої чверті XVIII століття приваблювали республіканські настрої і вони, зрозуміло, боролися проти Англії, проте республіка, що її вони побудували, багато чим завдячує політичній філософії Джона *Локка*, яку вважали класичним виправданням революції 1688 року. Причини й наслідки французької революції 1789 року були більш різнорідні і меншою мірою суто ліберальні; у ході цієї ще бурхливішої революції в суперництво з лібералізмом вступили демократія, націоналізм і соціалізм. Утім, упродовж століття, що передувало Першій світовій війні, по всьому європейському континенту прокотилася хвиля ліберальних революцій і реформ, щоправда, часто в поєднанні з національно-визвольними і демократичними рухами. Ліберальні мислителі, такі як Алексис де *Токвіль*, Дж. С. *Мілль* і лорд *Ектон*, почали розмірковувати над тим, як примирити демократію із свободою, а вірність окремій нації (етносу) – із загальними правами людини.

Часто відзначають, що через захоплення багатьох континентальних лібералів, зокрема німецьких, італійських та центральноєвропейських, ідеєю національної єдності вони почали менше противитися об'єднавчій і централізувальній владі держави, ніж більшість їхніх англійських та американських сучасників-лібералів, яких у XIX столітті більше приваблювали антидержавницькі доктрини та політика, що обстоювала принцип laissez-faire (невтручання держави). Однак варто зазначити, що англійський та американський лібералізм у витоках своїх не були такими вже антидержавницькими. Наприклад, Локк і Джеймс *Медисон* віддавали перевагу урядові, який був би обмеженим у сфері діяльності (в цілях), але зовсім не в повноваженнях (засобах). Хоча той факт, що діяльність

держави називають «втручанням» навіть ті ліберали, які підтримують її, спростовує думку про те, що держава не є природною і потребує виправдання; тож і заперечення таких лібералів, як Герберт *Спенсер* та Вільям Грем Самнер, проти виконання державою економічних і соціальних функцій були, безсумнівно, однобічними модифікаціями ліберальної доктрини.

Це продемонстрували ліберали XX століття, які внесли деякі виправлення (на думку декого, викривлення) у ці заперечення. Наприкінці XIX – на початку XX століття доводи лібералів на виправдання політики державного втручання зазнали змін у зв'язку з появою в Англії нової течії соціального лібералізму, представленого Т. Г. *Гріном* і Л. Т. *Гобгаузом*, та нової політичної економічної теорії Дж. М. *Кейнса*, а в США – «прогресивних» реформаторів, чиї позиції окреслили такі дослідники, як Герберт Кроулі і Джон *Дьюї*. Ці мислителі відкидали крайній *індивідуалізм* деяких лібералів XIX століття і намагалися узгодити особисту свободу з визнанням тої певної міри, до якої саме суспільство й держава, а не окремі особи, є відповідальними за добробут людства, зокрема за матеріальне забезпечення бідних і створення для них можливостей отримання освіти. Паралельно розвивалася ліберальна думка в континентальній Європі, де соціальні ліберали могли простежити свої корені аж до рейнських фабрикантів 1840-х років, таких як Фридрих Гаркорт.

Ці перебудови і ревізії всередині лібералізму і тоді, і тепер багатьом видавалися і видаються хибними збоченнями; багато хто з лібералів відкидав їх, не довіряючи запроваджуваним державою економічним стратегіям і не визнаючи новою метою соціального лібералізму добробут, оскільки ці ідеї більшою мірою притаманні соціалізму, а не лібералізму. Та все-таки попри це соціальний лібералізм міцно вкоренився. Навіть багато хто з консервативних лібералів визнає бажаність створення держави загального добробуту, хоча вони й остерігаються спокуси повністю покластися на державу. В Англії, як і в континентальній Європі, офіційні ліберальні партії не прийняли (принаймні спочатку) новий лібералізм беззастережно, але він знайшов собі прихильників серед представників соціал-демократичних партій; під час великої депресії 1930-х років у США прогресистів стали називати «лібералами», а старі ліберали відтоді отримали ймення «консерваторів», що й стало символом політичного визнання нових методів і цілей (див. *Соціал-демократія* і *Консерватизм*).

Новий лібералізм частково був відповіддю на зростання чисельності соціалістичних партій, тож поставало питання, чи слід вважати поділ на старих і нових лібералів водночас і поділом на істинних і хибних лібералів. Консерватори твердять, що нові ліберали роблять дуже багато поступок соціалізму. Нові ліберали скаржаться на те, що консерватори чіпляються за віджилу ліберальну політику, яка вже не може слугувати цілям лібералізму. Такий діалог був характерним для багатьох суперечок, що пожвавлювали західну політику в XX столітті. У роки Другої світової війни й опісля неї консервативний лібералізм знову набув популярності, особливо ж коли виявилося, що більшу загрозу ліберальним державам становить диктатура лівих, а не правих. У 1950-х роках деякі ліберальні ідеологи навіть тимчасово схилилися до тієї думки, що ідеї більше не мають значення: лібералізм кращий за будь-яку протилежну йому тоталітарну доктрину, оскільки він не є ідеологією, і мета здорової ліберальної політики полягає лише в залагодженні конфліктів груп інтересів, а не в ідеологічних суперечках (див. *Ідеологія*). Ця ідея не витримала повернення до ідеологічної поляризації в 1960–1970-х роках. Невдала спроба подовження післявоєнного економічного буму в останній чверті XX століття за допомогою лібералізації процесу управління економікою зумовила відродження консервативного лібералізму і змусила прихильників соціального лібералізму перейти в оборону. Однак цей діалог триває.

Що ж означає цей поділ лібералізму на течії і його проникнення в середовище соціал-демократів та сучасних консерваторів – його перемогу чи його занепад? Можливо, це вказує на те, що лібералізм живе і впроваджується в життя, хоча й існують певні теоретичні проблеми. Ці теоретичні розходження дають свої практичні наслідки. І консерватори, і соціал-демократи схильні обстоювати догматичний підхід до питання про державне втручання на противагу старим лібералам, таким як Монтеск'є, котрі дотримувалися обачніших і розсудливіших підходів. З огляду на це видається, що суперечки між старим і новим лібералізмом не пожвавлюють, а пригнічують політичну активність лібералів. Навіть більше того, ліберальна думка стала загалом менш переконливою, раз-у-раз відступаючи з арени політичних боїв і ховаючись у відносно спокійну й безтурботну відчуженість мистецтва, зокрема в царину сучасного ліберального роману, в якому перспективи ліберального гуманізму розкриваються не через політичні, а лише через особисті стосунки.

Головна проблема ліберальної ідеології XX століття не пов'язана з наступом соціалізму. І старі, і нові ліберали мають великий арсенал надійних відповідей соціалізму: він приймає матеріальний добробут за належне, не звертаючи уваги на те, що його передумовою є економічна свобода і можливість отримання неоднакової винагороди; він зводить політику до економіки, що призводить не до обмеження, а до посилення класового егоїзму і класових конфліктів; він робить суспільство всім, а особистість – нічим, заохочуючи до індивідуальної безвідповідальності; натомість ліберальні трудові організації і ліберальні партії можуть подолати економічну експлуатацію, яка «дозволяє безпринципним роботодавцям приховувати політику рабства під маскою лібералізму» (Ruggiero, p. 394). Ліберали мають визнати, що їхня відмова уявити собі можливість обходитися без сім'ї та її приватної власності робить їхню прихильність до створення рівних економічних можливостей не абсолютною, однак вони доводять, що прийнята ними доктрина недосконалої справедливості більше сприяє щас-

тю людей, ніж будь-яка утопічна спроба скасувати ці засади приватності, і що для створення рівних можливостей багато чого було зроблено і багато чого ще можна зробити й без ухвалення занадто далекосяжних планів, як того вимагають соціалісти.

Серйозніший виклик кинули ліберальній думці ті критики, які пішли далі голослівних тверджень про вади ліберальної економіки і поставили під сумнів моральні засади лібералізму. Критики і з табору лівих, і з табору правих засуджували схильність лібералів до байдужого ставлення до моралі (а ліберали вважають моральність суто приватною справою, яка політики не стосується) або ж до морального філістерства (вони обстоюють обмежені, егоїстичні чесноти середнього класу, відкидаючи більш благородні й патріотичні пориви). Критики доводять, що ця моральна безцільність та обмеженість зробила політичну спільноту менш життєздатною, оскільки зруйнувала старі економічні і соціальні зв'язки, проте не спромоглася замінити їх нічим окрім деструктивного й ізолюючого, атомістичного індивідуалізму. Як приклад для показу недовговічності ліберальної політики за умови відсутності обмежень протестантської чи будь-якої іншої старої етики, необхідної для зміцнення ліберальної форми правління, часто наводять історичний досвід Веймарської республіки міжвоєнного періоду в Німеччині.

У відповідь на цю критику ліберали спромоглися вказати, що жоден із найкращих ліберальних мислителів не зневажав потреби ліберальних держав у громадянській доброчесності. Це особливо помітно у французьких мислителів ліберального спрямування, таких як Токвіль і Франсуа Гізо, які наголошували на політичній вагомості етики, звичаїв (moeurs) і зв'язків. Це очевидно й у таких класиків англійського лібералізму, як Джон Локк, який, якщо його розуміти правильно (тобто неатомістично), розглядав – і виправдовував – деякі моральні чесноти і суспільні інституції як продукти індивідуалізму. Невід'ємною рисою лібералів є те, що вони не вірять у можливість поєднання державної влади з виховною силою суспільних інституцій, однак віднесення соціальних та етичних проблем до недержавної сфери – це не одне й те саме, що суспільний атомізм і байдужість до моралі. Визначення в ролі сполучної ланки не сім'ї чи іншої групи індивідів, а окремої людської істоти ще не означає, що ліберали вважають такі групи необов'язковими в політиці. Так само і відсутність природно найвищого блага для людської істоти не обов'язково означає, що всі способи життя є однаково бажаними.

Це відповідь на більшу частину, але не на всі обвинувачення, що висуваються проти лібералізму. Залишаються ще звинувачення в тому, що лібералізм хоч і не байдужий до моралі, але недостатньо вимогливий до неї; що ліберальні чесноти, такі як самозречення, працелюбність, чесність, вихованість, освіченість і лібералність, якщо і не є деструктивно індивідуалістичними, однаково не можуть виявити найкращих рис людської особистості. Ліберали вивищують такі риси людини, як надійність, обачність, працелюбність, чемність і товариськість, а більш піднесені та творчі її здібності зневажають.

На це обвинувачення давали відповідь багато лібералів (переважно ідеологи, а не економісти чи бізнесмени), які наголошували на честолюбніших сторонах лібералізму. Насправді ж від самого початку ліберальній думці була притаманна двоїстість. Розсудливі ліберали Гоббс, Локк, Адам *Сміт* і їх послідовники покладалися на розум як на найнадійніший запобіжний засіб проти природних пристрастей людини, оскільки за його допомогою можна замінити інституції та звичаї, що заважають установленню миру й процвітання, на такі механізми, що сприятимуть цьому. Більш амбітний напрям лібералізму прагне за допомогою розуму створити царство свободи, яке обходитиметься майже цілковито без природного примусу. Для цієї течії лібералізму свобода людини означає свободу безнастанного розвитку особистості, а не просто звільнення від несталості матеріального становища і бідності. Такого роду лібералізм розвиває думку Бенедикта *Спінози* про те, що життя людини складається не тільки з переживання (хоч би й приємного) природних пристрастей, але й із вільної раціональної діяльності. Протиставлення людини і природи, яке можна віднайти в запереченні представниками більш тверезої і менш амбітної течії лібералізму того, що природа може ставити перед людиною позитивні цілі, значно посилено в цій м'якшій, але більш амбітній течії лібералізму, виразники якої припускають, що природну обмеженість людських планів та умовності можна подолати значною мірою, якщо не повністю. Наголос на внутрішній суб'єктивності розуму і духу, що надає людині можливість вийти за межі природи, дозволяє і краще пояснити та посилити суспільний характер людини.

Однак ця помітна відірваність від природи, що дає лібералам можливість уникнути пересічного моралізаторства і руйнівного індивідуалізму, в якийсь момент може привести до морального нігілізму. Менш амбітний лібералізм Гоббса і Локка попри їх теоретичні сумніви, породжені їхньою ж власною епістемологією, щодо можливості пізнання людиною природи пропонує природні цілі, хоча б і негативні; відмовившись від цього, більш амбітна течія лібералізму заради досягнення моральних і політичних цілей має покладатися (як це випливає з філософії Канта і Гегеля) на раціональне втілення свободи в життя в процесі історичного розвитку людства. Коли наприкінці XIX – на початку XX століття принципи раціональності та історичного прогресу було поставлено під питання, проблема пошуку справжніх, істинно вільних індивідів із рук політиків перейшла до рук поетів, письменників і насамкінець опинилася в кабінетах психіатрів. Локківський лібералізм з самого початку обмежив такі амбітні пошуки неполітичними сферами; у разі успіху вони не спотворюватимуть політику, вносячи в неї надмірну амбітність, а в разі невдачі – не спричинятимуться до розчарування в політиці.

Цей радикальний виклик лібералізму не почули в англомовних наукових колах, де в 1970–1980 роках ліберальна політична теорія переживала своє відродження. Натомість учені надмірно переймалися тим питанням, які саме докази – утилітарні чи ж засновані на правових засадах – забезпечують найкраще виправдання тим політичним інституціям і тій політиці, що їх підтримували в зазначених колах (див. *Утилітаризм* та *Права*). Цей поділ на утилітаристів і деонтологів робить представників сучасної ліберальної теорії неспроможними відповісти на радикальний виклик, на що були здатні старі ліберали локківського штибу, які принаймні використовували всеосяжний підхід, поєднуючи утилітарні й засновані на правових засадах докази. Сучасні критики деонтологічної альтернативи утилітаризму чітко вказують, що в цій альтернативі реалізовано кантівське поняття людського єства, проте їм не подобається не надміру підкреслене протиставлення людини і природи (існування якого вони визнають), а всеосяжність цієї ідеї. Критики вважають, що слід більше поціновувати не вільні кантівські особистості, а моральні якості, що їх набуває людина як член конкретної спільноти (див. Sandel, p. 125–163). Таким чином, англомовні теоретики лібералізму, як здається, відтворюють – доволі запізно і набагато чіткіше – континентальний рух від утилітаризму через кантівську деонтологію до гегелівського історицизму. Ні деонтологи, ні їх критики не бажають брати на себе тягар обстоювати ту думку, що «права людини є природними і носять певною мірою специфічний метафізичний характер» (Dworkin, p. XI). Здається сумнівним, щоб лібералізм міг уникнути цього тягаря, не впавши в консерватизм берківського гатунку, який полишає справу підтримки ліберальних традицій на розсуд історії, не використовуючи переваги, що її надає переконаність лібералів в універсальності прав, і не скочуючись до радикального заперечення лібералізму як корисної в минулому, а нині цілковито вичерпаної теорії.

JZ

Література

†Arblaster, A.: *The Rise and Decline of Western Liberalism.* Oxford: Blackwell, 1984.

†Bramsted, E.K. and Melhuish, K.J. eds: *Western Liberalism: a History in Documents from Locke to Croce.* London and New York: Longman, 1978.

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously.* London: Duckworth, 1977.

MacLean, D. and Mills, C. eds: *Liberalism Reconsidered.* Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.

Manning, DJ.: *Liberalism.* London: Dent, 1976.

†Mansfield, H.C. Jr: *The Spirit of Liberalism.* Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1978.

Minogue, K.R.: *The Liberal Mind.* London: Methuen, 1963.

Orwin, C. and Pangle, T.: The philosophical foundations of human rights. In *Human Rights in Our Time,* ed. M.F. Plattner. Boulder, Colo.: Westview, 1984.

Ruggiero, G. de: *The History of European Liberalism* (1925). Boston: Beacon, 1959.

Ryan, A. ed.: *The Idea of Freedom.* Oxford and New York: Oxford University Press, 1979.

Sandel, M.J. ed.: *Liberalism and its Critics.* Oxford: Blackwell, 1984.

Strauss, L.: *Liberalism Ancient and Modern.* New York: Basic, 1968.

ЛІБЕРТАРИЗМ. Якими є законні функції держави? Лібертаризм – політичний рух XX століття, що розвивався в основному (але не тільки) в США та у Великобританії, дає найрадикальнішу відповідь на це засадниче питання політичної теорії. Точніше, існує дві основні течії лібертаризму, і представники кожної з них дають свою радикальну відповідь на нього. Одна група – анархісти (див. *Анархізм*) – дотримується того погляду, що жодна держава не є легітимною. Представники іншої групи, яких зазвичай називають «мінархістами», вважають, що держава може відповідним чином залучатися до справи наведення порядку, нагляду за дотриманням договорів і забезпечення національної безпеки – і тільки. Для виконання двох перших із цих законних функцій держави існує система цивільних і кримінальних судів. На думку більшості мінархістів, до кола цих функцій безумовно не слід включати право оподатковувати, ба навіть просто збирати гроші для виконання вищезазначених функцій. Анархісти вважають, що така держава на зразок «нічного сторожа» заширока; на їхню думку, всі функції, що їх мінархісти приписують державі, повинні виконувати приватні органи захисту. А дехто з лібертаристів-анархістів робить наступний крок і повністю відкидає застосування сили, навіть з метою самозахисту.

Одразу постає питання: чому лібертаристи дотримуються поглядів, що так широко варіюються в межах основної політичної теорії? На те є дві принципові причини. По-перше, лібертаристи розробили дуже сильну доктрину особистих прав, зокрема прав індивідів на набуття власності й володіння нею. Їхня концепція права власності і свободи договору виключає право на добробут, оскільки, з погляду лібертаристів, претензії на це право вимагають примусової праці одних людей на користь інших. По-друге, лібертаристи вважають, що найбільш бажаною суспільною системою є нічим не стримувана капіталістична система на кшталт laissez-faire (невтручання). Люди, вільні від державного примусу, скоріш за все прийдуть саме до такої економічної системи, тож найкраще, якщо вони так і зроблять.

Такий погляд на економіку був висловлений у багатьох книгах і статтях найзаповзятішого прихильника лібертаризму, американського економіста-теоретика Мюррея Н. Ротбарда. Ротбард, учень і послідовник австрійського економіста Людвіга фон Мізеса, сполучив економіку, засновану на принципі laissez-faire, який обстоював його вчитель, з абсолютистським підходом до прав людини і запереченням держави, що їх він запозичив у таких американських індивідуалістів-анархістів XIX століття, як Лісандер Спунер і Бенджамін Такер. (Сам Ротбард належить до анархістського крила руху.) Завдяки своїм творам й особистому авто-

ритету Ротбард став провідним засновником сучасного лібертаризму.

Увагу широких наукових кіл цей рух привернув опісля появи в 1974 році книги гарвардського філософа Роберта Нозика «Анархія, держава та утопія». Книга отримала дуже схвальні відгуки за свою блискучу аргументацію, і її часто ставлять в один ряд із «Теорією справедливості» *Роулза* (1971) як працю, що відродила в науковому світі нормативну політичну філософію.

У першому розділі своєї книги Нозик показує, що в своєму природному стані (скоріше локківського, аніж гоббсівського гатунку) індивіди вважають за корисне створення «верховного органу захисту», який би дефакто мав монополію на застосування сили на даній території, тобто був би «державоподібним організмом». Якщо такий організм сформувати правильно, то це не порушить нічиїх прав. Одначе цей верховний орган не має права обкладати індивідів податком. У другому розділі книги Нозик доводить, що держава не має жодних інших законних повноважень окрім тих, що їх він описав у першому розділі: це функції протегування, правосуддя й захисту. На противагу тому, що він називає «модельною теорією» справедливості, згідно з якою власність і прибуток слід розподіляти залежно від здібностей людей, Нозик наводить свій знаменитий «приклад Вільта Чемберлена». Цим прикладом він доводить, що будь-яку модель можна змінити дуже легко – буквально в одну мить. Уявіть собі, говорить Нозик у своїй книзі, що кожна людина в егалітарному суспільстві дає Вільту Чемберлену (уславленому американському атлету) чверть долара, аби примусити його грати в баскетбол. У результаті Чемберлен отримує величезний прибуток. Отже, для збереження моделі необхідно постійно втручатися в особисту волю.

Нозик уникає проблем модельної теорії справедливості, звернувшись до теорії історичної. Запозичуючи дещо з концепції *Локка*, він твердить, що індивідам не потрібно отримувати свою власність на основі своїх моральних заслуг. Натомість їм варто лише мати право на неї. Індивід може мати право на власність, якщо він самотужки чесно придбав власність, яка не належить нікому, або отримав власність від когось, хто мав на неї право. З детальним викладом цієї системи краще ознайомитися в самій книзі; у ній міститься також й глибока критика дуже відмінної системи Роулза. У третьому розділі книги автор намагається продемонструвати, що лібертаристське суспільство співвідноситься з найвірогіднішим визначенням утопічного суспільного ладу, оскільки в такому суспільстві окремі люди і групи людей можуть запроваджувати будь-який спосіб життя на своє бажання.

Вирішальні доводи Нозика на користь лібертаризму грунтуються на моральних почуттях. Одна з лібертаристських груп не погодилася з цим підходом і спробувала зробити лібертаристські висновки із засадничих положень філософії Аристотеля. На цю групу справив сильний вплив американський романіст Ейн Ренд, для якого підвалиною етики є розумний егоїзм: найголовнішою метою кожного індивіда є його процвітання як розумної людської істоти.

На цих підвалинах лібертаристи цієї школи спробували розробити систему лібертаристських прав. Серед найвідоміших речників цієї школи – такі американські філософи, як Джон Госперс, Ерик Мек і Тибор Маген.

Хоча погляди більшості лібертаристів грунтуються на вірі в особисті права, не всі з них дотримуються такої думки. Дехто, приміром Девід Фридмен, висловлюючись на підтримку вільної ринкової економіки, робить наголос на положеннях, запозичених з економіки і теорії соціального вибору. Це стирає відмінності між ними і класичними лібералами чи такими прихильниками капіталізму, як Мільтон Фридмен і Фридрих фон *Гаєк*, котрі, строго кажучи, не належать до руху лібертаристів. Зокрема великий вплив на лібертаристів справив особливий підхід Гаєка до проблеми верховенства права.

DG

Література

†Friedman, D.: *The Machinery of Freedom.* New York: Harper & Row, 1973.
Hayek, F. von: *The Constitution of Liberty.* London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
Machan, T.: *Human Rights and Human Liberties.* Chicago: Nelson-Hall, 1975.
†Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic; Oxford: Blackwell, 1974.
Rand, A.: *The Fountainhead.* New York: Bobbs-Merrill,1943.
Rand, A.: *Atlas Shrugged.* New York: Random House, 1957.
†Rothbard, M.: *Ethics of Liberty.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982.
†Rothbard, M.: *Man, Economy, and State.* Menio Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970.
†Rothbard, M.: *Power and Market.* Menio Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970.

ЛІЛЬБЕРН Джон (бл. 1614–1657) – англійський радикальний памфлетист. Відомий завдяки своїй активній діяльності в часи громадянської війни в Англії як поборник релігійної свободи та конституційної реформи і вождь *левелерів*.

ЛІНКОЛЬН Авраам (1809–1865) – американський державний діяч і політичний філософ, президент США в 1861–1865 роках. Лінкольн блискуче і дієво утверджував філософію природного права в той час, коли проти неї об'єдналися могутні інтелектуальні й політичні сили. На підтримку концепції Джона Колдвелла *Колгауна* на захист рабства, що заперечує ідею природної свободи і рівності всіх людей, виступив Стівен Дуглас, запропонувавши політику «суверенної влади народу» (прийняту Конгресом США в 1854 році). Ця політика означала нейтральне ставлення держави до поширення рабства на територіях, де згодом було утворено нові штати; вирішення питання про те, дозволяти чи забороняти рабство, держава залишала на розсуд мешканців кожної такої території.

Лінкольн не зміг не допустити Дугласа в Сенат у ході виборчої кампанії 1858 року (тоді й відбулися славнозвісні дебати між Лінкольном і Дугласом). Але йому вдалося значно зменшити шанси Дугласа на обрання президентом, тож на цю посаду був обраний він сам завдяки тому, що настійно піднімав питання про рабство, що його Дуглас хотів був поховати. Лінкольн засудив нейтральне ставлення держави до рабства, що сприяло зміні американської суспільної думки, яка до того становила серйозну загрозу перспективам повсюдного самоврядування. Проголошене нейтральне ставлення до поширення рабства не тільки «позбавляє наш республіканський досвід заслуженого впливу на світ – воно дає можливість ворогам вільних інституцій уїдливо докоряти нам лицемірством», воно ж «змушує деяких поважних людей з-поміж нас вступати у відкриту боротьбу з фундаментальними принципами громадянської свободи – критикувати Декларацію незалежності і наполягати на тому, що немає більш надійної рушійної сили, ніж власний інтерес». Переконаність «величезної маси людей» у тому, що рабство – це «велика моральна кривда», яку можна терпіти лише як вимушене і тимчасове зло, «лежить в основі їхнього почуття справедливості...» («Collected works», II, pp. 255, 281–282). Руйнувати цю переконаність означає руйнувати засади справедливості в державах, які залежать від суспільної думки. Лінкольн вважав, що в народних державах існують межі дозволеного розмаїття суспільної думки, тож для них схвалення Дугласової «політики «невтручання» щодо питання, до якого справжні люди не можуть бути байдужими...», стало б катастрофою («Collected works», III, p. 550).

Лінкольн гадав, що деякі загальнопоширені упередження на кшталт заперечення рівності людей у певних аспектах існуватимуть завжди, та й сам він не наважувався виступати проти багатьох расових упереджень, пов'язаних з американським рабством. Однак він вважав, що дозволяти суспільній думці заперечувати істину щодо природної рівності всіх людей означає не використовувати можливість зробити цю думку менш упередженою і більш справедливою. Це також означає, що суспільна думку буде позбавлена своїх єдиних засад, які надають їй сили. Та само природна рівність, яка потребує заснування держави на основі згоди і яка виправдовує її (а отже, виправдовує і силу суспільної думки), вимагає й такої держави, яка б гарантувала рівні природні права. У процесі розвитку наукової та масової думки в XIX столітті від визнання основою права природних прав до правового позитивізму і покладання надій на неминучість історичного прогресу було абсолютизовано першу вимогу і знехтувано другою.

Як і інші ліберали XIX століття, Лінкольн пішов далі створених лібералами XVII та XVIII століть і спрямованих проти самодержавства теорій *природного стану* й усвідомив, що після усталення правління народу загроза тиранії виникає не через неусвідомлення прав людини на противагу правам держави або нехтування ними (як це траплялося в попередні віки), а через те, що у відповідь на тиск народу державці заперечують *права людини* (див. *Лібералізм*). Однак на відміну від багатьох лібералів XIX і XX століть Лінкольн не відмовляється від природи як політичного стандарту. У доктрині стосовно того, яким не повинно бути політичне суспільство, він перетворив природну рівність з атрибута дополітичного природного стану на мету, що описує, яким має бути політичне суспільство. Рівні природні права, що їх було проголошено в Декларації незалежності, він назвав «стандартом вільного суспільства, який має бути всім відомим і всіма шанованим, про який слід постійно дбати і якого треба завжди прагнути; тож хоча його неможливо досягти повністю, до нього треба невпинно наближатися, а тому постійно поширювати й поглиблювати його вплив і добиватися більшого щастя та підвищувати цінність життя всіх людей будь-яких кольорів шкіри скрізь і повсюдно» («Collected works», II, p. 406).

JZ

Література

†Jaffa, H.V.: Abraham Lincoln. In *American Political Thought: the philosophical dimension of American statesmanship,* ed. M. J. Frisch and R.G. Stevens. Itasca, Tex.: Peacock, 1983.

Jaffa, H.V.: *Crisis of the House Divided: an interpretation of the issues in the Lincoln-Douglas debates.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Lincoln, A.: *The Collected Works of Abraham Lincoln,* ed. R.P. Easier. 9 vols. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953.

Thurow, *G.E.: Abraham Lincoln and American Political Religion.* Albany, NY: SUNY Press, 1976.

ЛОКК Джон (1632–1704) – англійський філософ і політик. Найважливіші праці Локка, такі як «Послання про віротерпимість» (1689), «Два трактати про державне правління» (1689), «Есе про людське пізнання» (1690), «Думки з приводу освіти» (1693) і «Про раціональні засади християнства» (1695), були опубліковані протягом десятиліття після «славетної революції» 1688 року. До того часу життя Локка протікало так: народився він у сім'ї аристократів у Сомерсеті, вивчав медицину в коледжі церкви Христової в Оксфорді, обертався в родинному колі політика-віга й захисника привілеїв Ентоні Ешлі Купера – славетного графа Шефтсбері, насамкінець узяв участь у змові заколотників й у часи правління Якова II мусив спішно виїхати до Голландії. Хоча два його ранні твори – «Есе про закон природи» (1660) та «Есе про віротерпимість» (1667) – були відомі ще з його оксфордських часів, зріла політична теорія Локка була розроблена в ті роки, коли він спілкувався з графом Шефтсбері. Історичні дослідження виявили, що його найвпливовіша праця «Два трактати...» могла бути написана на десять років раніше того часу, коли Локк відчув, що її оприлюднення нічим йому не загрожуватиме, тож позиція, яку він посів у цій праці, є не апологією революції, що її було здійснено в Англії, як це здається на перший погляд, а закликом до революції – закликом, який міг просто коштувати життя авторові, якби ця книга була опублікова-

на в 1680-х роках. Рік 1688 був для Локка поворотним: хоча деякі з його робіт були опубліковані анонімно, невдовзі вони принесли йому славу, і в останні п'ятнадцять років свого життя Локк справляв значний політичний вплив і отримав високий політичний пост. Популярність недавньої історичної праці Пітера Леслетта та інших, де досліджуються обставини написання і публікації творів Локка, його знайомство з іншими працями в цій області та політична обстановка, за якої він працював, значно зміцнила позиції тих учених, хто наголошує на тому, що філософам, не знайомим з історичним контекстом, не варто займатися вивченням політичної думки.

Із «Двох трактатів...» Локка вагомішим і впливовішим є другий. У «Першому трактаті» (який існує в незавершеному вигляді) крок за кроком спростовується особлива версія теорії священного права королів, пов'язана з іменем мислителя-поборника патріархалізму Роберта Філмера. Більшу частину цієї праці присвячено доведенню того, що в старозавітних текстах не наведено доказів, які б дозволяли вважати Адама та його нащадків богоданими правителями всього світу; сама по собі ця праця становить обмежений інтерес для людей, які не поділяють локківського переконання в тому, що біблійні одкровення повинні посідати чільне місце в такого роду теоретичних побудовах. Але ключовим моментом аргументації Локка в цій праці є те, що Бог нікого не виокремлював, дарувавши йому як відзнаку природну владу над іншими.

Цей погляд є засадничим для аргументації «Другого трактату». Вихідною точкою локківської політичної філософії є те, що від природи люди рівні між собою і тому ніщо окрім власної згоди індивіда не може змусити його підкорятися комусь. Локк намагається відмежувати політичну владу від низки інших відносин домінування: хазяїн і слуга, подружжя, батьки і діти, переможець у чесній борні і підкорений агресор, а в його пізнішій праці про віротерпимість – священик і його паства. Локк підкреслює, що в кожному випадку ці відносини прив'язані до певної функції чи певних обставин, тож якщо вважати їх тотожними політичним відносинам (як це роблять, наприклад, поборники *патріархалізму*), це призведе лише до соціальних заворушень і гноблення.

З огляду на викладене вище можна впевнено віднести Локка до кола прихильників доктрини природного права в ранній ліберальній політичній думці. Він теж використовує ідею природного стану, тобто стану, в якому люди живуть на землі разом, але без спільного правителя, і підкоряються тільки природним законам аж до того часу, поки добровільно не стають політичним суспільством. Природне право, за Локком, встановлює і захищає права на життя, свободу і власність; воно вимагає від людей виконувати свої обіцянки і робити все можливе для забезпечення добробуту інших; воно також наділяє їх владою карати за порушення. Як і інші теоретики цього напрямку, Локк визначав природне право як заповідь Божу, з одного боку, і веління розуму – з іншого. Проте він не досяг успіху в тому, що намагався зробити впродовж всього свого життя, – в окресленні раціональних засад цього права. В «Есе...» Локк утримується від звернення до природжених моральних настанов, і його емпіризм загрожує знищити саму можливість морального раціоналізму, на який він покладає надії; якщо, за задумом автора, кульмінаційною точкою епістемології «Есе...» мало стати підтвердження існування морального знання, то його сподівання не справдилися. Зрозуміло, політична теорія Локка допускає, що закони природи можна вдосконалювати.

Єдиний роз'яснений до найдрібніших деталей аспект природного права – це теорія власності. Хоча Локк поділяв переконання своїх попередників *Гроція* і *Пуфендорфа* в тому, що землю і всі її плоди Господь дав для всіх людей, він розходився з ними в тому, що розподіл цього спільного спадку між індивідами має відбуватися шляхом укладення договорів (див. Tully). Натомість він доводив, що привласнення природних ресурсів через працю та оброблення є цілком достатньою підставою для створення виняткових особистих прав, які не залежать від згоди на це інших індивідів. Цей довід представлено в декількох варіантах. Іноді Локк твердить, що тільки за допомогою заснованої на праці системи прав на власність можна втілити в життя той задум Бога, що всі потреби людини мають бути задоволені. (Але в «Першому трактаті» він висуває ідею, що право навіть на чужу власність може безпосередньо зумовлюватися крайньою потребою). Часом він звертається до однієї з версій трудової теорії вартості для показу того, що майже вся цінність, що її має власність, створюється працею, яка і надає право на неї. А іноді він використовує прямолінійний довід на захист історичного права на власність, твердячи, що предмет, над яким працювали, є відтоді буквально сполученим із трудом людини, що працювала над ним, і тому такий предмет є власністю цієї людини. У будь-якому разі отримання власності обмежене положенням Локка стосовно того, що власник ресурсів не повинен давати їм псуватися без ужитку. Цього було б достатньо для створення приблизної майнової рівності, якби не той факт, що винахід грошей – усталеного надійного засобу обміну – дав людям можливість володіти набагато більшими земельними ділянками, отримуючи користь від цього, ніж ділянки такого розміру, продукти з яких вони могли спожити самі. Це узаконення нерівності і наголос на приватному характері володіння та захисту власності в теорії Локка змусили багатьох вважати його раннім ідеологом сучасного капіталізму (див. Macpherson).

Перехід від природного стану до політичного суспільства розглядають як відповідь на прояви жадоби, конфліктність й моральну непевність, спричинені розвитком грошової системи і зростанням нерівності. Хоча Локк і подає послідовний опис фактичного розвитку політичних інституцій, цей процес він описує абстрактно – в термінах теорії *суспільного договору*. За Лок-

ком, є три стадії усталення договору і згоди: по-перше, люди мають одностайно погодитися стати громадою й об'єднати свої природні можливості та здібності так, щоб можна було діяти спільно і взаємно підтримувати права один одного; по-друге, члени цієї громади мають погодитися більшістю голосів на створення законодавчих та інших органів; по-третє, власники майна в цій громаді мають висловити свою згоду (безпосередньо або через своїх представників) на сплату всіх податків. На цій основі Локк розвиває свою нормативну теорію політики. *Абсолютизм*, яким його бачив Томас *Гоббс*, виключається на тій підставі, що люди вважають свої природні права на життя і свободу свого роду даром Божим, а тому не можуть віддати їх під сваві́льну оруду інших. Оскільки метою держави є не відбирання права власності та інших прав, а їх захист, то держава не може забирати чи перерозподіляти власність без згоди громадян на те. Завданням законодавчих органів є не заміна природного права іншими правами, але надання йому чіткості та зрозумілості і забезпечення справедливого дотримання його норм, тобто внесення в нього того, чого йому бракувало в природному стані. Як і раніше, природні права залишаються, вони обмежують повноваження всіх людей – «законодавців так само, як і інших».

Локка іноді вважають раннім теоретиком демократії, співавтором концепцій *демократії, розділення влад* і *верховенства права*, проте перші дві теми майже не розкриваються в його політичних творах. Про бажаність урівноваження влади шляхом передання різних її гілок у різні руки Локк згадує, але докладно це не розглядає; подеколи він намагається наголосити, що законодавча влада має бути вищою за всі інші владні гілки. Дещо ширше він обговорює проблему відповідальності виконавчих органів за регулярне скликання парламенту, але тільки стосовно застосування в тогочасній Англії того правила, що магістрати як представники виконавчих органів не повинні підривати діяльність законодавчих органів, які були утворені на другій стадії укладення суспільного договору. Не знайдемо в Локка і якоїсь особливої теорії виборчого права: платники податків, звичайно, повинні бути представлені, але це чиста випадковість, що в Англії представники платників податків входять і до складу законодавчих органів. Сильніший і більш обґрунтований наголос Локк робить на необхідності запровадження верховенства права. З його погляду, якщо магістрати не є суб'єктами права, то це означає, що народ зі своїми правителями залишається в природному стані; абсолютна монархія, за Локком, є формою війни, а не врядування. Інколи урядовцям дозволяється застосовувати надзвичайну владу, але тільки для блага народу і виключно в тих випадках, коли закон мовчить. Локк цілковито не згоден з тим поглядом, що привілеї слід вважати окремим джерелом влади або сферою, куди законодавча влада не має права потикатися.

А що ж можна сказати про обов'язки громадян? Небагато хто з нас має можливість брати участь у формуванні політичного суспільства на договірних засадах, проте Локк вважав, що попри це наш *політичний обов'язок* ґрунтується на нашій *згоді*. Усі люди народжуються вільними; від природи ніхто з нас не є підданим якоїсь держави. Наш обов'язок підкорятися законам країни, де ми живемо, випливає або з узятого нами на себе обов'язку вірнопідданства, або з того, що Локк називає «мовчазною згодою». Вважають, що остання виникає в суспільстві в тому разі, коли людина користується або володіє будь-якою власністю, що перебуває під юрисдикцією й охороною законів цього суспільства (не має значення, чи є людина землевласником, чи, як говорить Локк, «просто мандрує битими шляхами»). Ця доктрина викликала зливу критичних зауважень. Однак варто наголосити, що обов'язком вважається обов'язок окреслений і що він не виключає можливості виявлення непокори, опору чи повстання, виправданих порушенням природних прав або перевищенням урядом чи законодавчими органами своїх повноважень.

Локківська теорія є передусім теорією спротиву. Згідно з нею магістрати, що перевищили свої повноваження, і законодавці, котрі порушили природні права, є не ким іншим як крадіями і грабіжниками; вони опинились у стані війни з тими, хто номінально їм підкоряється, але хто може чинити опір, за потреби і збройний. У відповідь на зауваження, що це може призвести до анархії і хаосу, Локк висуває два аргументи: по-перше, як правило, тиранам чинять опір тільки тоді, коли від їхніх зловживань страждає велика кількість людей, і, по-друге, якщо все-таки люди почали чинити опір, то відповідальність за майбутній хаос лежить на тирані, а не на його підданих, які захищають своє життя і свободу. Хоча доказом на виправдання спротиву слугують не переконання, а об'єктивний факт порушення людських прав, не існує влади на землі, яка була б здатна це визнати. Ті, хто чинить опір тиранії, мають віддати себе на волю суду небесного – за законність своїх дій вони відповідають тільки перед Богом. Локк гадає, що якщо або представники законодавчих органів не справджують довіри і прагнуть відняти в народу його власність чи ж бо знищити її, або магістрати перешкоджають скликанню парламенту чи роблять спробу передати законодавчу владу в інші руки, то спротив виливається в революцію. У таких випадках політична влада від інституцій і посадових осіб знову переходить у руки громади, сформованої на першій стадії укладення суспільного договору; таким чином, люди знов отримують свободу створювати такі політичні інституції, які їм видаються правильними.

Погляди Локка на *толерантність* ґрунтуються, по-перше, на його власних християнських переконаннях і, по-друге, на його концепції належних функцій держави. Згідно з першим принципом переслідування і нетерпимість суперечать духу Євангелія. Згідно з другим принципом, в коло обов'язків магістратів не входить прийняття законів, які стосуються релігії. Релігійні переконання є особистою справою кожного: кожен

відповідає за це тільки перед Богом, і те, що є єрессю для одного, зовсім не обов'язково буде перешкодою для спасіння іншого. Оскільки магістрати не правомочні в релігійних справах, ніхто не може дозволити собі ризикувати своїм спасінням, виконуючи їхні розпорядження всупереч велінню своєї совісті. Нарешті, оскільки сутністю істинної релігії є щира віра, а віра не залежить від волі людини, було б нелогічно намагатися регулювати релігійну віру засобами, які доступні магістрату.

Вплив політичної теорії Локка величезний. Його твори є тим ґрунтом, на якому зросли теорії природних прав, конституціоналізму і толерантності. Цей вплив можна помітити і в американській конституції, й у маніфестах часів французької революції, а пізніше і в розвитку сучасного лібералізму. Його теорія власності залишається природною відправною точкою сучасних суперечок із цього питання, а підкреслення ролі праці як джерела вартості і прав на власність дало поштовх появі пізніших економічних теорій Адама Сміта і Карла Маркса.

JJW

Література

†Coleman, J.: *John Locke's Moral Philosophy.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
†Cox, R.H.: *Locke on War and Peace.* Oxford: Clarendon Press, 1960.
†Cranston, M.: *John Locke: a Biography.* London: Longman, 1957.
†Dunn, J.: *The Political Thought of John Locke.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
†Gough, J.W.: *John Locke's Political Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1973.
Locke, J.: *A Letter Concerning Toleration,* ed. A. Montuori. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
Locke, J.: *Two Treatises of Government,* ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965; Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding,* ed. P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
Locke, J.: *The Educational Writings,* ed. J. Axtell. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Macpherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Oxford University Press, 1962.
†Parry, G.: *John Locke.* London: Allen & Unwin, 1978.
Ryan, A.: *Property and Political Theory.* Oxford: Blackwell, 1984.
Tully, J.: *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
†Yoltoni J.W.: *John Locke: Problems and Perspectives.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969

ЛУКАЧ Дьордь (1885–1971) – угорський філософ і літературний критик. Лукач, син багатого банкіра, народився в Будапешті. У 1906 році він закінчив Будапештський університет, потім вчився у Георга Зиммеля у Берлінському університеті (1909–1910) та у Макса Вебера у Гейдельберзі (1913–1914). З юності його приваблювали неоромантичні антипозитивістські погляди, які панували на зламі століть. Попри свою відразу до буржуазної культури він відійшов від грубого матеріалізму ортодоксального *марксизму*; однак, співчуваючи російській революції, несподівано вступив в лави Комуністичної партії Угорщини і в добу приреченої на загибель Угорської Соціалістичної Республіки 1919 року став комісаром освіти. Після падіння республіки Лукач емігрував до Відня, де написав багато теоретичних розвідок, які в 1923 році були опубліковані в збірці під назвою «Історія і класова свідомість» («Geschichte und Klassenbewusstsein»).

Ця праця, що її вважають Лукачевим magnum opus, заклала основи для відродження марксистської філософії, яке спостерігалося в наступні роки. В «Історії і класовій свідомості» отримав відображення ранній етичний ідеалізм Лукача – в ній він намагається «регельянізувати» марксистську думку, по-новому відкрити силу суб'єктивного фактора і розвінчати тих, хто, споріднюючи марксизм із фізикою, перетворює це вчення на одну з форм еволюційного позитивізму. Досить дивно, що ця книга викликала гнів більшовиків, які офіційно засудили її на V з'їзді Комінтерну в 1924 році. Ця анафема не змінила ставлення Лукача до комунізму; перебуваючи на засланні в сталінській Росії 1933 року, він відмовився від деяких своїх основних положень. Це був показовий випадок самокритики, повторений ще декілька разів. У післясталінські часи Лукач періодично зрікався цих публічних відречень або змінював їх суть, що й спричинилося до деякої плутанини стосовно того, що ж є його справжніми переконаннями. Та в будь-якому разі «Історія і класова свідомість» залишається його найглибшою й найавторитетнішою філософською працею, у якій викладено його провідні ідеї, що їх тепер вважають «квінтесенцією творчості Лукача».

Критика Лукачем ортодоксального марксизму витікає з його гегельянського наголошення на творчій ролі людської свідомості (див. *Гегель*). Він зневажливо ставиться до натуралістичного матеріалізму, як і до «копіювальної» теорії пізнання, згідно з якою думка віддзеркалює готову емпіричну реальність, не підключаючи розумової діяльності.

Так само не міг він визнати справедливим і твердження *Енгельса* стосовно того, що поведінкою людини управляють позачасові діалектичні закони, тотожні законам природи. Лукач брав на глузи саму ідею «діалектики природи», оскільки визначальна детермінанта діалектики – взаємодія між суб'єктом і об'єктом – для світу природи, який не включає в себе думку людини, не існує.

Якщо дії людини є вільними (не зумовленими зовнішніми стимулами), то справу життя «вульгарних» марксистів (p. 68) – соціалістичну революцію – не можна розглядати як неминучий наслідок дедалі глибших суперечностей капіталізму. Лукач погоджувався з тим, що ці суперечності призведуть до «краху капіталізму» (p. 196), однак наполягав на тому, що жодний об'єктивний економічний процес не може сам по собі змінити масову свідомість: за це доведеться вести запеклу ідеологічну боротьбу. До того ж він не вважав майбутнє настільки вже чітко визначеним. У цьому він слідував за Гегелем, стверджуючи, що історія має свою «вну-

трішню логіку» (р. 15), що штовхає людство до його «істинних», наперед визначених цілей. Але Гегель бачив творця історії у сфері «абсолютного духу», тоді як Лукач відкидав це як міфічну нісенітницю і натомість висував у ролі Творця конкретну історичну силу – це пролетаріат, представник найкращих прагнень людства. Він вважав, що «врешті-решт пролетаріат переможе» і побудує комунізм (р. 43). «Царство свободи» не є, проте, чимось таким, що можна передбачити на основі аналізу непорушних економічних законів; скоріше воно є смислом історії, іманентним природі людини, і воно настане завдяки свідомій діяльності людей (пролетаріату).

Робітники, за Лукачем, пізнають світ тільки змінюючи його. На противагу науковій догмі ортодоксального марксизму стосовно пізнання і діяльності теорія і практика збігаються. Заявляючи про те, що існують об'єктивні історичні процеси, непідвладні контролю людини, і що ми просто спостерігаємо і «споглядаємо» їх, застосовуючи метод збирання наукових даних, ці марксисти, на думку Лукача, просто не встояли перед найбільш знесилюючою особливістю буржуазної думки – «матеріалізацією». Ведучи початок від Марксової полеміки стосовно «товарного фетишизму», матеріалізація стосується процесів, тоді як продукти людської праці стають автономними «речами», «даними» явищами, які керують людьми, очевидно, на основі непорушних законів. І суб'єктивно, й об'єктивно люди стають пасивними спостерігачами, а не активними діячами: вони підкоряють свою істинно людську здатність до творчості чужим безликим силам. Ця дегуманізація особливо помітна в капіталістичних системах виробництва, де людська робоча сила стала ринковим товаром, а роль людини звелася до виконання вузьких, повторюваних і бездумних завдань. Та в остаточному підсумку внутрішня організація фабрики стає мікрокосмом цілісної структури капіталістичного суспільства, оскільки раціоналізація і спеціалізація проникають у всі сфери життя. У результаті маємо фрагментований світ із спантеличеними людьми, для яких єдність суспільства й історії стала незбагненною.

Це підводить нас до поняття «тотальності». У розумінні Лукача Марксів метод аналізу передбачає, що суспільний/історичний світ – це єдине динамічне ціле, або «тотальність», яка визначає всі її конститутивні складові і надає їм значення. На жаль, Лукачу не вдалося пояснити, яким чином слід розуміти природу «тотальності». Глобальне розуміння не може бути досягнуто за допомогою аналізу фактів, оскільки значення окремих фактів розкривається тільки в їх відношенні до «цілого» (логічно первинного). Він задовольнився припущенням стосовно того, що пролетаріат у силу свого суспільного становища отримує задоволення від своєї особливої прозорливості. Він володіє загальною істиною, а тому слід прийняти точку зору пролетаріату. Здається, це і є парадоксом концепції Лукача: пролетаріат є духовно скаліченим капіталістичною матеріалізацією, але тільки пролетаріат може оцінити історію в усій її тотальності (і робить це).

Цей очевидний парадокс можна усунути, детальніше вивчивши його концепцію свідомості робітничого класу. Ця свідомість не є «ні сумою, ні середнім арифметичним з того, що думають і відчувають окремі індивіди, які утворюють цей клас»; навпаки, вона є «ідеально-типовим», раціональним виразом їх «істинних» інтересів, котрі було визначено Комуністичною партією (р. 51).

Політична ортодоксія Лукача знайшла своє відображення і в його діяльності на ниві літературної критики. У його працях пропонується витончений захист «соціалістичного реалізму». Для нього цей метод виключає площинне, фотографічне відтворення буденного соціалістичного життя. Прогресивний митець повинен трансформувати індивідуальний досвід своїх персонажів в образи універсальної значущості. Лукач поціновує і так званих «буржуазних», або «критичних реалістів» (наприклад Бальзака, Скотта), які, описуючи індивідуальну долю людей, показують структурні конфлікти своєї доби, хоча й не повністю розкривають їх сутність. Антиподом реалізму є вся модерністська та авангардистська література: натуралізм, експресіонізм, сюрреалізм тощо. Об'єднує ці «декадентські» форми мистецтва згубний суб'єктивізм, у рамках якого митці жодним чином не намагаються пов'язати свій особистий досвід з об'єктивним відображенням світу. Критики зазначають, що естетичні судження Лукача стали прийнятним логічним обґрунтуванням сталінського деспотизму в сфері культури і що його переконаність у непогрішності партії дійшла до виправдання одностайності. Зрозуміло, його непохитну відданість деспотичній політичній системі важко поєднати з його гуманістичним сприйняттям «людини як мірила всіх речей» (р. 130).

JVF

Література

†Kolakowski, L.: *Main Currents of Marxism*, vol. III, ch. 7. Oxford: Clarendon Press, 1978.
Lukacs, G.: *History and Class Consciousness*, trans. A. Livingstone. London: Merlin, 1971.
Lukacs, G.: *The Historical Novel* (1937), trans. H. and S. Mitchell. London: Merlin, 1962.
Lukacs, G.: *Lenin* (1924), trans. N. Jacobs. London: New Left, 1970.
†Parkinson, G.H.R.: *Georg Lukacs*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

ЛЮКСЕМБУРГ Роза (1871–1919) – польська марксистка та революціонерка. Роза Люксембург, визначний діяч трьох соціалістичних рухів – німецького, польського та російського, у своїх творах торкалася всіх найважливіших теоретичних і тактичних питань, які хвилювали європейських соціалістів перед Першою світовою війною. Вона народилась у єврейській сім'ї, що належала до середнього класу, в юності, в 1889 році, змушена була втекти з Польщі через свою активну політичну діяльність; вона вивчала політекономію в Цю-

риху, де написала докторську дисертацію про індустріальний розвиток Польщі. 1898 року вона переїхала до Німеччини, де й померла в 1919 році. Від 1894 року вона стала одним із провідних засновників та лідерів, а також головним теоретиком соціал-демократичного руху Царства Польського. Вона пожертвувала принципом незалежності Польщі і національного самовизначення заради об'єднання робітничого руху всієї Російської імперії. У Німеччині її знали як найвидатнішого представника лівих у Соціал-демократичній партії Німеччини (СДПН). Вона дала рішучу відсіч ревізіоністським спробам Едуарда *Бернштейна*. Починаючи з 1905 року, йдучи врозріз із «старою доброю» парламентською тактикою СДПН, вона стала обстоювати більш радикальну альтернативу масового страйку; вона засудила партію за виступ на підтримку участі Німеччини у війні 1914–1918 років. Друг і критик – дружній критик – Леніна та більшовиків, у 1905 та в 1917 році вона відкрито підтримала стратегічні плани більшовиків щодо здійснення революції в Росії, хоча раніш і сперечалася з Леніним з приводу принципів організації партії і могла б висловити серйозні застереження щодо політики більшовиків у перші місяці після приходу їх до влади. Майже всі роки Першої світової війни Люксембург просиділа в тюрмі, де опинилася через свою антивоєнну діяльність. Її звільнили наприкінці 1918 року під час революції в Німеччині, і вона була жорстоко закатована контрреволюційними офіцерами.

У першій своїй вагомій праці – антиревізіоністському творі «Соціальна реформа чи революція» (1899) – Люксембург виступила із спростуванням думки про те, що соціалізм можна побудувати поступово в рамках капіталізму за допомогою проведення довжелезної низки послідовних соціальних реформ. Хоч якими б необхідними і бажаними не були такі реформи, вона наполягала на тому, що пролетаріат мусить завоювати політичну владу революційним шляхом. Суперечності і кризу капіталістичної економіки не можна пом'якшити ніякими реформами; економічний крах системи є неминучим. Ці ідеї вона й розвивала в своїх наступних творах. У своєму головному трактаті «Нагромадження капіталу» (1913) Люксембург спробувала подати теоретичне обгрунтування своєї тези щодо економічного краху капіталізму. Вона вважала, що капіталістичний ринок не може поглинути всю додаткову вартість, створену у сфері виробництва, а імперіалізм пропонує лише тимчасове – і дедалі більш насильствене, мілітаристське вирішення цієї проблеми: забезпечуючи вихід до некапіталістичного середовища та до нових ринків, він водночас руйнує це середовище, аж поки не настане час, коли капіталізм запанує повсюдно і зазнає краху, оскільки більше не буде нових ринків збуту.

У найцікавішій і найбільш оригінальній із своїх політичних праць – «Масовий страйк, партія і профспілки» (1906) – Люксембург більш детально викладає свої погляди на пролетарську революцію. Широка хвиля страйків і демонстрацій, мітингів і маршів; зелене світло стихійній ініціативі робітничих мас, їх власним зусиллям і досвіду боротьби, їх пробам і помилкам; вплив і керівництво, проте не тиск і панування революційної соціалістичної партії; злиття воєдино економічної і політичної боротьби, яка є повсякчасною турботою робітників, що плекають далекосяжні революційні плани, – це школа і сама сутність соціалістичної демократії. Саме з огляду на положення, відображені в цій концепції, у праці «Організаційні питання російської соціал-демократії» (1904) вона критикувала Леніна за намагання створити надто обмежену і жорстко централізовану партію-авангард; саме вона ще раз піддала Леніна критиці у праці «Російська революція» (1918) за обмеження радянської демократії, хоч і визнала, що ситуація для більшовиків була вкрай скрутною і складною.

Вишуканий голос Рози Люксембург був добре чутним у хорі, який виступав на підтримку справи міжнародного соціалізму. Чіткий, сильний і відкритий, цей голос ніколи не викликав відрази чи образи, мужність і готовність до боротьби поєднувалися в ньому з глибоким і безсумнівно щирим гуманізмом, завжди – і в думках, і в почуттях – він був на боці експлуатованих і передавав насамперед могутнє відчуття того, що соціалістична революція – якою б вона не була – є і має бути процесом виховання, просвіти робітничих мас. Завдяки цьому її праці живуть і надихають і нині, чого не можна сказати про жоден інший із марксистських творів. Це ж отримало відображення в двох класичних марксистських темах, до яких вона полюбляла звертатися. По-перше, своє визволення робітничий клас має здобути сам, а по-друге, пролетарська революція, якою її зобразив Маркс у своїй праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта», є самокритичною за своєю природою – надзвичайно болісним, довготривалим, сповненим усіляких складнощів процесом. Спираючись на ці класичні погляди, Люксембург розгортала свої власні тези і по-своєму розставляла наголоси. Уряд не може так просто запровадити соціалізм законодавчим шляхом. Його доведеться завойовувати різносторонніми зусиллями багатомільйонних пролетарських мас. Боротьба за владу, за завоювання влади від природи завжди була і буде процесом визрівання, оскільки не може бути ніякої школи соціалізму за межами цієї боротьби і того досвіду, який вона дає. Політичний досвід робітничого класу – ось що є ключовим моментом, бо з досвіду витікає і його організованість, і сила, і знання. Успіхи, тріумфи, перемоги – це тільки одна його складова. Іншою складовою є невдачі, помилки та поразки. Як вона сама написала в своїй останній статті, «революція – це єдина форма «війни»..., остаточну перемогу в якій можна підготувати лише низкою «поразок»!»

Праці Рози Люксембург часто розуміють невірно – як безмежну віру в стихійність мас або щось на зразок фаталізму. Жоден із цих закидів не витримує ретельної перевірки. Для неї в соціалізмі не було нікого автоматичного. Крах капіталізму загрожував людству поверненням до варварства, тож ефективне соціалістичне управління мало допомогти відвернути цю загрозу.

NG

Література
†Geras, N.: *The Legacy of Rosa Luxemburg.* London: New Left/ Verso, 1976.
Luxemburg, R.: *The Accumulation of Capital.* London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
†Netu, J.P.: *Rosa Luxemburg.* Oxford: Oxford University Press, 1966.
Waters, M.A.: *Rosa Luxemburg Speaks.* New York: Pathfinder, 1970.

ЛЮТЕР Мартін (1482–1546) – німецький теолог, реформіст і перекладач Біблії. Працюючи з 1512 року професором богослов'я у Віттенберзі, що в Саксонії, Лютер сформулював теологію виправдання, спираючись в основному на твори Св. Павла та Св. Августина (сам він був ченцем-августинцем). Її практичне втілення в життя посварило його з папством і його прихильниками в Німеччині. Як церковний діяч і полеміст, він зосередився на вирішенні практичних проблем і задоволенні потреб «євангелістських», «лютеранських», або ж «протестантських» конгрегацій. Його теологічно обгрунтовані міркування з приводу державного устрою не завжди узгоджуються з ідеями, що спираються на Заповіт.

У своєму найбільш абстрактному викладі (див. особливо «Про світську владу», 1523) Лютерова концепція державного устрою грунтується на тій тезі, що світом управляє Бог. Через первородний гріх люди не в змозі навіть зрозуміти волю Божу, не кажучи вже про те, щоб виконати її, і натомість роблять кумира із своєї власної волі і розуму: це Reich (королівство, імперія) у світі Сатани. Бог установив дві «влади» (Regimente, Obrigkeiten) – духовну і світську, які разом і становлять Його Reich, для того щоб битися і, врешті-решт, коли настане кінець світу, який Лютер вважав уже близьким, перемогти Reich Сатани.

Духовній владі підвладні лише істинні християни – спільнота (Gemeinde), єдиним проводирем якої є Христос. Це спільнота любові і взаємного служіння, у ній повністю виключається примус, і єдиною «владою» християн над християнами є авторитет Слова і переконування. У полемічному протиставленні «свавільному» розмежуванню церковних і світських «станів» на підставі нерівноцінності їхніх духовних достоїнств, прийнятому в римо-католицькій церкві, Лютер обстоював однакову «святість усіх віруючих». Він також вважав, що християни користуються «християнською свободою», тобто жодна людина на Землі, ні клірик ані мирянин, не має ніякої влади над свідомістю істинного християнина. Навіть закон Божий для істинного християнина є не нав'язаним іззовні, але прийнятим згідно з його власною волею, і йому підкоряються добровільно. Як і «град Божий» Св. Августина, ця «істинна Церква» не ототожнюється з жодною «зовнішньою» церквою світу, особливо ж не з «католицькою тиранією».

Тимчасова мирська, чи світська, влада (weltliches Regiment, weltliche Obrigkeit) є цілковитою протилежністю свободі і рівності духовної влади Господа над Церквою. Світська влада встановлена Богом для того, щоб запобігти всеохопному пануванню Сатани, не дати людям «роздерти один одного на шматки», і тому не може і не має бути такою само, як влада церкви. У Лютера її символізує «Меч». Її завдання – примусове запровадження «зовнішньої справедливості», нагляд за додержанням норм законів і настанов, метою яких є збереження життя людей, їх доброго імені і власності. Мета цієї «зовнішньої справедливості» визначається не правителем; він не може нав'язувати істинну, чи внутрішню праведність, оскільки вона є божим даром істинним християнам і тільки їм одним. Істинні християни не потребують світської влади (хоч і мають від неї зиск) і не можуть використовувати її задля власної вигоди. Проте з любові до ближнього вони добровільно підтримують цей божественний порядок, визнають державні установи і роблять більше, ніж того вимагає світське право. (Тут Лютер висловлює традиційне припущення стосовно того, що позитивні закони просто декларують і запроваджують у життя норми моралі.) Отже, зовнішня поведінка християн нічим не відрізняється (але тільки «зовнішньо») від поведінки добрих громадян. Якщо закони і накази правителів порушують закон Божий – а тут мірилом є Святе Письмо, – то християни, зрозуміло, мусять відмовитися підкорятися їм. Однак духовний статус християн не дає їм права застосовувати силу проти будь-кого і менш за все проти того, хто займає освячене Богом місце правителя. Меч завжди має належати правителю, а тому запеклий опір «нижчих» «вищим» виключається. Окрім цих теологічних міркувань і подальший перебіг подій підтвердив глибоку переконаність Лютера в марності виявлення політичної непокори та невідворотності її жахливих наслідків.

Теологічна ідея щодо двох Reiche і двох «влад» залишила невизначеними відносини між їх уособленнями в житті. На противагу католикам Лютер наполягав на тому, що «зовнішні», або «тілесні» церкви, як свічада, мають відображати істинну, невидиму Церкву й уникати застосування сили (навіть з метою самозахисту або боротьби з єрессю), а також відмовитися від претензій на світську зверхність чи недоторканність (порівн. *Реформації політична думка*). Їх єдине право – проповідувати, справляти таїнства, наставляти, застерігати й у крайньому разі відлучати від церкви. У працях початку 1520-х років Лютер залишив доктринальні судження, церковну організацію і підбір кадрів на розсуд конгрегацій, як того вимагали принципи «християнської свободи» і «святості всіх віруючих». Ця колективістська тенденція була знищена війнами, безладдям і сектантством, відповідальність за які поклали на Реформацію, і беззахисністю євангелістів перед владою Риму. Отже, необхідними були підтримка і захист впливових світських правителів. Теологія Лютера не наділяла їх жодною функцією духовного плану. Однак уже у «Зверненні до німецької аристократії» (1520) Лютер закликав християнських правителів використати свою владу для покарання грішників (тобто като-

ликів), захисту праведних (тобто прихильників Реформації) і виправлення збочень у церкві, за що може братися кожен християнин за умови, що це буде зроблено мирним шляхом. Наприкінці 1520-х та в 1530-х роках це більш поблажливе ставлення Лютера до світських правителів розширилося аж до визнання за ними права придушувати єресь та богохульство і підтримувати служителів церкви, особливо з огляду на потреби «слабших братів». Зіткнувшись із вороже налаштованими правителями (а це йому довелося пережити, коли він писав працю «Про світську владу»), Лютер повернувся до більш вузького визначення повноважень правителя, цілковито виключивши з них керівництво в «духовних» справах (див. також *Церква і держава*).

Понад те, його настанови проти політичного опору не допускали суперечок і між самими «вищими», оскільки Лютер завжди вважав, що всі люди в державі поділяються на «підданих» і «вищих» (Herren, Oberen), причому останні в ієрархічному порядку підпорядковані одному найвищому володарю; у Священній Римській імперії це імператор.

Коли протестантські правителі почали воювати не тільки з рівними їм католицькими правителями (що не становило жодної проблеми для Лютера), але й з імператором, Лютер мовчки погодився з протестантськими правниками в тому, що закони і звичаї Священної Римської імперії дозволяють «нижчим магістратам» (правителям, за рангом нижчим за імператора) чинити опір імператору-тирану, розцінюючи це як правове питання, в якому теологія (цього разу) некомпетентна. Таким чином Лютер зберіг свою початкову доктрину, згідно з якою збройний опір неприпустимий для приватних осіб, хоч і не спромігся пояснити, чому суто людські закони країни мають таку владу над християнами. Так само йому не вдалось і розв'язати проблему законності «християнської держави», правителі якої de facto контролювали доктрину й обряди богослужіння своїх підданих, призначали й утримували духовенство – ціна, що її лютеранці платили за безпеку.

НМН

Література

Atkinson, J.: *Martin Luther and the Birth of Protestantism,* rev. edn. London: Marshall, Morgan & Scott, 1982.

Cargill Thompson, W.D.J.: *The Political Thought of Martin Luther.* Brighton, Sussex: Harvester, 1984.

†Heckel, J.: *Lex Charitatis,* rev. edn. Cologne: Boehlau, 1973.

Luther, M.: *Luther's Works,* ed. H.T. Lehman *et al.,* vols. 44–47. Philadelphia: Fortress, 1966–71.

Luther, M.: *Martin Luther: selections from his writings,* ed. J. Dillenberger. Garden City, NJ: Doubleday, 1961.

†Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought,* vol. II: *The Age of Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

†Wolin, S.S.: *Politics and Vision,* ch. 5. Boston: Little, Brown, 1960.

М

МАКІАВЕЛЛІ Нікколо (1469–1527) – державний секретар Флоренції і політичний мислитель. Макіавеллі народився у Флоренції в сім'ї світського адвоката, після 1494 року за республіканського режиму він не міг бути обраним на політичний пост і тому завдячував своїм досвідом, на основі якого він побудував свій славетний новий політичний метод, роботі на оплачуваній посаді в канцелярії. Життя Макіавеллі можна розділити на три основні періоди:

1) 1469–1498 роки: дитинство і юність у Флоренції за часів правління Лоренцо де Медичі, а після вигнання його сина П'єтро де Медичі в 1494 року чотири бурхливі роки республіканського правління під проводом монаха-домініканця Джироламо Савонароли;

2) 1498–1512 роки: активна політична діяльність на чолі другої канцелярії, а після 1502 року – зближення з новим постійним главою держави П'єтро Содерині; протягом цього періоду Макіавеллі також був секретарем військового магістрату Десятьох, секретарем нового органу ополчення Дев'ятьох, до створення якого 1506 року він доклав великих зусиль, а також урядовим посланником – він брав участь у близько тридцяти п'яти дипломатичних місіях, включаючи чотири місії до Франції (1500–1511) та Сієнни (1501–1510), дві до Цезаря Борджіа (1502), до папського двору (1503 та 1506), а також одну до германського імператора (1507–1508);

3) 1512–1527 роки: втрата посту і нетривале ув'язнення після відновлення правління Медичі, початок літературної кар'єри; «...оскільки доля вирішила, що я не здатний говорити ні про шовк, ані про вовну, ні про прибутки, ані про втрати, я мушу говорити про політику (lo stato)». Спроба домогтися прихильності Медичі за допомогою трактату «Державець» зумовила те, що в 1520 році кардинал Джуліо де Медичі замовив йому написати історію Флоренції, а також «Роздуми» - проект промови уряду Флоренції з нагоди смерті Лоренцо, герцога Урбіно. Після виконання низки незначних доручень за межами Флоренції в травні 1526 року, за рік до «римського мішка» і падіння режиму Медичі у Флоренції, його призначили керівником наглядачів за укріпленнями. Макіавеллі помер 21 червня 1527 року, через 11 днів опісля того, як зробив невдалу спробу повернутися на свою стару посаду в канцелярії після відновлення республіканського правління.

Макіавеллі відомий двома своїми трактатами: написаною 1513 року працею «Державець» (надалі «Держ.»), присвяченою Лоренцо де Медичі в 1515–1516 роках й опублікованою 1531 року, а також працею «Роздуми з приводу перших десяти книг Тіта Лівія» (далі «Розд.»), створеною приблизно в 1513—1517 роках і присвяченою 1519 року двом республіканцям – Занобі Буондельмонті та Козимо Ручеллаі вона була опублікована в 1531 році. До політичної спадщини Макіавеллі також відносяться створена близько 1520 року й опублікована в 1521 році праця «Arte della guerra» («Мистецтво війни») і різноманітні твори на політичні теми, включаючи «Роздуми» («Discursus», 1520), звіти про виконання дипломатичних місій, листи, «Флорентійські хроніки» («Istorie Fiorentine») тощо. Усі твори Макіавеллі знаходились у папському каталозі з 1557 по 1850 рік.

Макіавеллі зажив слави політичного теоретика насамперед завдяки новому «науковому методу», про який Девід *Юм* писав у своєму начерку: «Цю політику можна звести до науки» як «одну з тих вічних політичних істин, що їх не змінюють ні час, ні випадок»; по-друге, завдяки доктрині моральної стійкості та цілеспрямованості, що спричинилася до появи дієслова «макіавеллізувати», що означає «практикувати макіавеллізм, або ж здійснювати хитру витончену політику»; по-третє, завдяки теорії політичного *республіканізму*, яка, за Дж. Г. А. Пококом, справила значний вплив на англійську й американську політичну думку XVII та XVIII століть. Критики не обійшли своєю пильною увагою жодну з цих інтерпретацій. У середині XX століття з'явилося понад двадцять основних концепцій політичної творчості Макіавеллі, а бібліографія налічує понад три тисячі праць.

Новий політичний метод

Макіавеллі претендував на створення нового методу, що його він визначав як видобування максим, або правил успішної політичної діяльності з історії і практичного досвіду в намаганнях написати щось «корисне для дослідника» («Держ.», гл. 15, «Розд.», І, передмова; пор. з передмовою Джунтинівського видання «Роздумів...» (1543), де говориться, що Макіавеллі був «першим, хто звів республіку та громадський порядок до правил, узятих з найбільш повчальних прикладів з історії»). Цей метод проілюстровано в «Держ.» (гл. 3), де «загальне правило» (regola generale), згідно з яким «той, хто робить іншого могутнім, нищить себе», взяте

з практичного досвіду Макіавеллі, набутого ним упродовж кампанії Людовика XII в Італії, після якої папи Александр VI та Юлій II зміцнили свою владу за його ж кошти; та в «Розд.» (III, 43), де досвід античного Риму і сучасної йому Флоренції, які постраждали від жадібності й віроломства французів, спородив максиму «Не довіряти французам», оскільки все в світі «залежить від людини, котра має і завжди мала ті само пристрасті, що призводять до тих само результатів» (пор. «Розд.», I, 39). Метод Макіавеллі було названо індуктивним, або науковим тому, що він виводив свої висновки з практичного, або ж історичного досвіду існування людської природи, що залишається незмінною за всіх політичних устроїв, які переживають природний цикл розквіту і занепаду. Хоча даний метод у викладі Макіавеллі містить необгрунтовані положення (про що говориться в: Anglo, ch. 9 та Hulliung, ch. 5), його самобутність полягає в зверненні уваги на стиль поведінки людини (що характерно для Відродження) на противагу наголосу на керівній ролі моральних настанов християнства як основи політики (див. *Відродження політична думка*).

Його метод заснований на прагматичному й утилітарному підході до політики, на намаганні бути корисним (utile) у виявленні істинної сутності проблеми (verità effettuale) на противагу розгляду чисто уявних ситуацій. Це передбачало реалістичне оцінювання політики з точки зору сили і контролю («...в усіх державах число громадян, які займають керівне становище, ніколи не перевищує сорок-п'ятдесят чоловік; їх можна втихомирити нагородами або ж просто загрозою розправи; решта прагне тільки безпеки» («Розд.», I, 16); «...управління полягає не в чому іншому як у встановленні такого нагляду за своїми підданими, щоб вони були не в змозі і не мали підстав завдавати вам шкоди»), а оцінювання людської природи – з огляду на її пристрасті і тваринну натуру, тож щоб контролювати її, державець мусить уподібнюватися до кентавра – напівлюдини, напівзвіра, поєднуючи хитрість лисиці з лев'ячою силою, невблаганною чи виваженою залежно від того, чого вимагає «необхідність» («Держ.», гл. 18). Самобутнім є Макіавеллі й у своєму ставленні до конфлікту як до позитивної сили політики в тому разі, якщо він є інституціоналізованим, як свого часу в Римі, і в запереченні можливості досягнення консенсусу, або «середнього шляху» («Розд.», I, 4–6). Хоча Макіавеллі й був обмежений гуманістичною вірою в циклічність історії, він розгорнув більш складний економічний та соціальний аналіз проблеми конфлікту в своїй праці пізнього періоду «Istorie Fiorentine».

Поряд із цим аналізом і природним детермінізмом Макіавеллі стоїть його теорія держави як органічної системи, що керується власними законами розвитку і задовольняється самовиправданням з огляду на свій розквіт. Це спонукало Майнеке в 1924 році назвати його «першою людиною, яка відкрила справжню raison d'état (сутність держави)». Як послідовно доводив Гайнц Пост, концепції суспільної необхідності та ratio publicae utilitatis (суспільної корисності) були добре відомі в пізньому Середньовіччі, але на відміну від свого сучасника Гвіччіардіні (1483–1540) Макіавеллі не вживав вислову ragione de stato (сутність держави) і не стверджував, що мета виправдовує засоби; скоріше він твердив, що успіх правителя підтверджується вердиктом народу, і йому пробачать вжиття певних заходів, якщо це спричиниться до успіху, оскільки в політиці, «де не існує морального суду, судять за результатами» («Держ.», гл. 18, «Розд.», I, 9). В усякому разі, якщо й не настільки своєрідне, як про це твердив Майнеке, проте часте вживання Макіавеллі слова stato (держава) та наголос на необхідності розмежування успішної політичної діяльності і традиційної моралі свідчать про його завбачливість в усвідомленні проблем, що виникали під тиском зростаючої влади світської держави.

Мораль і релігія

Як уже зазначалося, Макіавеллі не ставив моральні стандарти в залежність від політичних, визнаючи, що «державцю годиться дотримувати свого слова, жити чесно, а не обманом», і що «не лише за християнськими канонами, а й за будь-якими людськими канонами неправильно» поводитися з людьми так негуманно, як це робив Філіп Македонський, переселяючи людей з провінції в провінцію» («Держ.», гл. 18, «Розд.», I, 26). Макіавеллі також не заперечував важливої ролі релігії в державі як чинника, що робить людей добрими й покірними («Розд.», I, 11–12). Однак, ставлячи політиків перед вибором між публічним успіхом та особистим благополуччям, Макіавеллі створює загрозу традиційній моралі. Оскільки чесність хоч і гідна схвалення, людська природа є такою, що «мудрий державець... не може і не повинен дотриматися свого слова, якщо йому це невигідно» («Держ.», гл. 18). Він постійно критикує християнство за впровадження хибних для сильної і квітучої держави цінностей і за поганий моральний приклад, який воно подає взагалі («Розд.», I, 12; II, 20). Його детерміністський погляд на людину, яка «ніколи не зробить добра, поки до цього її не змусить необхідність», і яка «діє так, як диктують сили природи» («Розд.», I, 3; III, 9) також обмежує роль християнської доктрини свободи волі і заохочує до моральної гнучкості та релятивізму. В Європі часів Реформації «Державець» був затаврований як книга, «написана рукою диявола» (бл. 1539), «Коран французьких придворних і довідник для французьких політиків» (1576). Хоча Берлін стверджує, що для Макіавеллі немає ніякої суперечності між двома ціннісними системами, що їх він обстоював, – християнською і язичницькою, – питання про те, чи можна виправдовувати аморальну поведінку політичним успіхом, залишається таким же суперечливим, як і в часи Макіавеллі.

Віра Макіавеллі в те, що доля контролює половину нашого життя («Держ.», гл. 25), теж має важливий моральний і політичний підтекст. Правителю необхідно бути «готовим повернути туди, куди віють вітри Долі і як того вимагає від нього мінлива ситуація», і

саме це зобов'язує його «часто діяти наперекір обіцянкам, наперекір гідності, наперекір людяності та наперекір релігійним настановам» («Держ.», гл. 18). Це також зачіпає питання політичних чеснот і питання про те, хто має правити. Змінити свій стиль поведінки для того, щоб пристосуватися до поворотів долі, людині не просто, але ще невідомо, чи забезпечить успіх правильна поведінка: жорстокий Ганнібал і благочестивий Сципіон добивались однакових успіхів за допомогою різних засобів («Держ.», гл. 17, «Розд.,» III, 21). Отже, для Макіавеллі політичні чесноти (virtú) не мають нічого спільного з традиційною обережною поведінкою, натомість до них входять відвага, сміливість і гнучкість. З огляду на те, що такі якості рідко притаманні одній людині, Макіавеллі віддає перевагу республікам перед монархіями, оскільки вони можуть запропонувати якнайширший вибір характерів, здатних пристосовуватися до мінливих обставин («Розд.», II, 2).

Республіканізм

Та ж сама потреба в гнучкості заважає Макіавеллі дати однозначне рішення стосовно проблеми державного устрою. Самодержці потрібні для заснування і реформування держави, республіканський уряд краще годиться для підтримання встановленого порядку («Розд.», I, 58). Однак попри труднощі, що привертали стільки уваги, з узгодженням прореспубліканських «Роздумів...» із «Державцем», учення Макіавеллі, як показали Покок і Скіннер, є послідовно республіканським як на практичному, так і на ідеологічному рівнях. Республіки не тільки здатні краще пристосовуватися до швидкозмінних обставин завдяки своєму різнорідному громадянству, але вони надають людським істотам можливість брати участь у політичних справах і військових кампаніях, що краще забезпечує повноту їх самореалізації («Розд.», II, 2; про міське ополчення, важливу тему політичної теорії Макіавеллі, див. «Держ.», гл. 12, «Розд.», I, 4 та «Arte della guerra»). Макіавеллі рано усвідомив могутність народу, або мас (moltitudine), не в останню чергу тому, що вони є остаточними суддями будь-якої політичної діяльності: «...у світі панують лише прості люди» («Держ.», гл. 18, пор. гл. 9, 19). Моделлю для Макіавеллі слугувала Римська республіка, і хоч і в ті часи, і пізніше його звинувачували в тому, що його некритичному захопленню Римом бракує реалізму, створене ним у 1506 році міське ополчення та його проект державного устрою Флоренції 1520 року показали практичну значущість його ідей. У руках Макіавеллі і його сучасників класичний республіканізм також слугував засобом виправдання зростаючої могутності держави; 1520 року Макіавеллі написав у «Роздумах...»: «Я переконаний у тім, що найвищий подвиг, який можна звершити і який є наймилішим для Бога, – це те, що ти зробив для власної країни». Нещодавно Галлюїнг доводив, що республіканець Макіавеллі пропонує жорстку теорію силової політики, яка цілковито збігається з політичною аргументацією, висунутою в «Державці».

Важливу роль у сучасних дослідженнях відіграє концептуальний аналіз, за допомогою якого Скіннеру нещодавно вдалося вирішити проблему республіканізму Макіавеллі: «Державець» та «Роздуми...» потребують різного підходу як складові двох різних літературних традицій з відмінними призначеннями. Аналіз способів уживання Макіавеллі таких понять, як gloria, virtú, fortuna (слава, чеснота, доля) тощо, допоміг прояснити його політичний лексикон, тоді як з огляду на соціальний і «гендерний» підходи його політичну думку намагаються інтерпретувати в більш широкому контексті.

ABr

Література

†Anglo, S.: *Machiavelli: a Dissection*. London: Gollancz, 1969.
†Berlin, I.: The originality of Machiavelli. In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. London: Hogarth Press, 1980.
Geerken, J.: Machiavelli studies since 1969. *Journal of the History of Ideas 37* (1976) 351–68.
†Hulliung, M.: *Citizen Machiavelli*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
Machiavelli, N.: *The Chief Works, and others*, trans. A. Gilbert. Durham, NC: Duke University Press, 1965.
Machiavelli, N.: *The Portable Machiavelli*, selected writings trans. P. Bondanella and M. Musa. Harmondsworth: Penguin, 1979.
Machiavelli, N.: *The Prince*, trans. G. Bau. Harmondsworth: Penguin, 1961.
Machiavelli, N.: *The Discourses*, trans LJ. Walker, ed. B. Crick. Harmondsworth: Penguin, 1970.
Machiavelli, N.: *The History of Florence, and other selections*, trans. J. Rawson. New York: Washington Square, 1970.
Meinecke, F.: *Machiavellianism: the Doctrine of Raison d'État and its Place in History*, trans. D. Scott. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
Pitkin, H.: *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1984.
Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
Post, G.: Ratio publicae urilitaris, ratio status and «reason of state», 1100–1300. In *Studies in Medieval Legal Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.
Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: The Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
†Skinner, Q.: *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

МАКІНТОШ Джеймс (1765–1832) – англійський ліберальний політик і філософ. Його твір «Vindiciae Gallicae» («Галльські вимоги») є філософськи обгрунтованим виступом на захист принципів французької революції. Див. *Радикали англійські*.

МАКОЛЕЙ Томас Бебінгтон (1800–1859) – англійський історик, політик та есеїст. Маколей був сином одного з керівників руху за заборону работоргівлі й виховувався в общині євангелістів. Навчався він у кембриджському Триніті-коледжі, і згодом став адвокатом. Блискучі статті Маколея на літературні, історичні та політичні теми в «Единбурзькому ревю» дозволили йому стати провідним співробітником цієї газети і забезпечили обрання до Палати громад від вігів (1830–1834, 1839–1847, 1852–1856), а його промови дозволили йому стати цен-

тральною фігурою в парламенті, особливо в ході дебатів стосовно білля про реформи (1831–1832). Він був радником з правових питань генерала-губернатора Індії (1834–1838) і розробив Кримінальний кодекс Індії. Невмирущу славу здобула йому книга «Історія Англії» (1848–1861).

У своїх усних і письмових творах Маколей торкався ідей тих мислителів і тих проблем, що належать до сфери політичної філософії. У своєму начерку про *Макіавеллі* він торкається питання політичної моралі. У промові про громадянську безправність євреїв Маколей вдається до доводів, близьких за духом до «Послання про віротерпимість» *Локка*. У статтях, присвячених утилітарній теорії управління, він обстоював ідеї *Бентама* щодо правової реформи, але критикував метод дедуктивного мислення Джеймса *Мілля*, тут само він подавав положення, які простежуються вже в *Берка*. Нарис про *Мільтона* дав йому змогу викласти раціональні доводи на користь свободи слова. У промовах на підтримку парламентських реформ він аналізував причини революції і захищав поступові й нежорсткі конституційні зміни як спосіб її уникнення.

У зв'язку з позицією Маколея з цих питань про нього усталилась думка як про ліберального віга і поміркованого ліберала (див. *Лібералізм*). Однак цей погляд не дозволяє визнати, що і в своїй політичній діяльності, і в своїх творах Маколей обстоював політику компромісу. Як вважають, теорію політичного компромісу сформулював Джордж Сейвіл, маркіз Галіфакс, автор «Природи конформіста» (1688), який докладно обґрунтував її. Згідно з цією теорією, на думку Маколея, як і Галіфакса, певному ладу загрожують відцентрові сили, що їх приводять у дію ті, хто виражає різні крайні точки зору: ті, хто занадто різко критикує лад, несуть загрозу анархії, а ті, хто гаряче схвалює проторений шлях репресій, несуть загрозу деспотизму. Завдання політика – уникати таких крайнощів, поєднувати свободу, яка стоїть за крок від анархії, з порядком, який знаходиться за крок від деспотизму. Це завдання можна виконати, стаючи на заваді озвірілим і непримиренним фанатикам, що представляють екстремістські секти та угруповання, впроваджуючи поступові зміни, дотримуючись політики компромісу, стабільності і центристського курсу. Ті, хто поділяє таку точку зору, отримують звання героїв, особливо Вільям III і Галіфакс, а до певної міри і Берк; ті ж екстремісти, що постають на заваді примиренню, є просто негідниками, як Яків II, Тит, Оутс, Пейн, ультра-торі, філософи-радикали і доктринери. Як політик Маколей дуже серйозно ставився до проявів невдоволення, що могли призвести до революції і спровокувати репресії. Він шукав «золотої середини» між крайніми позиціями радикалів та ультра-торі і симпатизував тим торі, котрі виявляли гнучкість (особливо Каннінгу), а пізніше й сам став представником миролюбних вігів (див. *Філософський радикалізм*).

Компромісність Маколея постає особливо виразно в «Історії Англії» з її політичними уроками стосовно того, що ризик внутрішнього екстремізму, який призводить до анархії, деспотизму, а в найгіршому разі й до громадянської війни, змушує політиків усвідомлювати мудрість політики поступливості як способу підтримання конституційного ладу, що сполучає свободу з порядком. Вбудовуючи своє вчення у свій звіт про минуле, історик, як вважав Маколей, впливає на політику майбутнього і стає істориком-«філософом».

JH

Література

†Clive, J.:*Macaulay: the Shaping of the Historian.* New York: Knopf, 1973.

†Hamburger, J.: *Macaulay and the Whig Tradition.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1976.

Lively, J. and Rees, J. eds: *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's Essay on Government, Macaulay's Critique and the Ensuing Debate.* Oxford: Clarendon Press, 1978.

Macaulay, T.B.: *History of England,* ed. H.R. Trevor-Roper. New York: Washington Square, 1968.

Macaulay, T.B.: *Speeches, ed.* G.M. Young. London: Oxford University Press, 1952.

†Millgate, J.: *Macaulay.* London and Boston, Mass.: Routledge & Kegan Paul, 1973.

МАЛЬТУС Томас (1766–1834) – англійський економіст. У трактаті «Дослідження закону народонаселення» (1798) він доводив, що зростання народонаселення завжди призводитиме до зниження життєвих стандартів аж до прожиткового мінімуму, – цей погляд було видозмінено в пізніших його творах. Див. *Класична політична економія*.

МАНГЕЙМ Карл (1893–1947) – класичний новатор у сфері соціології пізнання. Мангейм народився в Угорщині, до 1933 року жив у Німеччині, а потім в Англії. Двічі він був змушений переїжджати: спершу в 1919 році через контрреволюцію в рідному Будапешті, а потім, у 1933 році, ще раз – через виступи націонал-соціалістів проти «ворожих» професорів. Протягом 10 років він працював як незалежний учений і Privatdozent, або позаштатний викладач Гайдельберзького університету, аж поки завдяки своїм сприйнятим із захватом публікаціям про політичну складову системи пізнання та її соціальне підґрунтя не отримав у 1930 році посади професора соціології у Франкфурті. Подавшись в еміграцію в 1933 році, він став викладачем соціології в Лондонській школі економіки, а пізніше, за рік до смерті – професором педагогічного інституту Лондонського університету. Живучи в Англії, Мангейм став відомий як захисник ідеї всеосяжного планування та державної освіти як відповідей на загальну кризу, симптомами якої він вважав події в Німеччині (див. «Man and society»).

Спершу Мангейм писав праці з філософії і соціології культури, у яких відчувався вплив Георга Зиммеля, Дьордя *Лукача* та Альфреда Вебера (див. «Structures of thinking»), а згодом звернувся саме до соціальних вимірів мислення. Він погоджувався з марксистським твердженням про те, що всі течії сучасної думки мають в своїй основі формотворчий принцип, який є водночас і вольовим, і політичним, і що найкраще їх витлу-

мачувати, пов'язуючи з тими групами виконавців соціальних ролей, котрим зазвичай вони приписуються. Однак він вважав, що вдосконалення й узагальнення цього марксистського погляду на ідеологічний характер мислення започаткує політично нейтральну «соціологію пізнання», впровадження якої в життя має стати основою «науки про політику» (див. Kettler and al.). Конфліктуючі групи мали б визнати частковість своїх поглядів і доповняльну частковість поглядів своїх опонентів, відкриваючи тим самим шлях до «синтетичного» загального пізнання існуючої історичної ситуації та реалістичного сприйняття наявних можливостей (див. «Ideology and utopia»).

Окрім таких широких тез Мангейм розглядав і численні питання соціологічної інтерпретації ідеологічного доробку, в тому числі й соціальні формулювання та функції консервативного мислення («Консерватизм»), економічні прагнення («Есе»), а також досліджував значення утопічних поривань («Ідеологія та утопія»), аналізував відмінності між поколіннями та інтелектуальну конкуренцію в процесі виникнення думки («Есе»). Особливо суперечливими були його спроби охарактеризувати функції та завдання інтелектуалів та провести межу між ідеологічним і утопічним мисленням (див. «Ideology and utopia»; Meja and Stehr).

Мангейм писав тільки начерки і довільно експериментував із несумісними з переважною більшістю його тверджень теоретичними положеннями, прагнучи до системної інтеграції свого мислення, якої він так і не добився. Це дещо спантеличувало і розмежовувало його послідовників: професійні соціологи користувалися його нововведеннями в соціологічному аналізі систем вірувань, але не звертали уваги на його роздуми про філософські проблеми зв'язку між пізнанням і соціальною політикою, в той час як соціальні теоретики сприймали його ідеї про дієвий та історичний характер пізнання у суспільстві як виклик. Дехто із соціологів критикував Мангеймів спосіб визначення об'єктів соціологічного дослідження, а також відзначав концептуальні і методологічні неточності в роботах самого дослідника (див. Merton). Теоретики ж часто висловлювали заперечення проти історицистської стратегії Мангейма, застосовуваної для обгрунтування його тверджень про когнітивний статус ідеологій, або «синтез» (див. *Історицизм*). Часто його звинувачують у тому, що він опиняється в якомусь релятивістському «зачарованому колі» («парадокс Мангейма») (див. Meja and Stehr). Проте якщо розглядати праці Мангейма в контексті сучасного герменевтичного методу (див. Simonds) й у зв'язку з останніми здобутками «функціональних» теорій істини (див. Ludz), то його «експерименталізм» виглядає більш плідним, ніж позиції, на яких стоять найвизначніші його критики.

DK

Література

†Kettler, D., Meja, V. and Stehr, N.: *Karl Mannheim*. Chichester, Sussex: Ellis Horwood, 1984.
†Loader, C.: *The Intellectual Development of Karl Mannheim*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Ludz, P.C.: *Ideologiebegriff und marxistische Theorie*. Opladen: Westdeutscher, 1976.
Mannheim, K.: *Ideology and Utopia*. London: Routledge; New York: Harcourt Brace, 1936.
Mannheim, K.: *Man and Society in an Age of Reconstruction*. London: Roudedge, 1940.
Mannheim, K.: *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. P. Kecskemeri. London: Routledge; New York: Oxford University Press, 1952.
Mannheim, K.: *Structures of Thinking*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
Mannheim, K.: *Conservatism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
Meja, V. and Stehr, N.: *The Sociology of Knowledge. Dispute*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
Merton, R.K.: *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
†Simonds, A.P.: *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1978. [Includes a bibliography.]

МАНДЕВІЛЬ Бернард (1670–1733) – англійський сатирик і соціолог. Мандевіль народився в Роттердамі, вивчав філософію і медицину в Лейденському університеті, де в 1691 році отримав ступінь доктора медицини. У середині 1690-х років Мандевіль переїхав до Англії, одружився, зажив слави доброго лікаря і жив у Лондоні до кінця своїх днів.

Найвідомішим твором Мандевіля є «Байка про бджіл, або Особисті пороки – спільна вигода» (1714). Основою «Байки...» була сатирична поема «Невдоволений вулик, або Як шахраї стали чесними» (1705), але вона стала скандально відома лише після появи в 1723 році видання, до складу якого було включено «Начерк про милосердя та школи милосердя». До інших важливих творів Мандевіля належать «Езоп в облаченні» (1704); «Цнотливість без маски» (1709); «Байка про бджіл. Частина II» (1729); «Вільні думки про релігію, церкву та національне щастя» (1720) і «Дослідження про походження честі і непотрібність християнства в роки війни» (1732).

У поемі «Невдоволений вулик...» Мандевіль описав рій бджіл, які дізналися від своїх уболівальників про те, що всі пороки заборонено. Але замість того щоб отримати кращу спільноту, бджоли зазнали лиха, оскільки їхнє благополуччя грунтувалося переважно на їхніх пороках – «розкіш тримає на службі мільйон бідних, а огидна пиха – на мільйон більше» (vol. I, p. 25). Мандевіль робить висновок, що бджолам слід «облишити ремствування» і зазнати справжніх насолод приватного життя. Очевидний політичний підтекст цієї поеми полягає в тому, що людей потрібно приймати такими, якими вони є, тож слід уникати широкомасштабних реформ. Ці відчуття стояли за його вігівською політичною лояльністю, тобто захистом Вільяма III в 1703 році, а пізніше ганноверської династії.

Подібно до французьких моралістів кінця XVII століття, якими Мандевіль так захоплювався, він вважав людську природу не раціональною і патріотичною, а пристрасною та егоїстичною. Однак замість того щоб просто докоряти своїм читачам і закликати їх стриму-

вати свої пристрасті, він намагався зрозуміти, яким чином пристрасті, особливо пиха, заздрість і жадібність, впливають на життєдіяльність і розвиток суспільства. Відображає цей намір відомий підзаголовок «Особисті пороки – спільна вигода». Обурення, що його зрештою викликала «Байка...», грунтувалося на тому переконанні, що Мандевіль виправдовує аморальні вчинки; і в певному сенсі це переконання було правильним, оскільки, беручи на глузи християнське самозречення, аристократичну честь і громадянську відданість спільній справі, його твір підривав основні моральні засади тогочасного суспільства. Більше того, він не тільки критикував ці засади, але й певним чином виправдовував життя, присвячене гонитві за вигодами.

Виступ Мандевілем на захист егоїзму, розкошування, менших обмежень у міжнародній торгівлі, а також переваг поділу праці становить значний внесок в історію економічної думки. Але його постійні нагадування про те, що егоїстичні люди потребують обмежень – «вправного управління досвідченого політика» – повинні утримати нас від спроби побачити в ньому одного з перших виразників філософії laissez-faire (невтручання). У сфері моральної філософії йому часто приписують важливу роль у розвитку *утилітаризму*, тоді як для соціології значущим є його наголос на тривалому й поступальному розвитку людських якостей та інституцій і його аналіз процесу соціалізації та його ненавмисних наслідків.

ТАН

Література

†Goldsmith, M.M.: *Private Vices, Public Benefits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

†Horne, T.A.: *The Social Thought of Bernard Mandeville*. New York: Columbia University Press, 1978.

Mandeville, B.: *The Fable of the Bees*, ed. F.B. Kaye. London: Oxford University Press, 1924.

МАО Цзедун (1893–1976) – китайський політичний лідер і теоретик марксизму. Мао народився в Шао-Шані (провінція Хунан) у селянській родині, що прагнула вибитися нагору з низів, й отримав жалюгідну початкову освіту, частково класичну, частково сучасну. Під час революції 1911 року він служив солдатом в армії провінції, а потім, здобувши подальшу освіту в столиці провінції Чангша (де зазнав значного впливу свого вчителя, послідовника Канта Яна Чангжі), переїхав до Пекіна, де Лі Дажао (провідний радикал-інтелектуал та один із перших прихильників марксизму) влаштував його на роботу до університетської бібліотеки. Повернувшись до Чангша, Мао занурився з головою в політичну діяльність, одночасно працюючи вчителем; його твори цього періоду свідчать про вплив як *Маркса*, так і російських анархістів. Ставши одним із 12 засновників Комуністичної партії Китаю (КПК), Мао зайнявся створенням партійної організації в середовищі аньюаньських гірників. З 1921 до 1925 року він багато подорожував, працюючи над створенням осередків Компартії в Шанхаї, Гуанчжоу і в своїй рідній провінції. За часів співробітництва комуністів з гоміньданівцями (партією націоналістів) Мао почав цікавитися селянським питанням. Після чистки серед комуністів, влаштованої Гоміньданом (1927), Мао було доручено підняти на повстання селян Хунаня та Цзянси. У своїх творах цього періоду він ототожнює боротьбу селянства з боротьбою пролетаріату і твердить, що революційний потенціал китайського селянства перевищує революційний потенціал будь-якого іншого класу.

Після поразки в 1928 році селянського повстання під назвою «Осінній урожай» Мао разом із рештками своїх селян-рекрутів повертається до Цзинганшану. Так почався період партизанської селянської війни Компартії Китаю, за якого КПК створювала в південно-східному Китаї окремі території, де встановлювали владу рад. До 1934 року в КПК переважали навчені в Росії кадри, які змушені були провадити або інтерпретувати тогочасну революційну лінію Комінтерну, прагнучи використовувати селян-партизанів у своїх спробах захоплення міських територій. Коли ця стратегія провалилась і гоміньданівські війська зрештою оточили території, де панувала влада рад, КПК була змушена провести «Тривалий похід» на північний захід. У січні 1935 року на зборах у Цзюнїй Мао виборов незаперечне лідерство в КПК, яке зберігав до самої своєї смерті.

Наступні роки після 1937 року, що їх він прожив на північному заході в Янані, виявилися плідними і для Мао, і для КПК. Мао почав грунтовно вивчати марксистську філософію і публікувати твори на цю тему. Він утвердив своє власне вчення і свою роль в організації, провівши в 1942–1943 роках «виправну кампанію», під час якої всі його потенційні суперники в боротьбі за лідерство змушені були вдатися до критики своєї попередньої діяльності, а всім членам партії довелося вивчати твори Мао. Він також організував населення підвладних радам територій у групи «масової оборони» для тривалої націоналістичної боротьби з японцями, пишучи твори про стратегію ведення партизанської війни.

Надії на продовження військового співробітництва комуністів з гоміньданівцями в мирний час не було, а тому в 1949 році Мао став главою новонародженої Народної Республіки; він перебував на цій посаді до 1958 року. Якийсь час Мао наслідував радянську систему, а потім почав проводити експерименти в соціальній та економічній сферах, які докорінно відрізнялися від попередніх марксистських моделей. Громадський рух (1958) і Великий стрибок (1958–1959) мали на меті мобілізувати за допомогою морального надихання та заохочення масового ентузіазму єдиний ресурс, що його Китай мав більш ніж достатньо, – працю – для швидкісного, форсованого маршу до комунізму. Жодна з цих спроб не стала успішною, а остання вигадка Мао скінчилася хіба що не катастрофою, зруйнувавши промисловість і призвівши до виникнення широкомасштабного дефіциту продуктів харчування, у зв'язку з чим

Мао довелося відмовитися від деяких своїх повноважень в управлінні економічною і політичною системами. Перечекавши трохи, він перекинувся натомість на ідеологічний фронт. Оскільки його чимраз агресивніші та в'їдливіші зауваження не викликали великого захвату в керівництва КПК, то Мао вирішив позбутися його, розпочавши в 1966 році культурну революцію. На початку досягнувши деяких своїх цілей, він був змушений вдатися до допомоги армії для відновлення порядку в міру того, як країна все глибше поринала в хаос і кровопролиття. З того часу і до самої його смерті політичною системою Китаю керувала неоднорідна коаліція, що складалася з радикалів часів культурної революції, військових, реабілітованих державних та партійних лідерів. Починаючи з 1976 року наступники Мао, які хоч і високо шанували його як засновника держави, дедалі критичніше ставилися до його останніх діянь, вважаючи, що культурна революція була цілковито негативним явищем, а в радикальній політиці 1958–1959 років було допущено ряд серйозних помилок.

Марксизм Мао – це дивовижне поєднання ортодоксальності сталінізму та його власних новацій. У своїх політичних творах 1940 року він дотримується комінтернівського розуміння національної революції в неоколоніальному світі, а його перші кроки у філософії надзвичайно близькі до їхніх джерел – радянських творів з діалектичного матеріалізму. Він став одним із перших марксистів, які приділяли велику увагу військовому питанню, а його погляди на ведення партизанської війни стали плідним джерелом для спеціалістів у галузі цього мистецтва. А осердям діяльності КПК після 1928 року стала успішна організація селянства. Таким чином, хоча Мао – після своїх перших запальних промов – не забував проголошувати пролетаріат (згуртований у партію) гегемоном у загальній боротьбі, він став по суті теоретиком селянської революції. Тривала боротьба, що її вела КПК, а особливо досвід, отриманий у яньанський період, пояснює багато ексцентричних викрутасів у теорії Мао. Щоб здобути підтримку селянського населення в боротьбі, яка була не соціальною, а національною, КПК вдалася до тактики «масової оборони», відгомони якої були помітні й у подальшій діяльності Мао з організації мас на боротьбу за перетворення в економіці і «виправлення» політичної системи. Практика «виправної кампанії», здійсненої в 1942–1943 роках, безперечно, справила значний вплив на подальші погляди Мао щодо правильного способу поводження з тими, хто помиляється: «виліковувати хворобу для порятунку пацієнта» слід за допомогою виснажливої самокритики.

Опісля 1958, а особливо після 1962 року марксистські погляди Мао перебудувалися на новий лад. Він почав дедалі критичніше ставитися до засобів, за допомогою яких здійснюється перехід до соціалізму (керівництво бюрократії, винагорода, пов'язана з «буржуазним правом», чи працею) і повернувся до висновку, що Китай пішов тим само невірним шляхом, що й Радянський Союз. У працях, широко розповсюджуваних під час культурної революції, але й досі не опублікованих у Китаї офіційно, Мао спростовує висунуте Сталіним у 1936 році положення про те, що класи (окрім решток класів старого ладу) нібито не можуть існувати або й створюватися при соціалізмі. В основу свого твердження він поклав нове витлумачення універсальності і безупинності марксистської діалектики, що з огляду на це породжуватиме боротьбу і суперечності навіть на стадії соціалізму. Мао попереджав про можливість виникнення нової буржуазії, або привілейованого класу з числа тих, хто отримав найбільшу вигоду під час перехідного періоду, і насамкінець указав на КПК як на головний осередок цього нового класу. Хоча це твердження послугувало зручним виправданням щодо необхідності очищення КПК від більшості її високопоставлених кадрів, Мао відступився від цього твердження, коли стикнувся з анархічними наслідками своєї нової теорії (у вигляді шанхайської комуни, організованої в 1967 році). З 1969 року поступова перебудова комуністичної системи відбувалася на більш традиційних засадах.

Важливо зазначити, що Мао був чи не єдиною людиною у партійних верхах, яка не навчалася за кордоном і не знала жодної іноземної мови. Саме тому в його творах переважають китайські впливи. Деякі дослідники знаходять у них збіги з неоконфуціанством із наголосом на ролі правильної свідомості і волі в здійсненні революції, а інші вказують на подібність розвитку країни після 1949 року до абсолютистського правління першого імператора Китаю Цинь Шихуана, котрий надихався ідеями легістів (див. Ch'in; *Китаю політична думка*).

Однак безсумнівно те, що значний вплив на його погляди, особливо впродовж яньаньського періоду, коли він уперше отримав можливість вивчати переклади значної кількості канонічних марксистських і радянських праць, справив ортодоксальний марксизм-ленінізм.

JSC

Література

Ch'en, J. ed.: *Mao Papers: Anthology and Bibliography.* London: Oxford University Press, 1970.
Leys, S.: *The Chairman's New Clothes: Mao and the Cultural Revolution.* London: Allison & Busby, 1977.
Mao Zedong: *Selected Work,* I–V. Peking: Foreign languages Press, 1965–77.
Mao Zedong: *Miscellany of Mao Tse-tung Thought (1949–68),* pts 1–2. Springfield, Va: National Technical Information Service, 1974.
Shram, S.: *Mao Tse-tung.* Harmondsworth: Penguin, 1966.
Shram, S.: *The Political Thought of Mao Tse-tung,* rev. edn. Harmondsworth: Penguin, 1969.
†Shram, S. ed.: *Mao Tse-tung Unrehearsed: Talk and Letters: 1956–71.* Harmondsworth: Penguin, 1974.
Shram, S.. *Mao Zedong: a Preliminary Assessment.* Hong Kong: Chinese University Press, 1983.
Snow, E.: *Red Star over China.* London: Gollancz, 1937.
†Starr, J.B.: *Continuing the Revolution: the Political Thought of Mao.* Princeton, NJ: Princeton University Press,1979.
Wakeman, F.: *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought.* Berkeley: University of California Press, 1973.

МАРИТЕН Жак (1882—1973) – французький філософ, провідний представник у XX столітті теорії природного права, що розвивалася в традиціях томізму. Див. *Томізму політична думка*.

МАРКС Карл (1818–1883) – німецький соціолог, історик і революціонер, чий критичний аналіз капіталістичного суспільства заклав теоретичні підвалини політичного руху, названого його ім'ям. Головний внесок Маркса в соціальну і політичну теорію полягає у розробленні матеріалістичної концепції історії, що в ній підкреслюється важливість економічної сфери – умов, за яких чоловіки і жінки виробляють і відтворюють свої засоби для існування, – для формування інших сфер суспільної діяльності. Отже, політика у вузькому значенні цього слова є діяльністю, котру неможливо осягнути без широкомасштабного вивчення історії та економіки, від яких залежать її форми. Марксові теорії держави, революції тощо потрібно розуміти в контексті цього широкого бачення, що протягом минулого століття справляло значний вплив на всі суспільні науки.

У ранній період свого життя від ідеалістичного гегельянства студентських років Маркс дійшов до гуманістичного комунізму, що був окреслений під час його перебування в 1844 році в Парижі. Маркс народився в інтелігентній родині, що належала до середнього класу; він рано засвоїв і раціоналістичні погляди доби Просвітництва, яких дотримувався його батько, шанований трирський юрист, і захоплення романтизмом та утопічним соціалізмом барона фон Вестфалена (з чиєю донькою Дженні він пізніше одружився). Ставши студентом Берлінського університету, Маркс захопився популярною тоді філософією Гегеля. Прусський уряд проводив дедалі реакційнішу політику, а це означало, що обрана Марксом кар'єра університетського викладача була для нього закрита. Тож він зайнявся журналістикою і став видавцем провідної рейнської газети. Журналістська діяльність дала Марксові можливість вникнути в тогочасні суперечки з питань права та економіки, а це спричинилося до того, що він переглянув політичну філософію Гегеля з більш матеріалістичної точки зору – для цього в Маркса було вдосталь вільного часу після закриття його газети. Переконаний у тому, що соціалізм певного типу незабаром стане ключовим питанням порядку денного в Німеччині (та й деінде), наприкінці 1843 року Маркс переїхав до Парижа – батьківщини соціалістичної теорії. Тут він швидко став полум'яним комуністом і в «Економічних та філософських рукописах» (1844) уперше подав систематичний виклад своїх ідей. Під впливом філософії Людвіга Феєрбаха (див. *Молодогегельянці*) він побудував свою концепцію *комунізму* на протиставленні капіталізму з його *відчуженням* праці і комуністичного суспільства, в якому люди могтимуть вільно розвивати свої природні здібності в процесі кооперативного виробництва. У суспільстві, описаному класиками політекономії, робітники були відчужені шляхом примусового позбавлення їх продуктів своєї праці і, отже, відірвані від інших людей та від матеріального світу. Усі ці прояви відчуження можна буде подолати при комунізмі, який покладе початок возз'єднанню людей із продуктами їхньої праці, з процесом виробництва, один з одним та з навколишнім світом.

Історична і матеріальна основа цих дещо утопічних поглядів була сформульована Марксом двома роками пізніше в «Німецькій ідеології» (1846), основною тезою якої було: «...природа індивідів залежить від матеріальних умов, які визначають їх спосіб виробництва» («Selected writings», p. 161). З позицій цієї матеріалістичної концепції історії загальна сума виробничих відносин – спосіб, у який люди організовують суспільне виробництво, а також знаряддя, що їх вони використовують, – складає реальний базис суспільства, на якому виростає правова й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Таким чином, спосіб, у який люди виробляють свої засоби існування – а особливо класи, утворені різними відносинами між соціальними групами та засобами виробництва, – визначає інтелектуальне, політичне і суспільне життя загалом.

Лише одного разу Маркс узяв активну участь у практичній політичній діяльності в революційні 1848–1849 роки, коли йому довелося докласти великих зусиль, щоб поєднати радикальність, якої вимагала від нього роль лідера організації німецьких робітників-іммігрантів, відомої як Комуністична ліга, з більш поміркованим тоном, що пасував видавцю ліволіберальної «Neue Rheinische Zeitung» («Нова Рейнська газета»). Більш виважені погляди Маркса на політику, сформульовані після його переїзду в 1849 році до Лондона, можна зрозуміти в контексті його матеріалістичної концепції історії. Наприклад, Маркс розглядав державу як знаряддя класового панування на фоні підйому і спаду послідовних і дедалі більш прогресивних способів виробництва. У своїх ранніх творах Маркс розцінював проголошувану свободу і рівність ліберальної держави як компенсацію за негаразди економічного життя при капіталізмі, як відчужену суспільну владу; пізніше він зосередився переважно на дослідженні функцій держави в суспільстві. Згідно з його найпростішим формулюванням «виконавча влада сучасної держави є не що інше як комітет з управління спільними справами всієї буржуазії» («Selected writings», p. 223). Більш глибокий аналіз відносної незалежності державної влади подано в працях Маркса про тогочасну політику Франції (та Англії), особливо в праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» (1852), де він говорить про роль різних класів у встановленні влади Бонапарта. В іншому творі Маркс висловив припущення про те, що держава представляє не клас загалом, а лише частину цього класу (наприклад фінансистів часів Луї-Філіппа); або що один клас може контролювати державу в інтересах іншого класу (наприклад в Англії середній клас представляли віги). На думку Маркса, у відносно відсталих країнах, де класи ще не повністю розвинулися, держава може відігравати незалежну роль, так

само як і в європейських абсолютних монархіях при переході від феодального до буржуазного ладу.

З погляду матеріалістичної концепції історії також стверджується, що на певному етапі свого розвитку продуктивні сили виявляються більш розвиненими, ніж виробничі відносини, які перетворюються на пута, от тоді й починається період соціальної революції. Маркс вважав революцію «рушійною силою історії», і всі його дослідження в інших сферах були присвячені виявленню джерел цієї рушійної сили. Наприклад, його величезний «Капітал» (1867–), основний плід його тривалого перебування в Лондоні, був присвячений розкриттю походження і долі капіталістичної *експлуатації*. Марксів аналіз природи додаткової вартості при капіталізмі, дедалі більшого поглиблення криз, тенденції до падіння рівня прибутковості переконав його в тому, що капіталізм не зможе існувати довго. Пролетарська революція, яка знаменуватиме його загибель, загалом буде насильницькою (хоча Маркс передбачав і можливість мирного переходу до соціалізму в деяких країнах), спалахне вона в найбільш розвинутих індустріальних країнах (хоча він передбачав і можливість її виникнення в Росії) і швидко перетвориться на міжнародну революцію.

Проблем післяреволюційної політики Маркс торкається побіжно, висвітлюючи лише деякі з головних проблем. Досвід Паризької комуни показав Марксові, що таки можливо знищити створену ліберальною демократією прірву між державою і громадянським суспільством. Маркс вітав пропозиції комунарів щодо обирання всіх урядовців, а також суддів, на основі загального виборчого права й уможливлення відкликання будь-якого з них з посади в будь-який час, установлення урядовцям такої платні, як за фізичну працю, заміни регулярної армії озброєними народними формуваннями, позбавлення поліції і духовенства політичного впливу, вважаючи все це прикладом скасування поділу праці в політичній діяльності. Маркс також гадав, що розвиток комуни міг би спричинитися до створення децентралізованого федерального політичного утворення з економікою, що спиратиметься на кооперативи, об'єднані на основі загального плану, – на відміну від пропозицій щодо більшої централізації та авторитаризму, висунутих у «Маніфесті Комуністичної партії» (1848). У «Критиці Готської програми» (1875) Маркс говорив про революційну диктатуру пролетаріату, яка перетворить державу «з органу, що панує над суспільством, на цілковито підвладний йому орган». Більшість із тої дещиці, що Маркс сказав про комуністичне суспільство, вказує на те, що воно позбулось би потреби в політиці.

На відміну від попередніх теоретиків у сфері політики Маркс не подав систематичного викладу цієї теми. На це було кілька причин. Згідно з його теоретичною системою політика є похідною від економіки. Отже, саме остання вимагала найпильнішої його уваги, і задумана ним головна праця, де було б простежено зв'язок політичних та економічних форм, залишилася незавершеною, внаслідок чого картину поглядів Маркса доводиться значною мірою реконструювати ad hoc на основі коментарів тогочасних політиків. Таку реконструкцію не вдалося здійснити в минулому через те, що піднесення ідей Маркса до рівня офіційної доктрини руху, названого його ім'ям, зробило їх предметом гострих політичних суперечок – якщо не перекручень. На додаток до цього той факт, що думка Маркса вочевидь значно змінювалась упродовж його життя, призвівся до суперечок про те, чи є його вчення послідовним, тобто чи не існували два принципово різних Маркси – юний філософ-гуманіст початку 1840-х років і пізніший більш суворий соціально-економічний теоретик, очевидний прихильник детермінізму. Якщо ж узяти до уваги і ту концептуальну гнучкість та невивершеність, що її Маркс успадкував від своїх гегельянських першовитоків, то не варто дивуватися тому, що значення і прихований смисл марксистської діалектики дали поштовх до найрізноманітніших інтерпретацій.

Сила Марксового аналізу політики його доби і минулих часів криється в тому, що він міцно грунтує її на соціальному та економічному підмурівку і крізь призму концепції *ідеології* прив'язує біографії політичних діячів до конфлікту між соціальними групами в процесі виробництва і розподілу обмежених ресурсів. У цьому контексті Марксів аналіз стає найбільш вражаючим, коли він є найменш редукціоністським, як, наприклад, у розповіді про шлях до влади Луї Бонапарта. Прогностична і настановча сторона ідей Маркса є менш задовільною. Його власна теорія не дозволяла йому пропонувати те, що він називав «рецептами для кухні майбутнього», однак його очевидні сподівання на пролетарську революцію на Заході й досі не справдилися, а його картина майбутнього комуністичного суспільства, на думку багатьох, спирається на наївну, однобічну концепцію людської природи. Тим не менше Маркс став, мабуть, найвпливовішою постаттю XX століття в усіх суспільних науках.

DTMcL

Література

†Avineri, S.: *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Cohen, G.: *Karl Marx's Theory of History: a Defence.* Oxford: Clarendon Press, 1978.
Elster, J.: *Making Sense of Marx.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Hunt, R.: *Marxism and Totalitarian Democracy.* 2 vols. London: Macmillan, 1974 and 1985.
†McLellan, D.: *The Thought of Karl Marx,* 2nd edn. London: Macmillan, 1981.
Marx, K.: *Selected Writings,* ed. D. McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.
Plamenatz, J.: *Karl Marx's Philosophy of Man.* Oxford: Clarendon Press, 1975.
Wood, A.: *Karl Marx.* London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

МАРКСИЗМ – економічна, соціальна і політична теорія й практична діяльність, започаткована в творах Карла *Маркса* та Фридриха *Енгельса* і розвинена в

подальшому їх послідовниками різного спрямування. Питання про те, чим є марксизм і чим він не є, становить тему серйозної дискусії – почасти тому, що існує багато різних концепцій під такою назвою, а почасти тому, що цей термін уживають для вираження політичного схвалення чи осуду.

Утім, загалом усі погоджуються з тим, що для більшості різновидів марксизму характерними є, як правило, три головні складові. Першу й найголовнішу складову марксизму становить трактування й критика сучасних і попередніх суспільств. Це трактування полягає в наданні певної переваги при розгляді суспільних змін і розвитку економічному чиннику перед усіма іншими. Точніше, першорядна вагомість у формуванні політичного устрою і культурного середовища в будь-якому суспільстві приділяється продуктивним силам (засобам і знаряддям виробництва, що ними послуговуються люди в будь-який час) і виробничим відносинам (способу, в який люди утворюють організації задля використання спільних продуктивних сил). Цей погляд, відомий як «історичний матеріалізм», часто спрощено формулюють у вигляді твердження про те, що економічний базис визначає політичну та ідеологічну надбудову. Хоча прибічники марксизму і погоджуються з тим, що політична й ідеологічна складові можуть впливати на економічну структуру, однак вони роблять наголос на тому, що суспільні зміни спричиняє саме розвиток останньої. Продуктивні сили на певній стадії свого розвитку стають настільки розвиненими, наскільки це можливо за умов існуючої економічної та політичної організації суспільства, яка відтак стає перешкодою для їх подальшого розвитку і створює тим самим передумову для соціальної революції, у ході якої встановлюються нові економічні й політичні відносини, що відповідають рівню розвитку продуктивних сил. Згідно з цією схемою первіснообщинний, рабовласницький, феодальний і сучасний капіталістичний способи виробництва можна визначити як поступальні епохи в економічному формуванні суспільства.

Важливим компонентом цієї першої складової марксизму є уявлення про те, що в цих послідовних способах виробництва визначальні елементи суспільства – продуктивні сили – контролює меншість, яка використовує свою економічну владу для експлуатації народних мас, привласнюючи економічний прибуток і розпоряджаючись ним у своїх власних інтересах. Ця внутрішньо конфліктна ситуація призводить до боротьби *класів*, націленої на оволодіння засобами виробництва і здобуття контролю над ними. Усі політичні інституції та культурні вірування формуються під впливом панівних економічних укладів та економічних можновладців – правлячого класу – задля ефективного підтримання нерівного розподілу ресурсів. Це обумовило виникнення марксистської концепції *ідеології* як сукупності вірувань і практичних заходів, що сприяють утвердженню асиметричного розподілу економічної й політичної влади.

Другою складовою марксистської думки є поняття про існування альтернативи суспільству, побудованому на експлуатації і розшарованому за класовим принципом. Такою альтернативою може бути лише суспільство, створене на засадах спільної власності на засоби виробництва, у якому людський потенціал, раніше пригнічуваний характерним для класових суспільств поділом праці, зможе вільно розкривати свої багатогранні можливості. Таке суспільство, вочевидь, не матиме класів і не потребуватиме державного апарату як знаряддя класового панування. На початковій стадії, відомій широкому загалу як соціалізм, розподіл товарів буде здійснюватися передовсім відповідно до внеску кожного індивіда; пізніше можна буде перейти до комуністичної організації суспільства, коли втілюватиметься в життя славетний принцип «Від кожного – за здібностями, кожному – за потребами». Будь-який детальний опис такого суспільства неминуче є, на переконання марксистів, здебільшого умоглядним.

Третьою складовою марксизму є певні пропозиції щодо того, як від першої складової перейти до другої. Із матеріалістичної концепції історії, окресленої в рамках першої складової, вочевидь випливає, що капіталістичний спосіб виробництва є так само скороминущим, як і всі попередні. Марксисти сперечаються з приводу дії його механізму – чи то є, приміром, тенденція до падіння рівня прибутковості, а чи до розширення недостатнього споживання, – але існує загальна думка, що капіталістична система є внутрішньо нестабільною, вона охоплена кризою і неминуче зазнає краху. Проте справа встановлення соціалізму вимагатиме також революційної діяльності тих, кого капіталістичне суспільство спородило як своїх власних гробарів, – робітничого класу, зростання чисельності та відносне зубожіння якого призведуть до повстання. Після революційного перевороту й аж до того часу, коли постане справжнє комуністичне суспільство, має існувати перехідний період, означений як диктатура пролетаріату. Погляди на зв'язок певної партії, що надихається марксизмом, із класом, інтереси якого вона представляє, різняться більшою мірою, аніж стосовно будь-якого іншого аспекту марксизму. Оскільки ера масових партій розпочалася вже після смерті Маркса, самому йому не вдалося розв'язати цю проблему, а тому будь-хто – від ленінця, який пропонує гранично централізовану партію-«передовий загін», покликану очолювати робітників (які в іншому разі матимуть аж ніяк не адекватні погляди на політику), до соціаліста-лібертариста, переконаного в тому, що політичною владою слід наділяти безпосередньо збори робітників, – може стверджувати без остраху бути спростованим, що він і є продовжувачем істинно марксистської традиції.

Друга з-поміж цих трьох складових – тобто окреслення життєздатного альтернативного соціалістичного суспільства – недалеко пішла вперед відтоді, як на цю тему писав сам Маркс. Третя складова – а саме вчення про те, як перейти від капіталізму до соціалізму, – стає

дедалі більш проблематичною і суперечливою темою, принаймні на Заході. З огляду на це якнайбільше зусиль марксистські теоретики докладають до розроблення варіацій на першу тему – критичного аналізу минулого і сучасного суспільства.

Утім, упродовж «золотого віку» марксизму, тобто від смерті Маркса в 1883 році до спалаху Першої світової війни, марксизм мав цілком злагоджений вигляд. Ця злагодженість існувала здебільшого завдяки владі і престижу Соціал-демократичної партії Німеччини, в ерфуртській програмі (1891 року) якої було викладено положення, що стали вже традиційними, – про тенденцію до монополізації в межах капіталізму, про занепад середнього класу, про зубожіння пролетаріату і неминучість усуспільнення засобів виробництва в безкласовому суспільстві, – і водночас було висунуто такі нагальні вимоги, як введення загального виборчого права, свободи слова, безплатного навчання і встановлення прогресивного податку на прибуток.

Наприкінці століття з'явилося два нових віяння. Всеосяжний погляд на природу всесвіту забезпечувався розвитком метафізики, що отримала назву діалектичного матеріалізму. Започаткований Енгельсом і підхоплений радянськими ортодоксами *діалектичний матеріалізм* знаходить діалектику як у природі, так і в історії, і стверджує, що матерія рухається згідно з такими законами, як перехід кількості в якість і заперечення заперечення. Цікавішим є те, що боротьба за колонії наприкінці XIX століття спричинилася до створення марксистами теорій *імперіалізму*, найбільш вражаючою з-поміж яких була теорія Гільфердінга, котрий зробив наголос на зростанні контролю кредитних установ над промисловістю та на поширенні акціонерної власності. Влада національних картелів призвела до посилення міжнародної напруженості, що отримало прояв у зростанні конкурентної боротьби за монополізацію ринків і джерел сировини. Розширився також процес вивезення за кордон за безцінь товарів, які не мають попиту вдома через високі монопольні ціни; зросла також тенденція до експортування капіталу шляхом організації підприємств за кордоном. Це призвело до початку економічної війни між державами та збройної експансії в нерозвинуті регіони заради розширення потенційних ринків збуту, в ході яких найпершими постраждали свобода, демократія і рівність.

Саме марксизм II Інтернаціоналу – як його стали називати, – найвидатнішим представником якого став Карл *Каутський*, наголошував на детерміністських аспектах Марксової матеріалістичної концепції історії і більше завдячував Дарвіну, аніж Гегелю. Віра в неминучість загибелі капіталізму і зміцнення соціалістичних сил зумовила принципову політичну пасивність у тому сенсі, що завжди краще зачекати, допоки визріють передумови для революції, аніж ризикувати всім в умовах незрілої політичної активності.

Ортодоксію Каутського критикував справа Едвард *Бернштейн*, який виступав за перегляд багатьох положень Маркса, що, на його думку, виявилися застарілими в умовах економічного розвитку промислових суспільств, а зліва – Роза *Люксембург*, котра проявляла небезпечний ентузіазм щодо виборчої політики і водночас виявляла прохолодне ставлення до таких суто революційних понять, як загальний страйк. Утім, вражаюча організованість та успіх на виборах Соціал-демократичної партії Німеччини дозволили приписати цьому нетривкому поєднанню революційної доктрини і пасивної політичної практичної діяльності провідну роль у всьому марксистському русі аж до самого початку Першої світової війни.

Доля Соціал-демократичної партії Німеччини в часи війни і відразу ж після неї справила вирішальний вплив на розвиток марксистської доктрини. До того часу марксисти приділяли мало уваги такому явищу, як *націоналізм* (адже робітничий клас не має вітчизни), а тому й не були готові впоратися з його шаленими проявами в ході світової війни. Розкол німецької партії через питання про підтримку війни і поразка її лівого крила в невдалому повстанні 1918–1919 років позбавили її гегемонії, яка перейшла до *Леніна* та удатних більшовиків. Хоча ленінська концепція імперіалізму, запозичена головним чином у Гільфердінга та Бухаріна, виявилася безсумнівно впливовою, його основним внеском у марксистське вчення стала концепція авангардної ролі партії. При цьому нововведення стосувалися не стільки ідеї про те, що партія повинна прищеплювати робітникам соціалістичну свідомість (із цим Каутський, мабуть, погодився б), як того, що партійна організація має складатися виключно з революціонерів, що є професіоналами у двох відношеннях: вони повинні цілковито присвятити себе партійній роботі і бути досконало підготовленими. Ленінський прогноз щодо буржуазної революції, здійснюваної під проводом пролетаріату, і його опис лібертаристського соціалістичного суспільства в праці «Держава і революція» (1917) були спростовані подіями революцій 1917 року, а вслід за ними – і громадянської війни, у ході яких більш придатною виявилася практична теорія перманентної революції Троцького. Залишившись після поразки німецької революції на самотині на світовій арені, російські марксисти зіткнулися з низкою проблем щодо організації і розвитку соціалістичної економіки, розв'язувати які марксистська традиція їх не навчила. На початку і в середині 1920-х років ці питання стали предметом гарячих суперечок, аж поки тріумф сталінського варіанта «соціалізму в одній країні» не нав'язав безплідну ортодоксію, з якої Радянський Союз ще має виборсуватися (див. *Радянський комунізм*).

Перемога російського марксизму в 1917 році спровокувала розкол у марксистському русі за межами Росії поміж представниками тих новоутворених національних комуністичних партій, які сприйняли і більшовицький метод внутрішньопартійної організації, і домінування радянських поглядів у світовій політиці в контексті III Інтернаціоналу, з одного боку, і тими, хто всупереч очевидній безперспективності цієї справи намагався обстоювати марксистську теорію і практику нерадянсь-

кого зразка – з іншого. Зусилля цих останніх були приречені на поразку з огляду на дві взаємопов'язані проблеми. Перша – це спадщина сталінізму. Більшовизація переважної більшості представників західноєвропейського марксизму означала не тільки те, що практична діяльність, а може, й навіть інтелектуальна енергія багатьох марксистів підкорялися диктату Москви; понад те, ті, хто відмовлявся від такої покірності, мусили примиритися з тим неприємним фактом, що в тій єдиній країні, де марксизм вочевидь тріумфував, виникло щось на зразок бюрократичного колективізму, до якого вони – а ще менше їх співвітчизники – навряд чи були схильні. Другою проблемою, з якою стикнулися марксисти на Заході, була вочевидь нереволюційна природа провідного, (згідно з марксистською традицією), рушія революції – робітничого класу.

Одну відповідь на ці проблеми дали маленькі троцькістські партії, які поєднували тверду віру в революційний потенціал робітничого класу з гострою критикою Радянського Союзу. Однак більш істотним явищем став неминучий відхід переважної більшості прибічників марксистської теорії від активної політичної діяльності (останній видатний марксистський теоретик *Грамші* був водночас і практиком), а вслід за цим виникнення двох подібних тенденцій: на відміну від попередньої традиції робити більший наголос на питаннях ідеології і культури та вивчати, що варто було б запозичити з інших філософських теорій. Оскільки більшість провідних марксистів-теоретиків Західної Європи і Сполучених Штатів були швидше вченими, а не політичними діячами, та й писали вони свої твори в період спаду активності робітничого класу, в їхніх працях приділено набагато більше уваги філософії, епістемології, методології і навіть естетиці, ніж політиці та економіці, а їхні погляди є більш пасивними і песимістичними, аніж у попереднього покоління.

Утім, два десятиліття після 1917 року дали світові таких видатних авторів, як *Лукач* і Грамші; обидва вони якийсь час були політичними діячами, а їхній вплив можна відчути ще й сьогодні. Значний наголос на свідомості, характерний для ранніх праць Лукача, можна розглядати як теоретичне віддзеркалення перебігу більшовицької революції. Лукачева критика буржуазного світогляду як уречевленого – тобто неприйнятно статичного, фрагментарного й об'єктивізованого – і його віра у високий потенціал пролетарської свідомості – швидше приписуваний, аніж фактичний, а до того ж утілюваний в еліті революційних ідеологів, – позначає вершину марксистського оптимізму на Заході. Але змальована Лукачем картина виявилася достатньо далекою від реальності, оскільки революційні рухи в Німеччині, Австрії і його рідній Угорщині зазнали поразки, тож він сам зрозумів, що будує теорії в соціально-політичному вакуумі.

Центральною постаттю в усій західній марксистської традиції є, як здається, Грамші. Він найоригінальніший марксистський мислитель останніх п'ятдесяти років: його доробок охоплює весь спектр марксистської політики впродовж десятиліття після Жовтневої революції. Загальною його метою стала переоцінка місця надбудови в марксистській концепції історичних змін. Він досяг цього, по-перше, наголошуючи на ролі інтелектуалів у політиці й окреслюючи проблему, що постала нині перед робітничим класом, а саме проблему виховання своїх власних природжених інтелектуалів; по-друге, підкреслюючи важливість установлення гегемонії – це процес, завдяки якому пролетаріат стає лідером усіх опозиційних до капіталізму сил і об'єднує їх у новий політичний блок, здатний протистояти гегемонії буржуазії і врешті-решт скинути її. Проаналізувавши цей процес, Грамші усвідомив необхідність порушити питання про взаємини громадянського суспільства і держави та протиставити при цьому Росію з її приступною для фронтального наступу державною владою Заходу, де послаблення буржуазної ідеологічної й інституціональної гегемонії могло стати передумовою для успішного здійснення революції.

Той марксизм, яким він став після Другої світової війни, можна охарактеризувати за допомогою двох протилежних тенденцій, обидві з яких у пошуку оновлення звернулися по допомогу до нещодавно виниклих філософій. У рамках першої тенденції, представленої переважно науковцями Франкфуртської школи, а пізніше *Сартром*, наголос було зроблено на суб'єктивному боці марксизму. Сартр намагався сполучити певний різновид марксизму зі своїм власним варіантом *екзистенціалізму*, тоді як представники Франкфуртської школи перебували здебільшого під впливом психоаналізу і в їхніх творах помітна тенденція до відходу від традиційних марксистських концепцій політики та економіки і зосередження на більш загальній критиці буржуазної культури (див. *Критична теорія*). Речники другої тенденції перебували під впливом концепцій структуралізму і плекали ідею марксизму як науки. Праці найвидатнішого з цих марксистів Луї *Альтюссера*, зокрема його концепція проблематики наук і наполягання на їх відносній автономності, стали надійною протиотрутою проти всілякого роду редукціонізму і крайніх форм марксизму гегельянського гатунку. Втім, неоструктуральний марксизм також був далекий від умов суспільного виробництва і зрештою перетворився на заповідник інтелектуальної еліти, відірваної від революційної діяльності робітничого класу. Оскільки вплив структуралізму підупав, нещодавно, зокрема й в англосаксонському світі, було зроблено певні цікаві спроби переглянути марксистські концепції у світлі лінгвістичного аналізу і теорії ігор.

З вищенаведеного зрозуміло, що з плином XX століття марксизм стає дедалі більш розпливчастим. Наразі можна окреслити чотири різновиди марксизму. Перший різновид – це жорсткий ортодоксальний марксизм, поширений у таких усталених соціалістичних суспільствах, як Радянський Союз і Китай, де він слугує ідеологічним підмурівком, на якому можна вести соціальні і політичні дискусії; другий різновид – це

більш прагматичний марксизм західноєвропейських комуністичних партій, де використовується значно спрощений варіант ідей Грамші для виправдання компромісів із переважно парламентською мораллю (див. *Єврокомунізм*); третій різновид марксизму, поширений здебільшого в Африці, Центральній і Латинській Америці та Південно-Східній Азії, використовується як засіб протесту проти економічної експлуатації і – нерідко в поєднанні з націоналізмом – слугує ідеологічною підвалиною для обґрунтування участі мас у процесі модернізації. І, нарешті, щодо останнього різновиду: на Заході багато хто з марксистів звертає увагу на філософію майже як на самоціль і на предмети, такі як літературна критика, дуже далекі від політики.

Як політична доктрина марксизм стикався із серйозними труднощами: тривала життєздатність капіталізму на Заході і невтішні результати існування соціалістичних суспільств на Сході розвіяли більшість марксистських сподівань. Як соціальна і політична теорія марксизм зіткнувся з тими само поширеними труднощами, що й будь-яка інша загальна теорія: його конкретні твердження є спростовними, а більш обережні формулювання зазвичай є настільки туманними, що майже втрачають сенс. Положення марксизму, так само як і інших подібних теорій, зосереджені переважно спершу на способах розчленування суспільного цілого, а вже потім на описі зв'язків між виокремленими таким чином складниками. Хоча від незграбної, запозиченої з важкої промисловості, метафори стосовно базису і надбудови більшість марксистів уже давно відмовилися, для перспективи марксизму стало важливим уміння так чи інакше відрізняти поняття економіки від понять політики та ідеології – завдання, що виявляється чимдалі важчим. Переконливий опис зв'язків економічних понять з політичними та ідеологічними виявляється ще більш ілюзорним. Тоді як ранні марксисти доводили, що одне спричиняє інше, останнім часом більш звичним стало утвердження їх взаємозалежності або навіть аналіз цього зв'язку в суто функціональний спосіб.

З огляду на те, що марксизм багато чого запозичив з інших соціальних теорій, намагання відшукати специфічні риси марксизму, як здається, є марними. Це швидше загальний підхід, перспектива, широкі концептуальні засади, що продовжують справляти вплив. І під таким кутом зору зрозуміло, що багато чудових сучасних праць на такі теми, як природа і функції капіталістичної держави, економіка і політика відставання, або сучасні естетичні та ідеологічні теорії багато в чому завдячують марксизму. В царині аналізу неуникної економічної нерівності як усередині націй-держав, так і між ними, а також супутніх систем влади й панування та одночасної критики таких укладів марксизм може претендувати на роль найвпливовішої парадигми нашої доби.

DTMcL

Література

Anderson, P.: *Considerations on Western Marxism.* London: New Left, 1976.
Boggs, C. and Plotke, D. *The Politics of Eurocommunism.* London: Macmillan, 1980.
Carr, E.H.: *A History of Soviet Russia.* London: Macmillan, 1950.
Diggens, J.: *The American Left in the Twentieth Century.* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973.
Gay, P.: *The Dilemma of Democratic Socialism: Edward Bernstein's Challenge to Marx.* New York: Schocken, 1962.
Howard, D. and Klare, K. eds: *The Unknown Dimension: Post-Leninist Marxism.* New York: Basic, 1972.
Jay, *M.:Marxism and Totality.* Berkeley: University of California Press, 1984.
†Kolakowski, L.: *Main Currents of Marxism.* 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1978.
Lenin, V.I.: *The State and Revolution.* In *Collected Works,* vol. 25. Moscow: Progress Publishers, 1969.
Lichtheim, G.: *Marxism.* London: Routledge & Kegan Paul; New York: Praeger, 1961.
†McLellan, D.: *Marxism after Marx.* London: Macmillan, 1980.
Salvadori, M.: *Kautsky and the Socialist Revolution,* London: New Left, 1979.
Schorske, C.: *German Social Democracy, 1905–1917.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955

МАРКСИЗМ-ЛЕНІНІЗМ – офіційна ідеологія Радянського Союзу і країн Східної Європи, що потрапили у сферу радянського впливу. Див. *Радянський комунізм.*

МАРКУЗЕ Герберт (1898–1979) – німецький неомарксист, соціальний теоретик, один із засновників (разом із Максом Горкгаймером та Теодором В. Адорно) так званої Франкфуртської школи *критичної теорії.* У 1922 році Маркузе здобув ступінь доктора наук у Фрайбурзькому університеті за дисертацію «Німецький художній роман», у якій він досліджував зв'язки між мистецтвом і суспільством. Високоінтегровані суспільства, як твердив Маркузе, створюють таке мистецтво, яке відповідає загальній системі вірувань. Роздроблені суспільства породжують мистецькі твори, що суперечать панівній ідеології, а не відображають її. Мистецтво розквітає на ґрунті такого конфлікту. Створюючи нові мистецькі форми, митець відображає своє бачення раціонального суспільства, яке здатне творчо розвивати свої конфлікти, керуючись ідеалом людської свободи.

Інтерес Маркузе до мистецтва був і глибоко політичним, і теоретичним. Він вважав, що намагання буржуазного митця, наприклад Томаса Манна, створити художній образ раціонального суспільства є символічним проявом реальної історичної боротьби за утвердження соціалістичного суспільства в Німеччині. Але зі згасанням упродовж 1920-х років соціалістичної діяльності в Західній Європі Маркузе почав висловлювати думку про те, що в марксистській теорії історичного матеріалізму неадекватно описано сприятливі для виникнення класової свідомості умови. Його сумніви щодо *марксизму* отримали яскравий прояв у праці «Про проблеми діалектики» (1930). Маркузе стверджував, що концепція «правильної класової свідомості», особливо та, що її було викладено в праці «Історія і класова

свідомість» Дьордя *Лукача*, є занадто абстрактною для того, щоб охопити складне суспільне буття індивіда та закладені в ньому спонуки до діяльності. Абстрактність концепції історичного класу засліпила марксистів, які не розгледіли прихильності індивіда до радикальної політики й обійшли питання про те, якою мірою може розвинутися ця прихильність. Отже, марксистська теорія винна у виникненні нездоланної прірви між теорією і практикою, між теоретичними сподіваннями на історичні зміни і практичними можливостями втілення їх у життя.

Концепція Маркузе входила до складу проекту віднайдення підвалин Марксової теорії історичних змін не в абстрактній історичній діяльності представника певного класу, а в повсякденній практичній діяльності індивіда. Цей проект розроблявся з 1928 по 1932 рік, коли Маркузе проводив дослідження у Фрайбурзькому університеті спільно з філософом Мартіном *Гайдеггером* після опублікування в 1927 році праці останнього «Буття і час». На думку Маркузе, фундаментальна онтологія, описана в «Бутті і часі», могла переорієнтувати марксизм на форми діяльності, з яких складається буття кожного індивіда і які капіталізм нездатен остаточно подолати. Гайдеггерівське обгрунтування марксизму могло послугувати новою відправною точкою для радикальної суспільної діяльності у ті часи, коли класова боротьба стихала.

Поєднання Маркса з Гайдеггером не дозволило знайти вихід із глухого кута, створеного історичним матеріалізмом. У своїй першій великій опублікованій праці «Онтологія Гегеля та основи теорії історицизму» (1932) Маркузе пропонує власне витлумачення «Логіки» і «Феноменології духу» *Гегеля*, вплітаючи онтологію Гайдеггера в гегелівську діалектику. В такий спосіб Маркузе міг розглянути індивіда як творця детермінант, що визначають його суспільне буття, і як істоту, що починає теоретично усвідомлювати структуру свого буття, а також свою роль у формуванні цієї структури. Індивід уже не є, як у Гайдеггера, не здатним до рефлексії продуктом заздалегідь заданих онтологічних детермінант. Та хоча гегелівський індивід був з огляду на рефлексію творцем самого себе, гегелівські основи теорії і практики (praxis) все ж таки спиралися на заздалегідь задані онтологічні детермінанти індивідуального мислення і діяльності, а тому були не зовсім придатним підмурівком для очищення історичного матеріалізму від його абстрактного ухилу.

На превелике задоволення Маркузе, проблема була розв'язана завдяки знайденій й опублікованій у 1932 році праці Карла Маркса «Економічні і філософські рукописи». Ці незавершені начерки молодого Маркса надали Маркузе філософські аргументи, за допомогою яких він зміг завершити перегляд історичного матеріалізму і звільнити концепцію практики (praxis) від онтології, яка грунтувалася на наперед визначених структурі і цілях людської діяльності. Вплив раннього Маркса на задум Маркузе викристалізовується в «Основах історичного матеріалізму» (1932) і «Понятті про працю» (1933). Неможливо переоцінити значення «Рукописів» для Маркузе. Проблему марксистської теорії, яку Маркузе безуспішно намагався виправити за допомогою філософії Гайдеггера і Гегеля, за іронією долі, розв'язав сам Маркс.

Після краху Веймарської республіки і приходу до влади нацистів у 1933 році Маркузе разом з іншими німецькими євреями спершу виїхав до Женеви, а потім із Швейцарії подався шукати притулку в Америці. Він відмовився від свого задуму поставити історичний матеріалізм на основу, що включала б теоретичне визнання практичної значущості індивіда. У світлі практичної відсутності будь-якої опозиції фашистському тоталітаризму цей задум більше не видавався життєздатним. Здавалося, що шквал політичної діяльності мас ніби змів усіх індивідів й усі класи. Наразі Маркузе пристав до так званої Франкфуртської школи і три наступні десятиліття займався тим, що пояснював причини краху історичного матеріалізму та по слідах цього краху реконструював теоретичні основи марксизму.

Першою значною працею даного періоду теоретичного розвитку Маркузе стала книга «Розум і революція» (1941). У ній він знову повертається до Гегеля, але зовсім не до того Гегеля, з яким ми стикаємося в «Онтології Гегеля...». Тепер Маркузе приписує гегелівській концепції пізнання завдання з вироблення стандартів, за якими можна було б оцінювати всі суспільства. Теорія, твердить Маркузе, необхідно піднімає історичні події на такий високий рівень абстракції, де не існує такої історичної сили, що протистояла б пануванню. Але там, де немає політичного руху, що критикував би репресивний режим, може існувати лише критична теорія.

Разом з іншими представниками Франкфуртської школи Маркузе наполягав на тому, що розвиток *фашизму* зумовлюється капіталізмом. Він зосередився на ролі технології в забезпеченні фашистських репресій і на основі праці Макса *Вебера* розвинув загальну теорію технологічного панування. За Маркузе, через свою зосередженість на науково-технічному прогресі всі розвинуті індустріальні суспільства попри відмінність їх політичних інституцій та вірувань чимдалі більше підкоряються раціональності технологічного виробництва. Технологічна раціональність пронизує культурну, політичну, соціальну та економічну сфери суспільства і підкоряє їх центральному ідеологічному принципу матеріальної продуктивності. Суспільні відносини перетворюються на цілковито керовані, повністю інтегровані, винятково одноманітні і зручні, забезпечуючи буття, якому нічого не загрожує і з тенет якого неможливо вирватися. Теорія технологічного панування Маркузе стала основною ідеєю книги «Радянський марксизм» (1958) і його найвідомішої праці «Одновимірна людина» (1964).

Хоча панування технологічного розуму звело всі форми людського досвіду до єдиного, однобічного виміру, Маркузе також вважав, що раціональна реорганізація технології може відкинути багато зайвих форм

праці і, отже, створить передумови для появи нових різновидів людської свободи та можливостей розвитку. Для виявлення цих принципово відмінних типів людського самовираження він звернувся до метапсихології Зигмунда *Фрейда*. Його бачення нерепресивного суспільства отримало відображення в праці «Ерос і цивілізація» (1955) та в «Есе про визволення» (1969).

Коли політичної ваги набули *нові ліві* і студентський рух, що протестували проти війни у В'єтнамі (1968–1974), Маркузе почав розглядати ці групи як потенційних провідників руху опору високорозвиненому індустріальному суспільству і рушіїв суспільних змін. Протягом цього періоду він, здавалося б, відійшов від свого власного твердження про те, буцімто технологічне мислення нищить усі політичні засади критики усталеного суспільства. Його сподівання на те, що ці нові сили підуть в авангарді докорінних історичних перетворень, знайшли відображення в роботах «Есе про визволення» та «Контрреволюція і повстання» (1972). Однак щойно активність нових лівих і студентського руху згасла із закінченням «в'єтнамської доби», Маркузе повернувся до песимізму «Одновимірної людини».

В останні роки свого життя він приділяв дедалі більшу увагу ролі мистецтва в сучасному світі. Тепер він іще більше, ніж будь-коли раніше, був певен, що в одновимірному суспільстві лише найабстрактніші форми вираження можуть запропонувати бачення способу життя, за якого ми будемо здатні раціонально використовувати технічний прогрес, що прийшов поневолити нас. У своїй останній праці «Естетичний вимір» (1977) Маркузе зробив повне коло, докорінно переглянувши всі положення своєї докторської дисертації, і завершив працю свого життя на тій само ноті, з якої він почав її понад півстоліття тому.

MS

Література

†Geoghegan, V.: *Reason and Eros: the Social Theory of Herbert Marcuse*. London: Pluto, 1981.
†Jay, M.: *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Boston: Little, Brown; London: Heinemann, 1973.
Kateb, G.: The political thought of Herbert Marcuse. *Commentary*, 49.1 (1970) 48–63.
Katz, B.: *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso/New Left, 1982.
Marcuse, H.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Hegel's Ontology and the Foundations of a Theory of Historicity)*. Frankfurt: Klosterman, 1932.
Marcuse, H.: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press, 1941; 2nd edn, London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
Marcuse, H.: *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
Marcuse, H.: *Soviet Marxism: a Critical Analysis*. New York: Columbia University Press, 1958,
Marcuse, H.: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon; London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
Marcuse, H.: *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon; London: Allen Lane, 1969.
Marcuse, H.: *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon; London: Allen Lane, 1972.
Marcuse, H.: *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon, 1978.
†Schoolman, M.: *The Imaginary Witness: the Critical Theory of Herbert Marcuse*. New York: Free Press, 1980.

МАРСИЛІЙ ПАДУАНСЬКИЙ (Марсиліо дей Майнардіні, 1275/1280–1342) – італійський політичний теоретик. Припускають, що Марсилій вивчав медицину в Падуанському університеті. У 1313 році він став ректором Паризького університету, де зустрівся з такими провідними аверроїстами, як Пітер Абаноський та Іоанн Яндунський. Відомий завдяки своєму антипапістському трактату «Захисник миру» («Defensor pacis», 1324), який став визначною віхою в історії політичної філософії. Коли в 1326 році стало відомо, хто є автором трактату, Марсилій був змушений переїхати в Нюрнберг до двору Людовика Баварського; папа Іоанн XXII піддав його анафемі як єретика. Марсилій повсякчас допомагав Людовику в різних ризикованих справах імперії в Італії. Він є також автором декількох незначних політичних праць. Досі точаться суперечки з приводу належності йому деяких коментарів до творів Аристотеля.

Головна мета «Defensor pacis» – це довести безпідставність претензій папістів на «повноту влади», на що в XIII–XIV століттях претендував папа Інокентій IV, покровитель Риму, а також інші папи (див. *Середньовічна політична думка*). Доводи, висунуті Марсилієм, були настільки приголомшливими, що цілковито спростували твердження папістів. Ці твердження полягали в тому, що світські володарі мусять підкорятися папі навіть у «мирських» справах, тобто папа міг зводити їх на трон, судити і навіть позбавляти влади. Натомість Марсилій вирішив показати, що папи і духовенство загалом повинні підкорятися не тільки у світських, але й у «духовних» справах усьому народу і світському володареві, який діє в ім'я верховенства народу. Повноваження духовенства повинні обмежуватися справлянням таїнств і навчанням закону Божому, проте навіть ці функції духовних осіб мають регулюватися і контролюватися народом та обраним народом урядом. Учення Марсилія стало нездоланною перешкодою для спроб розбудувати людське суспільство на релігійних підвалинах під проводом духовенства; натомість воно відкрило шлях до становлення суто світського суспільства під керівництвом обраного всенародно уряду. Тож зрозуміло, чому Марсилія проголошують пророком сучасного світу. Його трактат справляв значний вплив на консиліаристський рух (див. *Консиліаризм*), а також у добу Реформації.

Не менш важливими, ніж ці революційні висновки, були й засади, з яких виходив Марсилій. Ці засади можна знайти в загальній теорії держави, яка теж варта уваги, оскільки в ній сполучаються три основоположні тези. По-перше, це телеологічний погляд на державу *Аристотеля* як на таке утворення, що сприяє встановленню доброго життя. Різні структури цієї

держави з урядом включно визначаються відповідно до внеску, який вони роблять у справу раціонального «здійснення» природного людського прагнення до «належного життя». Отже, в першої тезі робиться наголос на позитивному і максимальному утилітаризмі, необхідному для досягнення найвищих цілей – «належного життя», загального добробуту і справедливості.

Натомість друга теза політичної теорії Марсилія – це негативний і мінімальний утилітаризм. У ній підкреслюється неминучість виникнення конфліктів між людьми, а отже, й неуникна потреба в існуванні формальних механізмів зобов'язальних законів та держави для врегулювання цих конфліктів. Без таких установлень, повсякчас твердить Марсилій, людське суспільство неодмінно має знищити саме себе. Розвиваючи цю тезу, Марсилій висуває позитивістське поняття закону, яке суперечить його антипозитивістській концепції справедливості (чого часто не помічають, обговорюючи його ідеї). На відміну від багатьох середньовічних політичних філософів Марсилій не вважає, що справедливість є необхідною підвалиною *закону*. Потрібно, щоб норми закону мали силу примусу для дотримання: «Тут подано наказ, до виконання якого примушують за допомогою покарання або винагороди, що їх дають у цьому світі». Ці норми та держава, яка їх запроваджує, мають бути єдиними в тому сенсі, що суспільство не в змозі вижити, маючи два або більше законодавчих і виконавчих органів, які змагаються один з одним.

Третя теза політичної теорії Марсилія полягає в тому, що єдиним законним джерелом будь-яких політичних владних повноважень може бути тільки народ. Саме народ, сукупність усіх громадян або їх «переважна більшість», повинен розробляти закони або власноруч, або через обраних ним представників, і саме народ має обирати «належний» уряд, а за необхідності й розпускати його. Марсилій наводить безліч доводів на користь цієї республіканської позиції.

Хоча всі три тези загальної політичної теорії Марсилія можна зустріти і в політичних філософів раннього Середньовіччя, жоден із них не подавав другу і третю тези як центральні позиції, як це робив Марсилій. Повноцінні наслідки цих виділених тез проявляються в застосуванні ним своєї загальної політичної теорії до проблем церковної політики.

Дотримуючись своєї першої тези, Марсилій вважає християнське духовенство одним із складників держави, покликаним сприяти забезпеченню «належного життя» для всіх віруючих. Однак на відміну від інших складників держави духовенство сприяє забезпеченню «належного життя» радше в потойбічному світі, аніж у земному. Як і інші аверроїсти, Марсилій скептично ставиться до можливості існування правильних уявлень про потойбічне життя. Одначе він твердить, що світські і духовні цінності є цілковито протилежними; як здається, тут він намагається застосувати до світу практичної діяльності аверроїстську доктрину про протилежність розуму і віри в теоретичній філософії.

Та з огляду на це друга і третя теза Марсилія таки справляють враження. Оскільки сутністю політичних владних повноважень є примусовість, що зумовлюється мінімальною метою щодо збереження суспільства, то звідси витікає, що вища мета, якій служить духовенство, не дає йому права перебирати на себе найвищі політичні владні повноваження. Ієрархія владних повноважень визначається не вищістю однієї мети над іншою, але швидше специфічно політичною потребою в існуванні єдиних владних повноважень у сфері примусу для запобігання виникненню нерозв'язних конфліктів, що руйнуватимуть суспільство.

На додаток до цих політичних доводів проти наявності різних центрів примусової сили в будь-якому суспільстві Марсилій також підкреслює, що в інтересах самої релігійної традиції релігійна віра повинна бути суто добровільною; тільки тоді вона буде гідною поваги. Отож щоб виконати свою місію, закон Божий і духовенство, яке навчає йому і відає ним, не повинні вдаватися до примусу в цьому світі.

Третя теза Марсилія – *республіканізм* – теж відіграє важливу роль в обгрунтуванні політичної підлеглості духовенства і папства. Право мати статус примусових законів і статус урядовців дається лише тим нормам та особам, що їх остаточно обирає народ; отже, немає віри будь-яким претензіям закону Божого і духовенства на окреме походження політичних владних повноважень у сфері примусу від Бога. Цей республіканізм стосується не тільки зв'язку духовенства зі світською державою, але і його зв'язку з релігійними справами. Оскільки весь народ є більш гідним, аніж окремі його складові, й оскільки свобода вимагає народної згоди, або виборів, саме духовенство має обиратися представниками кожної спільноти, а не призначатися папою, обраним олігархами, та й самого папу повинен обирати весь християнський люд. Так само всі люди мають обирати вищі ради для надання авторитетного витлумачення значення закону Божого. Таким чином, загальна політична теорія Марсилія веде до утвердження республіканської структури церкви на противагу її традиційній монархічній структурі.

AG

Література

†Gewirth, A.:.*Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1951.
Lagarde, G. de: *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. III: *Le Defensor pacis.* Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1970.
Marsilius of Padua: *Defensor pacis,* trans. A. Gewirth *as Marsilius of Padua, the Defender of Peace.* New York: Columbia University Press, 1956.
Quillet, J.: *La philosophie politique de Marsile de Padoue.* Paris: Vrin, 1970.

МАРТОВ Юлій Осипович (1873–1923) – російський марксист. Провідний теоретик меншовизму та опонент *Леніна*. Див. *Радянський комунізм.*

МАСОВЕ СУСПІЛЬСТВО. Наразі цей термін здебільшого вживають для означення типу суспільства, яке є водночас великим за кількістю населення і доволі розпливчастим та аморфним за своєю соціальною структурою, економікою, державним устроєм. В ідеальному масовому суспільстві буяє невтримний індивідуалізм у царині моралі, поведінка споживача просякнута гедонізмом, а родина, громада, церква, школа пронизані загальною розбещеністю. До того ж за стереотипними уявленнями про масове суспільство, пов'язаними з іменами *Шпенглера*, Ханни *Арендт* та багатьох інших учених останньої половини минулого століття, маси розглядаються як поживний ґрунт для деспотизму. Через неорганізованість масового суспільства, його радше атомізовану, ніж органічну природу, його вважають не тільки сприятливим для зміцнення централізованої влади – частково через притаманний йому пошук політичної єдності, – але й ідеальним суспільством для досягнення цілей і задоволення бажань тоталітарних лідерів, які тому й заохочують його розвиток. Загалом масове суспільство розглядають як надзвичайно вірогідний результат поступу індустріалізації та демократії.

Ідея масового суспільства спершу постала як вияв занепокоєння, спричиненого французькою революцією і промисловим переворотом. На думку таких мислителів, як *Берк, Бональд, Гегель, Кольридж, Токвіль*, обидві революції принесли із собою розмивання і руйнацію усталених зв'язків королівства, касти, церкви, гільдії і міста та села. Авторитетна праця Берка «Роздуми про французьку революцію» присвячена переважно проблемі розпаду традицій під впливом нової революційної всенародної влади і поступового формування маси, тобто «асоціального, антигромадянського, позбавленого зв'язків хаосу елементарних принципів» (р. 195). Консервативна думка і деякі ліберальні течії Європи мають майже такі ж уявлення про маси і той тип влади, який створив їх, що й Берк.

Осердям побоювань традиціоналістів з приводу збереження суспільного ладу стала промислова революція, що особливо гостро відчувається в творах французьких і німецьких консерваторів; однак не варто оминати і таких англійських мислителів, як Кольридж, Саути та Метью Арнольд, які вважали «комерціалізацію», «механіцизм» і «філістерство» економічної революції вкрай руйнівними для розвою і поширення справжньої культури. Токвіль вважав, що становлення мануфактурної промисловості сприятиме розвитку класової боротьби та ліквідації старих спільнот.

Протягом XIX століття подибуємо вражаючі прояви страху чи настороженості стосовно настання «епохи мас». Токвіль, К'єркегор, Буркгардт і *Ніцше* є одними з тих, хто викладав специфічне обґрунтування такої настороженості. Вони розглядали таку епоху як майже прямий здобуток демократії з її звеличенням більшості та секуляризмом, з її роз'їданням сакральності, одностайністю поглядів, з її індивідуалізмом та розмежуванням спільноти і повсюдним поширенням того явища, що його Тьонніс називав Gesellschaft (суспільство), а Макс Вебер – «раціоналізацією». Остаточним і найголовнішим результатом, як погоджуються усі філософи, що міркували про масове суспільство, стане утвердження нової, безпрецедентної форми абсолютної влади: влади, що водночас є і наслідком розвитку масового суспільства, і єдиним засобом управління ним.

У XX столітті концепція масового суспільства отримала широке розповсюдження. Шпенглер, який творив напередодні Першої світової війни, вбачав майбутнє західного суспільства у масах і цезаризмі. Іспанський філософ Ортега-і-Гассет опублікував у 1929 році книгу «Повстання мас», у якій описав не тільки масове суспільство, але й «масову людину» – людське створіння, породжене культурним розпадом та суспільним атомізмом і призначене на пожертву тоталітарним деспотам. Пітер Друкер, Герман Раушнінг та Еміль Ледерер були найпершими, хто побачив у масовому суспільстві зародок тоталітаризму; опісля Другої світової війни ця позиція отримала своє висвітлення в монументальному дослідженні Ханни Арендт, присвяченому російському і німецькому *тоталітаризму*.

Хоч у сучасних дослідженнях концепція «масового суспільства» широко розповсюджена, вона має і своїх критиків, таких як Едвард Шилз, Джойс Кері та Деніел Белл. Вони вороже ставляться не стільки до самої цієї ідеї, скільки до зловживання нею стосовно сучасного демократично налаштованого та індустріалізованого народонаселення. Вони вважають, що органічна структура попереднього домасового суспільства перебільшується і що не варто чіпляти негативні ярлики «масове суспільство», «масова культура», «епоха мас» з огляду на більшу свободу, мобільність і відкритість сучасної демократично-індустріальної доби. Хоча для такої критики існують підстави, проте термін «масове суспільство», мабуть, так і не позбудеться свого відразливого забарвлення.

RN

Література

Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace, 1951.

Burke, E.: *Reflections on the Revolution in France,* ed. C.C. O'Brien. Harmondsworth: Penguin, 1968.

†Nisbet, R.: *The Quest for Community.* New York: Oxford University Press, 1953.

Ortega y Gasset, J.: *The Revolt of the Masses.* New York: Norton; London: Allen & Unwin, 1932.

Tocqueville, A. de: *Democracy in America,* trans. G. Lawrence, ed. J.P. Mayor and M. Lemer. New York: Harper, 1966; London: Fontana, 1968.

МЕДИСОН Джеймс (1752—1836) – американський державний діяч та політичний філософ. Медисон зростав у Вірджинії в роки, що передували американської революції (1776—1783). У 1780 році він став депутатом континентального Конгресу від Вірджинії, де його вважали провідним захисником американського націоналізму з огляду на його виважену й ґрунтовну аргументацію. Упродовж 1784–1786 років Медисон був

депутатом законодавчих зборів штату Вірджинія, де здобув перемогу над консерваторами, які намагалися змінити ліберальну релігійну політику штату. Медисон був однією з найвпливовіших діячів Конституційного конвенту Сполучених Штатів 1787 року, що отримало прояв зокрема в боротьбі навколо ратифікації, яка розгорілася в цей період. Його було обрано до нової палати представників Сполучених Штатів на період з 1788 по 1797 рік. У ці часи, на подив багатьох оглядачів, він очолив опозицію, що виступала проти політики централізації та індустріалізації, яку провадив Александер *Гамільтон*, незважаючи на те, що до тієї пори він співпрацював із Гамільтоном і на початку 1780-х років не тільки захищав подібну політику, але й виступав на боці націоналістів у протиборстві з приводу ратифікації. Перейшовши в опозицію до Гамільтона та інших федералістів, він сприяв формуванню республіканської партії – першої тогочасної політичної партії, – яка в 1800 році забезпечила обрання на пост президента Томаса *Джефферсона*. Медисон обіймав посаду державного секретаря з 1801 по 1809 рік, перш ніж заступив Джефферсона на посту президента. Перебуваючи на державній службі впродовж шістнадцяти років, Медисон, як здається, знову змінив свої погляди і відмовився від упередженого ставлення до ініціатив національного уряду. Він перестав опиратися підтримуваним національним урядом реформам, спрямованим на розвиток промисловості та заснування національного банку, і був змушений перейти від політики протиборства (війна з Великобританією 1812—1815 років) до більш пасивної і миролюбної політики економічного примусу, що її обстоювали республіканці. Після відставки з поста президента в 1817 році він більше не обіймав державних посад (хіба що в 1829 році нетривалий час був депутатом Конституційного конвенту Вірджинії), але продовжував оприлюднювати свої політичні позиції.

Як і багато хто з американських політологів (і дехто з європейських, наприклад Едмунд *Берк*), Медисон висловлював свої думки не в систематизованих монографіях, а в полемічних памфлетах, нарисах, державних документах, промовах і листах. Деякі з них є глибоко теоретичними; Медисон не цурався і класики західної політичної думки, особливо ліберальної та республіканської традицій. Проте характерною особливістю Медисона є те, що він не обмежувався лише політичною теорією, а, працюючи над своїм розділом плану реформування американської конфедерації 1787 року, виступав і як історик давньої та сучасної конфедерацій. Його політична думка вирізняється своєю непохитною, але добре вмотивованою вірністю ліберальному *республіканізму*, поєднаному з виваженою оцінкою недоліків усіх практичних заходів і вад усіх теорій.

Таке скептичне ставлення не зумовило відмови від політичної теорії, хоча Медисон і відкидав такі теорії, як соціалізм та утилітаризм, з огляду на їх практичну непридатність. Засадами політики Медисона були догмати локківських природних прав, пристосовані до республіканського світу англо-американських колоній, що в порівнянні з локківським лібералізмом були набагато жорсткіше налаштовані до уряду, який має у своєму складі неефективні служби. Медисон підтвердив постулат *Локка* про те, що релігійна свобода є засадничим природним правом, оскільки людський розум за своєю природою не може приймати нав'язувані йому переконання, і що законний уряд установлюється на основі договору не задля небесного спасіння, а для земної користі. Такий договір слід розуміти як одностайну угоду, і для утвердження законності правління встановлюваного уряду необхідною є принаймні гадана згода на це повнолітніх індивідів. Найменш недосконалим за своєю формою є республіканський устрій, який установлює принцип більшості на основі представництва. У роки після відставки одним із найяскравіших прикладів участі Медисона в політичній полеміці став його виступ проти доктрини Джона Колдвелла *Колгауна* (у якій той обстоював можливість скасування законів уряду Сполучених Штатів окремими штатами) на тій підставі, що ця доктрина, автор якої намагається перетворити природне право опиратися тиранічному уряду на пересічний конституційний механізм, фактично призведе до встановлення принципу меншості.

Найвідоміші твори Медисона увійшли до збірки нарисів «Федераліст», уперше опублікованої в 1787–1788 роках. Збірка «Федераліст» (до якої було включено також твори Гамільтона та Джона Джея) залишається класичним викладом доводів на користь американської конституції. Перший і найяскравіший нарис Медисона в цій збірці (за номером 10) присвячено роз'ясненню причин підтримання ним принципу більшості всього лише як найменш недосконалої системи правління і визначенню головних переваг американської республіки перед давнішим народовладдям. Характерними вадами народовладдя, за якого зрештою перемагає більшість, є глупство (недалекоглядність і безпринципність) та тиранія більшості (несправедливість у відношенні до меншості). Медисон доводить, що для того, аби позбутися цих вад, непотрібно (як гадали традиційні республіканці), щоб республіканські суспільства були маленькими і простими (оскільки в цьому разі загальні блага начебто легше підраховувати, а існування ізольованих меншин стає менш вірогідним), а натомість необхідно розширювати й урізноманітнювати їх. Система представництва може розв'язати проблему глупства, якщо буде обрано компетентних представників, а в більших виборчих округах більшої республіки кількість достойних кандидатів у кожному окрузі буде більшою, й оскільки в разі залучення більшого числа інтересів і більшої кількості виборців знижується ймовірність змови на виборах, такі кандидати матимуть більше шансів на перемогу. Розв'язання проблеми тиранії більшості також спрощується: «...більша кількість партій та інтересів» у великій республіці «знижує вірогідність того, що більшість... матиме спільний мотив для порушення прав інших гро-

мадян, та й навіть якщо такий спільний мотив існуватиме, усім тим, хто його поділяє, буде набагато складніше виявляти свою силу і діяти в унісон з іншими» («The Federalist», № 10, p. 83).

На завершення викладу своєї аргументації Медисон додав, що розділення влади на три гілки і поділ законодавчого органу на дві палати є необхідним «запобіжним заходом» проти вад республіканізму. Будь-яке розділення влади може стати на заваді встановленню несправедливого правління; понад те, більш постійні владні гілки (виконавча та судова) і найвищий законодавчий орган можуть внести елемент стабільності та належної неспішності для того, щоб розсудливий й обачливий колективний розум узяв гору над «тимчасовими збоченнями й ілюзіями», на які хибує суспільна думка» («The Federalist», № 63, p. 384).

Ця Медисонова система плюралістичного суспільства й концепція розділення владних гілок заслужили вкрай негативну оцінку критиків двадцятого століття. Виважені перестороги Медисона щодо нерозумної й несправедливої форми правління, як їм здається, надто ускладнюють справу формування уряду. Прибічники міркувань Медисона (а отже, й американської політичної системи, яка всотала в себе ці міркування) стверджують у відповідь, що Медисон не передбачав і не прагнув такого уповільнення законодавчого процесу, яке б робило його застійним; зрештою, Медисон був одним із головних прихильників зміцнення влади, і його аргументація мала на меті не перешкодити цьому зміцненню, а переконати скептиків у тому, що так було б надійніше.

Як опонент Гамільтона Медисон став найкращим критиком самого себе. Зміст багатьох статей, опублікованих ним у 1790-х роках, суперечить його доводам періоду «Федераліста»: тут він виражає більшу впевненість у компетентності більшості і висловлюється на користь радше соціальної солідарності, ніж необхідності врахування соціального розмаїття. Партійна система Медисона-республіканця надає можливість уникнути деяких поділів та перешкод, наявних у конституційній системі Медисона-федераліста. Дехто з критиків Медисона після ознайомлення з цією його другою системою доходив висновку про те, що Медисон був менш здібним мислителем і державним діячем, ніж більш послідовні Гамільтон чи Джефферсон. Для спростування цього звинувачення на адресу Медисона можна було б вдатися до такої тези: вищість Медисона полягає якраз у його скептичному ставленні до обох підтримуваних ним теоретичних систем.

JZ

Література

Brant, I.: *James Madison.* 6 vols. Indianapolis: Bobbs-Memll, 1941–61.

†Epstein, D.F.: *The Political Theory of «The Federalist».* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

†Hamilton, A., Jay, J., and Madison, J.: *The Federalist Papers,* ed. C. Rossiter. New York: New American Library, 1961.

†Madison, J.: *The Mind of the Founder,* ed. and intro. M Meyers. Hanover, NH and London: University Press of New England, 1981.

Madison, J.: *The Papers of James Madison,* ed. T. Hutchinson, W.M.E. Rachal, R.A. Rutland et al. 15 vols to date. Chicago: University of Chicago Press; Charlottesville: University Press of Virginia, 1962–84.

Madison, J.: *The Writings of James Madison,* ed. G. Hunt. 9 vols. New York: Putnam, 1900–10.

†Zvesper, J.: The Madisonian systems. *Western Political Quarterly* 37 (1984) 236–56.

МЕН Генрі Самнер (1822–1888) – англійський юрист, історик права і політичний мислитель. Мен народився в родині медика-практика в Келсо, що в Шотландії, навчався при шпиталі Христа і в Пемброукському коледжі в Кембриджі. У 1847 році він став королівським професором цивільного права в Кембриджському університеті, а згодом, у 1852 році, – викладачем римського права та правознавства в одній із чотирьох правничих товариствах Лондона, що готували адвокатів. Він дописував численні анонімні статті до «Saturday review» («Суботнє ревю») і таким чином увійшов у літературне життя Лондона. Його перша книга «Стародавнє право: його зв'язок із давньою історією суспільства та його відношення до сучасних ідей» (1861), завдяки якій нині його здебільшого й пам'ятають, одразу принесла йому славу вченого і сприяла його призначенню в 1862 році членом правничої служби Ради Індії. Повернувшись до Англії, він обійняв посаду професора загального правознавства в Оксфордському університеті (1869), а згодом – директора Триніті-голлу в Кембриджі (1877).

Основним науковим досягне́нням Мена було введення в Англії методів та ідей німецької школи історичного правознавства, що їх розвивали Савіньї та Єринг. Він був також самобутнім соціологом і справив значний вплив у багатьох галузях, відмінних від правознавства, а саме в історіографії, політології і в тій науці, що її назвали антропологією. У трактаті «Стародавнє право…» Мен, узявши за основу розвиток римського правознавства, спробував відтворити давню історію європейських концепцій права та правосуддя. У своїх наступних працях «Селянські общини на Сході та Заході» (1871), «Давня історія інституцій» (1875), «Вплив вражень від Індії на сучасну європейську думку» (1875) та «Давнє право і звичаї» (1883) він обстоював і застосовував свій особливий порівняльний підхід до питань правової і соціальної історії. При цьому він вдавався до аналогій із тогочасною Індією, для того щоб зокрема поповнити й інтерпретувати наявні настанови давньоєвропейських родових звичаїв, особливо стосовно власності. Цінність цього методу, за Меном, була підтверджена концепцією (запозиченою, як здається, в основному в філолога Ф. Макса Мюллера) вихідної структури «арійських» інституцій, що існували у предків усіх народів, мови яких належать до індоєвропейської групи. Таким чином, хоча Мен іноді і відхрещувався від претензій на те, щоб говорити про давню історію людства взагалі, він став одним із провідних авторитетних представників учення про «соціальну еволюцію», що виникла наприкінці XIX століття.

Передусім його ім'я пов'язували з теорією примітивної патріархальної соціальної організації, яку оспорювали Дж. Ф. Мак-Леннан та Ф. Бахофен, наголошуючи на переважанні в примітивних суспільствах застосування родоводу по материнській лінії.

По суті, Мен розглядав людське суспільство як суспільство, що розвивалося від групової форми суспільного буття, коли всі стосунки визначаються статусом у родовому колективі, до сучасного індивідуалізму, заснованому на вільному особистому володінні власністю; рух розвинених суспільств відбувається, за його відомим висловом, «від статусу до договору». Значна частина доробку Мена була за задумом і намірами полемічною, хоча лише в творі «Народний уряд» (1885) він звертається безпосередньо до сучасних йому політичних проблем. Згодом він переходить на «консервативні» позиції, хоча фактично він був лібералом, що, як і його колега Альфред *Дикей*, притримувався доктрини laissez-faire (невтручання), вважаючи хибним те, що він називав «соціалістичними» тенденціями, з огляду на їх регресивний характер. Його критика була спрямована на два основних об'єкти. Він піддавав виваженій критиці вчення *Бентама* і Джона *Остіна*, які, на його думку, надто спрощено розуміли право і соціальну поведінку через те, що не розглядали їх історично. Другим об'єктом його критики були руссоїстські ідеї про первинні природні права людини; він пов'язував їх із вимогою встановлення загального виборчого права, що вважав хибним. Він завжди твердив, що теорії природних прав грунтуються на хибних з фактичного боку твердженнях про первинний стан індивідуалізму та рівності, і своє завдання вбачав у їх спростуванні на основі історичних фактів.

JWB

Література

†Barrow, J.W.: *Evolution and Society,* ch. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
†Collini, S., Winch, D. and Burrow, J.: *That Noble Science of Politics,* ch. 7. Cambridge: Cambridge Univeirsity Press, 1983.
Grant Duff, M.E.: *Sir Henry Maine: a Brief Memoir of his Life.* London: Murray, 1892.
Feaver, G.A.: *From Status to Contract: a Biography of Sir Henry Maine, 1822–1888.* London: Longman, 1969.
Maine, H.S.: *Ancient Law: its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas.* London: Murray, 1861.
Maine, H.S.: *Popular Government.* London: Murray, 1885.
Stein, P.: *Legal Evolution.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

МЕНШОВИЗМ – ідеї меншовиків, фракції Російської соціал-демократичної робітничої партії, що сформувалася 1903 року після відокремлення від більшовиків (див. *Більшовизм*). Меншовики виступали за створення партії відкритого типу і, як здається, стояли ближче до класичного *марксизму*, ніж їх противники, оскільки розуміли, що соціалістична революція вимагає подальшої індустріалізації Росії. Див. *Радянський комунізм.*

МЕРКАНТИЛІЗМ – ідеї та позиції, що впродовж XVII і більшої частини XVII століття розвивалися в економічній думці Європи паралельно з доктриною торговельного балансу. Томас Мун (1571–1641) виклав цю доктрину в творі «Збагачення Англії за допомогою міжнародної торгівлі» (1664): «Усталеними засобами підвищення нашого добробуту і збагачення є торгівля з іноземцями, у якій завжди маємо дотримуватися такого правила: щорічно продавати чужинцям товару на більшу суму, ніж купувати їхнього». З огляду на те, що золотий запас чи казна обмежені в усьому світі, економічна діяльність неуникно призводить до конфліктів, оскільки вигода для одної країни забезпечується за рахунок втрат іншої. Вважаючи, що існує протиборство інтересів націй, мислителі-меркантилісти вбачали потенційне розходження національних і приватних інтересів й усередині одної держави. Загальними положеннями концепції меркантилізму було відкрите визнання користолюбства націй і індивідів та потреби в регулюванні для впорядкування економічного життя. Невід'ємні орієнтири меркантилізму – національна влада і багатство – стають найкраще зрозумілими на тлі характерного для XVII століття гострого міжнародного суперництва.

Задля створення прийнятного торговельного балансу меркантилісти вимагали від уряду сприяння розвитку промисловості, торгівлі і сільського господарства й покладали на нього обов'язок заохочувати експорт та обмежувати імпорт. Як їм здавалось, обмеження імпорту дешевою сировиною і зосередження на експорті готової продукції гарантувало прибуток у торгівлі. З такою політикою узгоджувалися зацікавленість у колоніях, захист вітчизняного виробництва, гарантування монопольних привілеїв торговим компаніям і введення контролю за торговельним флотом (наприклад англійські морські закони). Задля підтримання рівня конкурентоспроможності товарів на світовому ринку часто радили встановлювати низькі ціни. Вважався бажаним і високий приріст населення. Поряд із Томасом Муном провідними представниками цієї традиції були сер Вільям Петті (1623–1687), Джошуа Чайльд (1630–1699) та міністр фінансів Людовика XIV Жан-Батист Кольбер (1619–1683).

Терміни «меркантилізм» і «меркантильна система» вперше вжив французький фізіократ Мірабо в 1763 році, а згодом їх увів у широкий обіг Адам *Сміт* у праці «Дослідження про природу і причини багатства народів» (1776). Обидва вони зневажали протекціонізм, з яким стикалися в творах економістів попереднього століття, і виступали за вільну торгівлю. Сміт доводив, що меркантилісти переплутали капітал із грішми чи золотим запасом і цією помилкою скористалися купці та виробники, які домагалися від уряду введення законів, котрі б несправедливо захищали їх від конкуренції. Під впливом Сміта відраза до цієї течії зберігалася впродовж майже всього XIX століття.

Першими стали захищати меркантилізм німецькі історики (зокрема Густав Шмоллер у 1884 році), кот-

рим подобався його відвертий націоналізм. За Шмоллером, меркантилізм – це передусім система державотворення, за якої уряд намагається усунути внутрішні перешкоди для торгівлі й покращити становище нації у світовій економіці. Меркантилізм захищав і Дж. М. Кейнс у своїй «Загальній теорії...» (1936). Його поради уряду засвідчують прихильність до запровадження державного регулювання в дусі меркантилізму задля збереження внутрішнього грошового запасу та утримання низького рівня прибутковості. Сучасна наука зацікавлена не стільки в очищенні від меркантилізму, скільки у вивченні тих форм, що їх він набув у різних країнах, та обставин, які породили його в XVII столітті.

ТАН

Література

†Coleman, D.C. ed.: *Revisions in Mercantilism.* London: Methuen, 1969.
Heckscher, E.: *Mercantilism.* London: Allen & Unwin, 1935.
Keynes, J.M.: *The General Theory of Employment, Interest and Money.* London: Macmillan, 1936.

МЕРЛО-ПОНТІ Морис (1908–1961) – французький філософ. Мерло-Понті зробив величезний вклад у політичну думку, спробувавши примирити марксизм і феноменологію. У часи Другої світової війни він вступив до руху Опору, де й потоваришував із групою радикально налаштованих інтелектуалів, зокрема із Жан-Полем *Сартром*; разом із ним у 1945 році він заснував часопис «Les temps modernes» («Сучасність»). До 1950 року Мерло-Понті був політичним редактором часопису, висвітлюючи події у світі з точки зору екзистенціалізму. Він був симпатиком Комуністичної партії, та відраза до сталінізму утримала його від вступу до її лав. У 1952 році Мерло-Понті облишив працю в журналі під враженням від того, що він розцінював як імперіалістичні діяння Радянського Союзу в Кореї. Він порвав із Сартром, котрий якраз тоді зблизився з комуністами, а десь у 1955 році заявив, що розчарувався й у самому марксизмі. Надалі він мало писав про політику, хоч і виступав на підтримку недовговічного соціалістичного уряду Мендес-Франса. Як би там не було, але Мерло-Понті прожив життя мислителя й науковця, а не політичного діяча. У 1952 році він отримав призначення на престижну кафедру філософії у Колеж де Франс. Перед самою смертю він іще продовжував працювати над переглядом філософських засад політики, хоча тепер його інтереси зосереджувалися на мові й естетиці.

Головні політичні праці Мерло-Понті – «Гуманізм і терор» (1947) та «Пригоди діалектики» (1955). У першій з них він обстоює революційне насильство, а в другій більш обережно досліджує долю діалектики в тих постмарксистських філософських течіях, що виправдовують подібні дії. Додаткові начерки на політичні теми з'являлись у працях «Первинність сприйняття» (1947), «Смисл і нісенітниця» (1948) та «Знаки» (1960). Однак ключ до політичних творів Мерло-Понті належить шукати в тій філософії, що лежить в їх основі. Так, загальне уявлення про неї подано в роботі «Феноменологія сприйняття» (1945), у вступі до якої міститься найчіткіший виклад його екзистенціальної феноменології. Посмертно опубліковані уривки з «Видимого і невидимого» (1964) засвідчують глибинне переосмислення автором цих позицій.

У політичній філософії Мерло-Понті поєднуються три основних підходи – феноменологія, *екзистенціалізм* і марксизм. Феноменологія описує, яким чином смисл отримує прояв у світі, і передбачає систематичне переосмислення смислів, що їх ми ніколи не ставимо під сумнів. Мерло-Понті твердить, що спершу ми структуруємо своє довкілля за допомогою актів сприйняття на основі складної взаємодії наших тіл зі світом. Це забезпечує нас хисткими й неоднозначними, однак значущими формами. Ми не покладаємося на свідомість, аби вибудувати зрозумілий світ із хаосу, оскільки ми уособлюємо розум, захоплений у полон значущою ситуацією ще до будь-якого її усвідомлення. Він доводить, що теорії та судження, які ми послідовно накладаємо на цей «світ життя», можуть бути лише приблизними і вторинними відбитками куди повнішого і життєвішого досвіду й аж ніяк його не вичерпують. Вони зберігають свою часткову й невизначену природу, так само як і відкритість та неоднозначність вихідного чуттєвого сприйняття. Отже, в цих розвідках він доходить глибинних антикартезіанських висновків, що дозволяє йому уникнути суб'єкт-об'єктного дуалізму в його ідеалістичній та емпіричній формах.

Це веде до екзистенціалізму Мерло-Понті з його тезою про первинність існування щодо сутності: ми ніколи не зможемо ані вийти за рамки своєї ситуації, аби її підсумувати, ані злинути до абсолютного знання, проте своєю діяльністю ми вносимо у світ смисл. Розгледіти смисл в історії ми можемо лише пізнаючи логіку подій із нашої власної перспективи – як задіяні актори. А якщо ми пропонуємо тлумачення таких смислів, то зобов'язані визнати, що їх природа – умовна, а це не виключає додаткових пояснень.

Саме екзистенціальна феноменологія є підвалиною марксизму і, звісно ж, усієї політики Мерло-Понті. Це зумовлює постійні нападки представників усіх тих учень і рухів, що мають на меті запропонувати всеосяжний підхід чи вимагають прийняття остаточних історичних розв'язків. Мерло-Понті прирівнює такі вірування до раціоналізму, під кутом зору якого світ є цілковито пізнаванним, а відтак – контрольованим. Цю химеру вшановує й *лібералізм* з його вірою в здатність людей доброї волі приймати розумні рішення, й ортодоксальний марксизм з його претензіями на осягнення історичних законів. Якщо марксизм убачає в усій історії єдиний еволюційний процес і прирівнює пролетаріат до історичної істини, він стає не діалектичною, а раціоналістичною філософією. Можливі за такого підходу режими неминуче стають інертними, закритими, насильственими, оскільки вони

не здатні призвичаїтись до боротьби і крайнощів, породжуваних неостаточними рішеннями.

Натомість Мерло-Понті пропонує такий політичний курс, за якого історія визнається непередбачуваною, а політична діяльність – справою ризикованою й жорстокою. Спершу він позначає такий підхід як феноменологічний марксизм, але згодом іменує його новим лібералізмом. Така політика не пробує нав'язувати подіям наперед визначеного перебігу. Вона визнає нашу неспроможність контролювати історію – адже історичні інституції виникають у тому «міжсвітті», де індивідуальні дії зливаються в результат, за який ніхто не несе відповідальності. Та оскільки історія є наслідком взаємодії суб'єктів, вона відображає і людські цілі. Як і форми сприйняття, вона має відкритий, проте не довільний смисл; вона пропонує різні можливості, а відтак і обмежену свободу спричиняти розгортання подій в напрямку до прогресу, використовуючи своє право вибору і докладаючи всіх зусиль на підтримку однієї із цих можливостей.

Отже, феноменологічний марксизм визнає, що розум входить у світ лише через втілення конкретного проекту. Його належить гартувати важкою працею в процесі зближення позицій, шліфувати в боротьбі і спілкуванні. Він не дає гарантій; це не вічно суща ідея, що її могла б утвердити в нашій діяльності еліта. Відповідно, саме політика тлумачить події в міру їх розгортання. Вона намагається інформувати людей і розширювати рамки масової свідомості, визнаючи, що смисли викарбовуються в історію саме на рівні діяльності мас. Це – політика без ілюзій. Вона зостається революційною, оскільки не має кінцевих цілей, хоч і є відданою гуманістичним цінностям збагачення й розширення можливостей співіснування. Вона розуміє, що свобода полягає в нашій здатності послідовно трансцендувати даність, таким чином відкриваючи незнані можливості й водночас накопичуючи традиційні істини. Така політика має кинути виклик уречевленим структурам, які пригнічують нашу здатність до творчого злету й обміну. У цьому зв'язку особливо небезпечним є раціоналізм з його претензіями на прийняття остаточних рішень без огляду на альтернативи.

Мерло-Понті врешті-решт побачив, що зосередженість марксизму на пролетаріаті як на єдиній рушійній силі історії ворожа такому діалектичному підходу, який ураховує безліч цілей. Він перейшов на бік лівих некомуністів, що водночас відображало й загальний песимізм щодо безцільності політики 1950 років. Критики звинувачували його в належності до ним же розвінчаного ідеалізму і зазначали, що в нього відсутній реальний аналіз влади. Однак Мерло-Понті ніколи не стверджував, що пропонує вичерпний огляд сучасності чи якийсь план розв'язання її проблем. Натомість він закликав нас долучатися до безнастанного з'ясування смислів, з якими ми стикаємося щодня, і пропонував нам філософські й політичні засади для виконання цього завдання.

DHC

Література

†Kruks, S.: *The Political Philosophy of Merleau-Ponty.* Brighton, Sussex: Harvester, 1981.
Merleau-Ponty, M.: *Phenomenology of Perception,* trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
Merleau-Ponty, M.: *Humanism and Terror,* trans. J. O'Neill. Boston: Beacon, 1969.
Merleau-Ponty, M.: *Adventures of the Dialectic,* trans. J. Bien. London: Heinemann, 1974.
†O'Neill, J.: *Perception, Expression and History: the Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty.* Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970.
†Schmidt, J.: *Maurice Merleau-Ponly: between Phenomenology and Structuralism.* London: Macmillan, 1985.

МЕСТР Жозеф, де (1753–1821) – савойський політолог. Местр народився в Савої в сім'ї державного правника, котрий якраз напередодні цього отримав титул дворянина. Він виховувався в дуже побожній родині і залишився самовідданим католиком, хоча на початку свого дорослого життя й захоплювався містичним франкмасонством. Ідучи по стопах свого батька, Местр став державним правником, і до французької революції його життя було сповнене провінційного спокою. Захват від першого відгуку на революцію невдовзі згаснув, і на момент вторгнення до Савої військ нової французької республіки у 1792 році він займав тверду контрреволюційну позицію. Утікши з Савої, він переїздить до Лозанни, де стає посланником сардинського короля і починає писати політичні коментарі. Переважну частину того, що він там написав, не публікували майже ціле століття, але його твір «Considérations sur la France» («Міркування про Францію») з'явився в 1796 році і справив вплив на формування контрреволюційних переконань. На короткий час він повернувся до Італії і невдовзі його відправили, знову ж таки, як посланника сардинського короля, до Санкт-Петербурга, де він залишався аж до свого повернення додому в 1817 році. За роки свого перебування в Росії він написав твори, що принесли йому європейську славу, зокрема «Soirées de Saint-Pétersbourg» («Петербурзькі вечори»), «Du pape» («Про папу»), «Essai sur les principes générateur des constitutions politiques» («Нарис про породжуючі принципи політичних установлень») та «Examen de la philosophie de Bacon» («Дослідження філософії Бекона»).

У цих гострих, дошкульних і полемічних творах Местр висловив усю зненависть emigrés (емігрантів) до винуватців їхніх страждань. У своїх нападках на революційні погляди та думку *Просвітництва*, котрі, як він гадав, і призвелися до цих страждань, йому, однак, таки вдалося послідовно викласти свої реакційні переконання – реакційні у тому смислі, що їх постійним рушієм був протест проти революційного сьогодення, а також у тому відношенні, що ця альтернатива грунтувалася на ідеалізованому і, як здається, викривленому баченні минулого.

Немає сумніву в тому, що Местр відчував моральну відразу до Просвітництва. Він піддавав критиці окремих мислителів більшою мірою не за їх ідеологічні по-

хибки, а за моральні хиби, і якраз гординю, найстрашніший з усіх смертних гріхів, він вважав основною рисою філософії Просвітництва. Ця філософія повставала проти будь-якої влади. Те, що вона відкидала традиційне політичне керівництво, природно випливало з того, що вона відкидала християнство. Справді, твердив він, Просвітництво було «повстанням проти Бога». Так само і французька революція була суто диявольською і подібною лише до біблійного бунту проти неба.

Бунтарська гординя революціонерів та їхніх ідеологічних попередників отримала свій найвиразніший прояв у їхній вірі в удосконалення, в їхньому переконанні в тому, що за допомогою політичної діяльності і перебудови суспільства можна здобутися моральної нірвани. На противагу цим облудним і нечестивим, на його думку, сподіванням він висував тезу про дуалістичну природу людини та первородний гріх. Людину було створено за подобою Божою, однак вона втратила милість Господню; вона мала божественну властивість свободи волі, проте піддалася спокусі зробити вибір на користь зла; вона мала суспільні чесноти, одначе заразилася пристрастю до влади. Ця людська природа є не предметом політичного вибору, а істинною умовою людського буття, і революційне прагнення реформувати її вже саме по собі слугує доказом схильності людини до гріха.

Хоча Местр, як і *Берк*, вважав, що революція є «нерозсудливим вибором на користь зла», утім, він вірив у постійне провіденціальне впорядкування людської історії. Збочена людська воля могла б впливати на перебіг подій, але кінцева Божа мета бере гору в непередбачуваний і незбагненний для людини спосіб. Революція, власне, якраз і продемонструвала це, оскільки цей приклад гріховності людини був водночас і знаряддям Божої справедливості. Подібно до мислителів Просвітництва, Местр постійно повертається до проблеми теодицеї – чому в освяченому Богом світі має існувати зло, а конкретніше до особливо болючого для emigrés питання – чому безневинна людина має страждати, а призвідник її страждань – благоденствувати. Відповідь його невтішна: моральне й фізичне зло є знаряддям справедливого Божого гніву, але цей гнів направлений проти гріховної природи, частка якої є в кожній людині. Унаслідок цього гнів падає і повинен падати на всіх – на святих так само, як на грішників, подібно до того, як кулі на полі бою можуть влучити в будь-кого.

Люди могли б повстати проти встановленого Богом порядку, але їхній бунт вочевидь буде і марним, і покараним. Утім, Бог дає певні знаки щодо божественного замислу. Цікаво, що Местр рідко згадував про біблійні одкровення і навіть про керівну роль церкви та папи (окрім свого твору «Про папу»). Загалом він наголошував радше на національних традиціях, внутрішніх відчуттях душі і на творчості геніальних людей як на способах проявлення Божої волі. Традиційні вірування є залишками в колективному розумі первинного примітивного й інтуїтивного знання кінцевої мети, яким володіли люди до падіння. Це примітивне знання збережено також у внутрішніх відчуттях праведної, нерозбещеної і незарозумілої душі. Супроти цих даних Богом традицій і відчуттів розум і наукові емпіричні дослідження є ніщо. Обстоюючи ці переконання, Местр торував шлях до антираціоналістичного, народницького *націоналізму*. Але, подібно до інших націоналістів, він пов'язував *популізм* із захопленням «історичним героєм». Генії думки, мистецтва та діяльності також були гласом Божим. «Геній – це милість Божа», він бере свій початок у божественному натхненні.

Дотримуючись традицій та звичаїв, прислухаючись до внутрішнього голосу совісті і будучи уважними до геніальних вибранців, люди можуть водночас і пізнавати, і втілювати Божу волю в життя. Проте ні соціальна спільнота, ні політична влада не ґрунтуються і не можуть ґрунтуватися на народній згоді. Местр піддавав критиці ідеї суспільного договору та верховенства народу. Суспільство не є продуктом матеріальної культури, і «народ» став народом не шляхом самовисвячення, а завдяки провидінню Божому, що проявляється через історичні обставини. Так само народ вочевидь не може бути джерелом влади, призначенням якої є вимагати від людей дотримання суспільної дисципліни і для якої, отже, не може бути теоретичних обмежень. У той же час народ має захищати ті представницькі інституції, що сягають своїми коренями в національну історію, а не інституції, побудовані на основі «штучно» створених конституцій, і не інституції, що претендують на представлення народної волі, яка може знайти своє істинне вираження лише в загальних традиціях думки та в нормах поведінки.

Виступаючи проти революційних ідей, Местр, утім, сам прийшов до деяких із них, принаймні стосовно популізму та націоналізму.

JL

Література

Bayle, F.: *Les idées politiques de Joseph de Maistre.* Paris: Domat Montchresrien, 1945.
Laski, H.J.: *Studies in the Problems of Sovereignty,* ch. 5. London: Allen & Unwin, 1968.
Debrun, R.A.: *Throne and Altar: the Political and Religious Thought of Joseph de Maistre.* Ottowa: Ottowa University Press, 1965.
†Maistre, J. de.: *The Works of Joseph de Maistre,* selected, trans. and intro. J. Lively. London: Allen & Unwin, 1965; New York: Schocken, 1971.
Morley, J.: *Biographical Studies,* ch. 3. London: Macmillan, 1923.
Triomphe, R.: *Joseph de Maistre.* Geneva: Droz, 1968.

МІЖНАРОДНЕ ПРАВО – сукупність правил і звичаїв, які разом регулюють відносини між державами. Залежно від контексту термін «міжнародне право» може вживатися стосовно будь-якого з чотирьох дещо відмінних понять або певної їх комбінації.

1. **Позитивне міжнародне право** – це сукупність особливого роду домовленостей (договорів, конвенцій, декларацій, протоколів), що їх держави уклали одна з одною, формально погодившись зв'язати себе ними.

2. **Звичаєве міжнародне право** становить неписаний звід правил поведінки, які сформувалися в історії та яких дотримуються за неформальною згодою.

3. **Принципами міжнародного права** є такі ідеальні принципи, як «гуманність» у законах про ведення війни, що лежать в основі звичаєвого і позитивного міжнародного права.

4. Насамкінець, **теорія міжнародного права** – це царина мислителів, котрі носять загальну назву «публіцистів», подібних до «правознавців», що працюють у сфері вітчизняного права.

Як зрозуміло, ці чотири категорії є не самостійними типами міжнародного права, а різними аспектами однієї й тієї ж сфери, або, як зазначається в статті 38 статуту Міжнародного суду, чотирма основними джерелами визначення закону для прийняття рішення в конкретних судових справах. У будь-якому разі ці чотири категорії не є рівноцінними з формального боку: принципи міжнародного права лежать в основі і позитивного, і звичаєвого міжнародного права, тоді як у творах публіцистів пропонуються систематизовані теоретичні коментарі щодо трьох інших категорій, їх взаємозв'язку та способів застосування в конкретних випадках.

Якщо розглядати поняття в його найвужчому значенні – як позитивне право, то положення міжнародного права і суб'єкти цих положень чітко встановлюються в самих домовленостях; далі, витлумачення значення цих домовленостей покладається на держави, що є їх сторонами, за винятком випадку незгоди сторін, які погоджуються звернутися до якоїсь третьої сторони, як це було у справах, представлених на розгляд Міжнародного або третейського суду, коли деяким країнам чи групам країн (котрі не були учасниками спору) надавалося право на врегулювання того чи іншого конфлікту. Це не є позитивне право в тому сенсі, що його Георг Шварценбергер визначав як «право сильного», згідно з яким верховна влада видає закони для своїх підлеглих і має силу примусити їх дотримуватися встановлених правил поведінки. У міжнародному праві немає єдиної верховної влади такого роду, тож можливість застосування сили задля нав'язування бажаного стилю поведінки в міжнародній сфері залежить від домовленостей між державами, які в даний момент володіють такою силою і можуть застосовувати її в ім'я таких цілей.

Усе ж таки навіть право будь-якої держави зазнає тиску, що його справляє «право сильного», яке ідеально годиться лише у випадку тоталітарних та авторитарних суспільств, де вся влада знаходиться в руках окремої особи або партії. У тих суспільствах, де правова система будується на принципі згоди керованих (як і міжнародне право), наявні такі складники, що їх Шварценбергер називав «законом координації» та «законом взаємодії», та й справді, міжнародне право можна майже повністю звести до цих двох типів.

«Координація» стосується тут узгодження зусиль всієї сукупності окремих держав таким чином, щоб це слугувало і сприяло забезпеченню їх спільного блага; саме таке спрямування можна вочевидь побачити в таких інструментах, як Генеральний договір про торгівлю і тарифи (ГАТТ), правила використання міжнародною спільнотою певних обмежених водних артерій та спроби взяти під контроль процес забруднення довкілля попри всі державні кордони. Опріч того, що можна експліцитно викласти в окремих договорах, санкції, імпліцитно наявні в такому законі координації, є достеменно небажаними наслідками, яких доводиться очікувати в разі провалу спроб координації. Тож не існує нічого більш реального, ніж бути зобов'язаним якоюсь вищою владою.

Взаємодія в міжнародному праві найчастіше зустрічається у вигляді негативного запобіжного принципу, згідно з яким держави мають уникати дій, що можуть завдати шкоди іншим державам, з огляду на те, що останні мають право помститися за такі дії. Оскільки принцип координації стосується випадків, коли всі сторони отримують вигоду від узгодження своїх зусиль, а одностороння дія приносить небажані для сторони наслідки, то принцип взаємодії має стосуватися тих випадків, коли одностороння дія може принести стороні зиск. У таких випадках острах небажаної реакції у відповідь слугує стримуванню проявів користолюбства. Багато положень міжнародного права, особливо військове право, пов'язані зі стримувальною силою такого остраху. Таким чином, наприклад, у статуті Організації Об'єднаних Націй (статті 2 і 51) за народами і регіонами експліцитно застережено право на самозахист, оскільки без цього деякі держави могли б безперешкодно перетворитися на хижаків. За винятком випадків завдання ненавмисної шкоди, завдавати яку невигідно жодному народові, захист, надаваний Женевською конвенцією, засновано на принципі взаємодії. Вбивство військовополонених, наприклад, може іноді давати військову перевагу одній стороні, однак це не є перевагою з огляду на загрозу, що ворог зробить те ж саме з полоненими бійцями цієї сторони. Прикладом включення принципу взаємодії в міжнародне право за рамками військового права є конвенції про недоторканність послів та про взаємне визнання національних кордонів і територіальних меж на морі.

Хоча нині панує загальна згода між народами всього світу, міжнародне право є переважно плодом західного культурного досвіду і роздумів над цим досвідом. Його найглибші корені сягають класичної доби, зокрема концепцій закону і внутрішніх відносин між людьми в пізній Римській імперії (див. *Римське право*). За часів Середньовіччя світське і канонічне право так само відображало ідеї природного права (jus naturale) та права народів (jus gentium), успадковані від римської цивілізації. До нововиниклої концепції справедливої війни – прямого пращура сучасного військового права – було включено немало здобутків такого осмислення. Поняття jus naturale і jus gentium зберегли свою вагомість і в сучасний період, бо ранні публіцисти-прихильники концепції природного права, як-от *Віторія, Суарес* та

Гроцій, переосмислили спадщину Середньовіччя і визначили концептуальні засади, на яких засновується сучасне міжнародне право. Середньовічні церковні правники і богослови вважали за можливе вивчати природне право на основі таких джерел, як єврейське та римське право, а також Одкровення, оскільки викладений в Одкровенні закон є проявом природного закону. Наступні покоління теоретиків відкинули твердження своїх попередників; для Гроція найяскравіше світло на природний закон проливали римське право і практика його застосування поряд із тим, що було йому відомо про більш примітивні суспільства. На його думку, там було встановлено тільки мінімальні правила поведінки. Починаючи з *Ваттеля* мислителі гадали, що природний закон відбиває тільки найбільш піднесений характер загальних принципів, з яких можна вивести часткове позитивне право. Коли такий сучасний автор, як Майрес Мак-Дугал, уживає термін «принцип гуманності», він змушує згадати саме розроблену Ваттелем концепцію природного закону, яка сильно відрізняється від концепції, що її викладав раніше Гроцій.

Поняття jus gentium також пережило подібні перетворення. Для римлян це означало специфічні закони різноманітних племен або осілих людей, з якими контактували римляни. Усередині імперії різноманітні jure gentii співіснували до тих пір, поки не вступали в протиріччя з римським правом і звичаями. Однак у середні віки, а особливо чітко в Гроція, поняття jus gentium, або «право народів», стало означати звичаєве право, якого додержувалися європейські держави. Це поняття звичаєвого права і справедливості було більш обмеженим, ніж jus naturale, але ширшим за сукупність окремих домовленостей між правителями чи державами, наявних у будь-який певний проміжок часу. Останній зміст терміна ввійшов у сучасний ужиток: коли сучасний юрист-міжнародник говорить про jus gentium, він має на увазі звичаєве міжнародне право.

Уперше термін «міжнародне право» вжив *Бентам*, але ідея, яка стоїть за ним, – ідея щодо встановлення єдиних правил, на основі яких будуються відносини суверенних держав, – набагато старіша. Можливо, найдавнішим з положень міжнародного права є поняття про недоторканність послів під час виконання обов'язків; та ще давнішою основною складовою сучасного міжнародного права є військове право, яке веде свій родовід від ранніх концепцій справедливої війни. У пошуках витоків сучасних уявлень про міжнародну організацію ми повертаємося до середньовічного християнства і далі до pax Romana; ще більш вірогідним (та й ближчим до сучасності) джерелом цієї складової міжнародного права є різноманітні плани встановлення «вічного миру», розроблювані в епоху Просвітництва. Можливо, найбільш ранніми системними попередниками низки взаємних домовленостей між суверенними державами, що регулюють їх відносини, були договори між італійськими містами-державами на схилку Середньовіччя – на початку сучасної епохи.

Безпосередні ж джерела сучасного міжнародного права належать переважно до XIX століття. Закони ведення війни на морі, права та обов'язки нейтральних держав почали вводити за часів Наполеона. Головні принципи, на яких будується міжнародне морське право, вперше було визначено в Паризькій декларації (1856), а кодифікація військового права почалася з військового генерального наказу № 100, виданого у Сполучених Штатах (1863), та першої Женевської конвенції (1864). Від часу своєї першої появи всі ці аспекти міжнародного права стали набагато більш деталізованими. Зокрема у військовому праві (або, як його нині здебільшого називають, «законах про збройні конфлікти») наявний очевидний зсув зі сфери звичаю й моральності до сфери позитивних міжнародних угод про специфічні правила поведінки ворогуючих сторін.

Окрім вищевказаних різновидів предмета обговорення, що були невід'ємними складовими міжнародного права, у XX столітті важливим став розвиток міжнародного права в напрямку до визначення *прав людини* (як відмінних від прав особи, що їх імпліцитно забезпечує громадянство тієї чи іншої держави) та до розширення меж захищеності індивідів в ім'я цих прав.

Зі структурного погляду, в сучасному міжнародному праві можна помітити дві головні й дещо суперечливі лінії розвитку. Одна з них – це спроба визначити і ввести в кодифіковані позитивні договори елементи звичаєвого міжнародного права і принципи міжнародного права. Коротше кажучи, це спроба довести позитивне право на основі jus naturale та jus gentium. Найяскравішим прикладом цієї тенденції є розвиток військового, а віднедавна й морського права. Загалом ця лінія розвитку утверджує традиційність сучасних уявлень про суверенність держав і не виходить за межі цих уявлень. Натомість другою провідною лінією є спроби зміцнити мир у всьому світі (або «світовий порядок») за рахунок національного суверенітету. Ці два підходи до розвитку міжнародного права не є цілковито протилежними; однак вони вочевидь відображають дві різні концепції можливих відносин між народами і законів про регулювання таких відносин.

JTJ

Література

De Visscher, C.: *Theory and Reality in Public International Law.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

†Falk, R.A.: *The Status of Law in International Society.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Hyde, C.C.: *International Law,* 2nd edn. Boston: Little, Brown, 1945.

Kelsen, H.: *Principles of International Law,* 2nd edn. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1966.

Lauterpacht, H.: *The Function of Law in the International Community.* Hamden, Conn.: Archon, 1966.

Lauterpacht, H.: *International Law and Human Rights.* New York: Garland, 1973.

McDougal, M.S. and Feliciano, P.P.: *Law and Minimum World Public Order.* New Haven and London: Yale University Press, 1961.

Oppenheim, L.: *International Law,* 8th edn. London and New York: Longmans, Green, 1955.
Schwarzenberger, G.: *A Manual of International Law,* 5th edn. London: Stevens, 1967.
Stone, J.: *The Province and Function of Law.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.

МІЛЛЬ Джеймс (1773–1836) – англійський філософ, економіст і памфлетист-радикал. Мілль навчався в Единбурзі і збирався стати пресвітеріанським священиком, але його агностицизм спонукав його облишити цей шлях. Він зробився вільним лондонським журналістом і перебивався з хліба на воду аж до публікації своєї «Історії Британської Індії» (1817), завдяки чому був призначений на посаду в Ост-Індській компанії. Мілль був близьким приятелем *Бентама* й активно пропагував Бентамові ідеї щодо принципів корисності, права, управління, освіти й психології. Він був радше популяризатором, ніж оригінальним мислителем, однак відігравав важливу роль посередника між теоретиками на кшталт Бентама та політекономістів і тими людьми, чию політичну діяльність він спрямовував, роз'яснюючи економічні і політичні теорії. Він став каталізатором інтелектуального розвитку і політичної діяльності Рікардо, Гроута, Паркса, багатьох філософів-радикалів (див. *Філософський радикалізм*), а передусім власного сина Джона Стюарта Мілля.

Мілль був речником Бентамового *утилітаризму*, Гоббсового індивідуалізму й асоціативізму в психології, мальтузіанства та розроблених Адамом *Смітом* принципів *класичної політичної економії.* Як утилітарист Мілль закликав до пошуку «якнайповнішого щастя для якнайбільшого числа людей» і, подібно Бентаму, критикував усталені інституції, особливо уряд аристократів, уславлену Блекстоном правову систему, школу, церкву та меркантилістську економіку, розвінчуючи їх як перешкоди на шляху до найповнішого щастя; він же пропонував ввести нові інституціональні встановлення, покликані забезпечити здобуття найповнішого щастя. Найзначніші з цих установлень стосувалися політики; вони постали в його знаному «Нарисі про правління». Мілль пропонував демократичні інституції як засіб забезпечення справедливого врядування, себто врядування в інтересах керованих. Вади, особливо корупція, кореняться у вільній грі порочних інтересів, що є особистими інтересами, притаманними кожному індивіду. Основний зиск від цього отримує аристократія, яка з огляду на відсутність перешкод своїм порочним інтересам експлуатує народні маси. Порятунком має стати представницька форма правління, що передбачає значно розширене, майже загальне виборче право, часті вибори й таємне голосування. Доки не буде запроваджено цих демократичних нововведень, політика залишиться сферою боротьби між аристократією і народом; та якщо їх буде запроваджено, інтереси верхівки і спільноти збігатимуться.

Непомірні похвали Мілля на адресу середнього класу зродили в окремих дослідників хибне уявлення, буцімто він прагнув обмежити виборче право середнім класом. Однак його повага до середнього класу поєднувалась у нього з передчуттям, що нижчі прошарки йтимуть за середнім класом, зважаючи на його поради і приклад; а відтак у його викладі системи демократичного виборчого права не йдеться про виборчий ценз.

Політичну думку Мілля різко критикував *Маколей,* який відкидав його заклики до «чистої демократії» і глузував з використання дедуктивних умовиводів у ролі політичних аргументів. Під впливом Маколеєвої критики Джон Стюарт Мілль поставив під сумнів батькову манеру надавати наукоподібності тому, що насправді було політичним памфлетом, і розкритикував Мілля-старшого за те, що той не звертав уваги на роль просвіченого лідера в обстоюваній ним демократії.

JH

Література

Bain, A.: *James Mill: a Biography* (1882). New York: Augustus Kelley, 1967.
†Hamburger, J.: *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals.* New Haven and London: Yale University Press, 1965.
†Lively, J. and Rees, J. eds: *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's Essay on Government, Macaulay's «Critique» and the Ensuing Debate.* Oxford: Clarendon Press, 1978.
Mill, J.S.: (1873) *Autobiography.* In *The Collected Work of John Stuart Mill,* vol. I, ed. J. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1981.
†Thomas, W.: *The Philosophic Radicals.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

МІЛЛЬ Джон Стюарт (1806–1873) – англійський філософ, економіст і державний діяч. Мілль був найстаршим із шістьох дітей Джеймса Мілля і Гаррієт Барроуз. Батько – не без допомоги Френсиса Плейса та Єремії *Бентама* – готував його до ролі інтелектуального лідера філософських радикалів (див. *Філософський радикалізм*). Хоч він і не справдив цих надій до кінця, розчарувавшись у 20–30-х роках XIX століття в батьковому і Бентамовому радикалізмі, та все ж здобув величезний інтелектуальний вплив на своїх сучасників. Коли йому виповнилося 50, його «Систему логіки» (1843) і «Засади політичної економії» (1848) було затверджено як підручники для існуючих віддавна університетів; праця «Про свободу» (1859) стривожила стількох же читачів, скільком і дала наснагу, проте майже всі визнавали її за шедевр, а «Міркування з приводу представницького уряду» (1861) на двадцять наступних років задали тон полеміці про перспективи і небезпеки демократії. Невеличка стаття «Утилітаріанізм» (1861) свого часу справила слабше враження, та згодом надолужила своє, провокуючи безнастанні спростування й перетлумачення.

Це зовсім не означає, що Мілль був несуперечливою постаттю: без сумніву, він аж ніяк не був «праведником» у багатьох відношеннях – у дев'ятнадцятирічному віці його було ув'язнено на добу за розповсюдження в робітничих районах Лондона книжок про контроль за народжуваністю; його трактат «Підлеглість жінок»

(1869) стурбував багатьох читачів; він зголошувався на надання Ірландії незалежності і був ладен розв'язати проблему її сільського господарства шляхом примусового продажу земель тих власників, які не мешкали по своїх маєтках; він залишився нерозкаяним захисником французької революції 1848 року і, на загальну думку, в кращому разі агностиком. Проте всі визнавали, що в інтелектуальному плані дорівнятись до нього навряд чи міг будь-хто з громадських діячів.

У своїй «Автобіографії» Мілль докладно змальовує свій життєвий шлях і погляди. Книга читається легко, але вона доволі оманлива; її внутрішня хронологія подеколи непослідовна; це вкрай вибірковий і насамперед пропагандистський твір. Мілль описує своє життя як наслідок свого виховання, яке, звісно, дало йому купу знань, але й дозволило взяти багато чого понад ці знання. Коли він розповідає про перегини навчання, що спричинилися до нервового зриву в двадцятирічному віці, і про перипетії тривалої дружби, а зрештою й одруження з Гаррієт Тейлор, у цьому куди яскравіше відображаються його погляди початку XX століття, ніж змальовуються події його життя. Отримана Міллем освіта була, за його словами, надміру аналітичною; вона плекала його інтелект, але не почуття; вона прищеплювала йому абстрактну турботу про щастя людей, але не пристрасть до його пошуку. Така освіта відображала короткозорість батькового й Бентамового радикалізму; вони, ці викривачі вад старого ладу, належали до XVIII століття і були нездатні наповнити своє бачення кращого світу належним теплом почуттів і багатством відтінків. В очах Мілля поетичну чутливість і жвавість уяви, до яких він прагнув, уособлювала Гаррієт Тейлор; а відтак їх стосунки символізували такий потрібний для радикалізму союз серця і голови, почуттів і розуму. Дійсно, вона вкрай вороже ставилася до всього, що вважала мертвим тягарем вікторіанської респектабельності, і тон Міллевої статті «Про свободу» багато чим завдячує їй. Однак її вплив у вужчому сенсі – на самі теоретичні положення – куди більш сумнівний.

Насправді Мілль отримував жадані і небажані настанови не стільки від неї, скільки з безлічі інших джерел. Велике майбутнє пророкували йому «місіонери»-сен-симоністи кінця 1820-х років, а згодом і Огюст Конт; з огляду на протиборство з Бентамом його помилково вважав своїм учнем *Карлайль*. Отже, Мілль переконався в тім, що теорія врядування потребує засадничих для неї концепцій історії і філософії прогресу; він гадав, що обговорення установлень поза контекстом ширшої суспільної культури є безглуздям, а тому став розмірковувати про можливості соціалізму. Водночас йому доводилося заробляти на життя в Ост-Індській компанії, де політика проходила перевірку практикою.

Як бачимо, Мілль обрав середній шлях між поглядами своїх перших учителів і їх критиків. У «Системі логіки» він рішуче стає на захист «індуктивної школи» в науці та соціальних дослідженнях; він має на меті захистити два положення: по-перше, соціальна наука має право на існування і політика, економіка, соціологія здатні продукувати наукові штудії; по-друге, всі науки можуть виявити лише наявний, а не належний стан справ. Останнє положення імпліцитно було спрямоване проти етичного «інтуїтивізму» – вчення про моральні істини як царину належних істин, які отримують підтвердження в інтуїтивних прозріннях. Мілль розцінював свій «Утилітаріанізм» як спростування інтуїтивізму, а водночас і як обґрунтування необхідності *утилітаризму*. Все життя він вважав, що опорою політичного консерватизму є люди, котрі плутають власні упередження з абсолютною світовою істиною; у «Системі логіки» й «Утилітаріанізмі» він критикує цю кепську звичку з одного боку, тоді як його твори «Про свободу» та «Підлеглість жінок» спрямовані проти практичних наслідків нашої неспроможності повірити в те, що очевидне для нас може тим не менш виявитися хибним.

Одним його ворогом був консерватизм, але й спрощений «філософський радикалізм» правив за таку ж спокусливу мішень. Аж до кінця своїх днів Бентам покладався на загальне виборче право і правління більшості як на майже бездоганні засоби забезпечення справедливого врядування. Мілль же чимдалі більш скептично ставився до їх ефективності. Нема підстав припускати, що проста більшість населення частіше матиме слушність, ніж помилятиметься; переважна більшість представників середнього класу надто нетямущі і переймаються тільки своїм збагаченням; робітничий клас відзначається невіглаством, низьким рівнем поінформованості і загальною нечесністю – хоч і не зі своєї вини. Це не довід проти запровадження демократичних реформ, оскільки без контролю правлячий клас неминуче покотиться до корупції й егоїзму, але довід проти святої простоти.

Під впливом *Токвіля* Мілль дійшов думки про те, що збереження «антагонізму думок» є життєво необхідним; іншу таку необхідність становить проведення досліджень в усіх сферах, де їх можна проводити. Отож у своїх «Міркуваннях з приводу представницького уряду» Мілль пропонує певною мірою комплексне розв'язання складних проблем. Аби запобігти поглинанню меншості більшістю, він пропонує систему пропорційного представництва, а щоб запобігти переважанню голосів невігласів над голосами знавців, він пропонує систему багатоступеневого голосування, за якої освічені наділяються додатковими голосами. Кожному хіба що крім неписьменних, злочинців та неспроможних себе утримувати належить принаймні один виборчий голос Мілль не виступає за включення жінок до складу виборців, а лише мимохідь зауважує, що позбавлення їх права голосу безглузде настільки ж, наскільки й позбавлення права голосу рудоволосих чоловіків. Кожен повинен мати право голосу, оскільки кожного належить заохочувати до участі й наділяти правом вибору; але звідси все ж не випливає, що кожен мусить мати рівний голос. Та аби забезпечити відчутні резуль-

тати за такої виправленої виборчої системи, він виступає за парламент, який не готує законопроекти і не вносить до них поправки, а дає законодавчим комісіям настанови, що слід розробляти; він виступає також за певний незалежний вплив представників спільноти.

По суті, він урівноважує дві речі, яких так сильно прагне, – ширшу участь і прогресивну систему управління, з одного боку, та вплив інтелектуальної й моральної еліти на решту суспільства – з іншого. Сполука ця нестійка, та й у будь-якому разі вона була б знищена внаслідок зростання партійних організацій в останній чверті XIX століття, – Мілль принципово вороже ставився до політичних партій, хоч на практиці був справним представником власної партії впродовж усіх трьох років, що їх він відбув у парламенті (1865–1868).

Сумніви Мілля щодо влади чистої більшості зумовлювали дещо консервативний його ухил. Та його захоплення *соціалізмом* вело його до радикальніших висновків. Він скептично поставився до амбіцій сенсимоністів й оуеністів, з якими зіткнувся в 1820-х роках, проте у відповідь на поразку французької революції 1848 року і на заклики Гаррієт Тейлор виступив із переконливими доводами на захист соціалізму. Майбуття ввижалося йому суспільством виробників-кооператорів, яке використовуватиме переваги приватної власності без її ганджів. Капіталізм він відкидав, оскільки робітники нездатні до самоврядування, а поділ на власників і найманих робітників не міг стати основою для політичної демократії. Централізований комунізм був для нього неприйнятним, але конкуренція майбутніх підприємств, що належатимуть робітникам, видавалася вельми бажаною. У тому ж дусі Мілль пропонував, що в очікуванні приходу соціалізму можна зробити багато чого для утвердження приватної власності, – приміром, запровадити податки на спадок або унеможливити для землевласників отримання прибутку за рахунок праці своїх орендарів.

З усього цього видно, що Мілля заполонила ідея захисту *свободи* в демократичному суспільстві. Одним із складників його апології свободи було перетлумачення вимог утилітаризму; якщо його попередники надавали свободі вагоме, але не основоположне значення з огляду на корисність, то Мілль доводив, що головною умовою здобуття щастя є можливість розвитку, а головною умовою такого розвитку є свобода: свобода, отже, – то складова щастя, невідривна від пошуку його нових форм. Пізніші мислителі звертали особливу увагу на такі речі, як Міллів «доказ» принципу корисності, нехтуючи тим, що доказ цей важив для Мілля небагато, тоді як куди більш вагомими для нього були спроби узгодити потребу в індивідуальній свободі з вимогами загального добробуту.

У творах «Про свободу» та «Підлеглість жінок» Мілль захищає свободу найбільш красномовно. У першому з них автор обстоює «одну дуже просту засаду» – суспільство не може примушувати індивідів до чогось проти їх волі, хіба що з метою самозахисту. Тож *патерналізм* є цілковито незаконним, «моральне» законодавство теж цілковито незаконне – хоч Мілль і не став би так висловлюватися. Питання про те, чи можна обстоювати таку абсолютистську позицію на засадах утилітаризму, викликало безліч суперечок; очевидно лиш те, що сам Мілль відкидав будь-яку можливість захищати її на засадах «природного права на свободу». По суті, доводом проти цього є те, що наше розуміння моральності й суспільного життя засвідчують: заборона може мати виправдання тільки як засіб захисту, а доводом на користь позиції Мілля – що всі вагомі життєві блага потребують можливості постановки «життєвих експериментів» та особистої свободи. У «Підлеглості жінок» він з усією пристрастю викриває узаконене приниження жінок у вікторіанській Англії, а на завершення наводить доказ абсолютної цінності свободи: жодна країна не зречеться незалежності заради процвітання, а людська істота, що раз вкусила свободи, не віддасть її за жодну ціну. Якого ж іще шукати доказу найвищої цінності свободи – однакової і жінок, і для чоловіків?

AR

Література

†Berger, F.R.: *Happiness, Justice and Freedom.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Gray, J.A.: *Mill on Liberty: a Defence.* London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

†Mill, J.S.: *The Collected Works of John Stuart Mill, ed.* F.E.L. Priestley. Toronto: University of Toronto Press, 1963–84.

†Packe, M. StJ.: *The Life of John Stuart Mill.* London: Seeker & Warburg, 1954.

†Robson, J.M.: *The Improvement of Mankind.* London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

†Ryan, *A.:J.S. Mill.* London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Schwartz, P.: *The New Political Economy of S. Mill.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1972.

Ten, C.L.: *Mill on Liberty.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

МІЛЬТОН Джон (1608–1674) – англійський поет і полеміст. Лондонець Мільтон починав як поет, але 1641 року втрутився в політичну й релігійну полеміку. Суперечки, у яких він брав участь, почасти породжувалися його сімейними негараздами – невдалий шлюб спонукав його до створення чотирьох памфлетів на захист розлучення на підставі несумісності розумового розвитку й темпераменту (1643—1645). Однак саме значні соціальні, політичні і релігійні проблеми, що провіщали або ж супроводжували громадянські війни чи періоди міжцарів'я в Англії, затягли його 1641 року у вир громадського життя й тримали там до 1660-го. Його перу належать п'ять посередніх памфлетів проти прелатства, написаних у 1641—1642 роках, та знаменита – хоч і переоцінена з огляду на зміст – «Ареопагітика», у якій він виступає на захист свободи преси (1644).

Починаючи з 1649 року Мільтон почав публікувати твори, які сьогодні вважають суто політичними, однак не варто забувати і про широкий політичний контекст попередніх його трактатів проти прелатства. У праці «Повноваження королів і суддів» він виправдо-

вує засудження, скинення з трону й страту Карла І. Того ж року він опублікував памфлет «Eikonoklastes» («Іконоборець»), де взяв на глузи «Eikon basilike» («Образ короля») – книгу, яку в ті часи помилково приписували самому Карлу і яка, якщо прийняти таку атрибуцію авторства, містила сентиментальні релігійні та настановчі роздуми короля-великомученика.

У березні 1649 року Мільтона призначили секретарем з «іноземних мов» Державної ради, встановленої за революційного Довгого парламенту. Йому було довірено справу виправдання англійської революції в очах європейців, і він дійсно став головним захисником країни у цій справі. У 1651 році Мільтон склав латиною слово на захист революції та «республіки» на чолі з Довгим парламентом – «Pro populo anglicano defensio» («На захист англійського народу»), а в 1654-му написав другий твір латиною, «Defensio secunda» («Другий захист...»), що виправдовував перший протекторат Олівера Кромвеля. Останню політично-полемічну працю цього періоду – «Простий і придатний спосіб установлення вільної республіки» (1660) – він написав уже в передчутті неухильного наближення Реставрації.

Хоч Мільтон-полеміст був знаним за кордоном, в Англії його творами здебільшого нехтували. Певного розголосу набули його трактати про розлучення, та загалом для своїх сучасників він був постаттю другорядного значення. Лише здобувши славу поета, він отримав змогу втрапити до святців вігів та лібертаріанців. Нині ж доводиться зазначити, що його прозові твори лишаються надто злободенними, надто вторинними, надто неуважними до подробиць і структури соціально-політичної дійсності, позбавленими пристрасті, глибокого і рельєфного аналізу, аби викликати загальний інтерес. Тим не менш Мільтон умів таки висловлювати свої погляди переконливо; історики політичних і релігійних ідей та записні промовці віднайшли чимало цікавого в його пишномовній прозі і поемах. Очевидний факт відповідності інтересів Мільтона інтересам його доби засвідчує й те, що в єльському виданні його прозових творів подається укладений в якнайчіткішому хронологічному порядку вступ до полеміки тих літ.

Провідним прагненням Мільтона була християнська свобода доброчесних людей, керованих лише розумом та настановами Святого Письма. Ніщо не може стояти їй на заваді. Тому він критикує єпископів, далі священиків, а врешті й усі форми церковного правління взагалі. Отак через зазіхання Карла на християнську свободу та заперечення ним законних прав Мільтон, який ще на початку 40-х років був монархістом, став на 1649-й рік республіканцем. «Задля життя безпечного і вільного, позбавленого жорстокості й несправедливості, люди об'єднуються спершу в державі; задля життя побожного й релігійного – в церкві», – мовив він у 1651 році. Однак і той, і інший інститут повинні узгоджуватись із законом природним і Божим; та його приписи щодо їх форм суперечили його ж уявленням про можливі способи втілення в життя цього туманного ідеалу. Поки Мільтон рухався до утвердження антиномічного індивідуалізму в релігійній сфері, його політичні переконання в 1660 році відлилися в утвердження правління божественної олігархії, вільної від контролю з боку зіпсутих і розпусних людей. Попри всю свою мало не двадцятирічну епопею протистояння церкві й державі Стюартів після реставрації монархії в 1660 році він не зазнав переслідувань і знову відійшов од громадського життя, аби відродити свою прив'ялу славу за допомогою публікації спершу поеми «Втрачений рай» (1667), а згодом – творів «Віднайдений рай» та «Самсон-борець» («Samson Agonistes», 1671). Нещодавно Кристофер Гілл та інші науковці заявили, що було б хибним не бачити в цих творах продовження тривалих роздумів Мільтона з приводу поразки очікуваної ним лібертаріанської релігійної революції. Та слід зазначити, що Мільтон помер 1674 року так само непомітно, як, здається, й жив опісля Реставрації.

RAS

Література

Davies, S.: *Images of Kingship in «Paradise Lost»: Milton's Politics and Christian Liberty.* Columbia: University of Missouri Press, 1983.

†Hill, C.: *Milton and the English Revolution.* London: Faber & Faber, 1977.

Milton, J.: *Complete Prose Works of John Milton,* ed. D.M. Wolfe. 7 vols. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

†Wolfe, D.M.: *Milton in the Puritan Revolution.* London: Nelson, 1941.

Zagorin, *P.: A History of Political Thought in the English Revolution,* 2nd edn. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

МІХЕЛЬС Роберт (1876–1936) – німецький соціолог. Міхельс викладав в університетах Турина, Базеля та Перуджі. Під впливом *Моска, Парето* і *Вебера* він став речником *елітаризму* і зробив значний внесок у вивчення соціології політичних партій. Він відомий як першовідкривач «залізного закону олігархії».

Міхельс розпочав свою інтелектуальну діяльність як марксист. Від самого початку він критикував ті парламентські соціалістичні партії, що дозволяли буржуазним міркуванням про конституцію підривати віру в доцільність прямої революційної дії і дбали більше про збереження партійної організації, ніж про додержання соціалістичних принципів. У відомій своїй праці під назвою «Політичні партії» (1911) він розгорнув тезу про домінування олігархії в суспільстві загалом і в усіх його осередках: «Хто говорить про організацію, говорить про олігархію», – оце і є «залізний закон олігархії». Міхельс застосував цю загальну теорію до соціалістичних партій, аби показати, що цей закон діє навіть у найменш придатному для цього середовищі – в партії, відданій принципу внутрішньої демократії.

За статутом лідери соціалістичної партії обираються всіма її членами, вони підзвітні їм і мають проводити в життя політику партії. Міхельс запевняв, що лідери ухиляються від цих обов'язків і діють самостійно. Він навів дві головні підстави. По-перше, організація

будь-якого розміру й структури вимагає спеціалізації функцій та знань. Для рядового члена стає неможливим нагляд за фахівцями, котрі приймають рішення від імені партії зі своєї власної ініціативи. Усталене лідерство допомагає провідникові утвердити свою позицію. Лідери справляють сильний вплив на організацію включно з перебігом виборів на виконавчі посади. Зовнішня потреба в стабільності лідерів з огляду на участь у міжпартійних змаганнях за місця в парламенті й у загальних виборах також посилює внутрішню позицію керівників і схиляє партійну верхівку до компромісів щодо соціалістичного принципу. По-друге, Міхельс стверджував, що людські маси мають психологічну потребу в підлеглості. Знову слідуючи теорії елітаризму, він вважав маси роз'єднаними, неорганізованими й не здатними до колективної діяльності без керівництва з боку меншості активних членів. Маси не просто апатичні, але вони схильні підкорятися сильному лідерові.

Тож олігархія стає майже неуникною. Зміни в керівництві відбуваються не стільки шляхом заміщення еліти, скільки шляхом залучення нових членів до вже існуючої олігархії. Демократія в якомусь строгому смислі просто неможлива. У найкращому разі вона полягає у змаганні олігархічних організацій.

У своїх пізніших творах Міхельс почав розвивати ідеї зверхності еліти і психологічної покірливості мас в антидемократичному напрямі й став відвертим прихильником *фашизму*.

Попри переконливість викладу Міхельсів аналіз партійної олігархії не завжди чіткий. Він не завжди відрізняє фахову компетентність од політичного лідерства. Подекуди він плутає внутрішні і зовнішні чинники тиску на партію. Він не спромігся визнати, що складні організації продукують безліч конкурентних лідерських угруповань. Тим не менш «залізний закон олігархії» справив визначальний вплив на дослідження партій, спілок, груп тиску та інших ваговитих організацій.

GP

Література

Beetham, D.: From socialism to fascism: the relation between theory and practice in the work of Robert Michels. *Political Studies* 25 (1977) 3–24, 161–81.
Hands, G.: Roberto Michels and the study of political parties. *British Journal of Political Science* 1 (1971) 149–72.
McKenzie, R.T.: *British Political Parties,* 2nd rev, edn. London: Heinemann, 1964.
Michels, R.: *Political Parties.* Glencoe, III.: Free Press of Glencoe, 1949.
†Parry, G.: *Political Elites.* London: Allen & Unwin, 1969.
Putnam, R.: *The Comparative Study of Political Elites.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976.

МОЛОДОГЕГЕЛЬЯНЦІ – послідовники німецького філософа Г. В. Ф. *Гегеля*, які наголошували на необхідності радикального теологічного і політичного застосування гегелівської думки й об'єдналися заради цього. Концепцію Гегеля вони розглядали як викриття «суперечностей» і містифікацій, на яких були побудовані релігія та прусська монархія (як і інші монархії). Це спричинилося до конфлікту зі старими, або правовірними гегельянцями, котрі слідували думці свого вчителя про те, що реальне є раціональним, що протестантське християнство втілює філософські істини на практиці і що прусська монархія та служіння громаді наближають час створення раціональної держави, у якій існуватиме неподільна суверенна воля, а бюрократія працюватиме неупереджено і справедливо задля загального блага. Збільшуючись кількісно за рахунок тих, хто був налаштований антитеологічно, а також республіканців, демократів і навіть революціонерів, молодогегельянці виступали за визволення людства, замінивши особисту свідомість або загальну свідомість людського роду на гегелівський об'єктивний дух. Вони проповідували необхідність самовизначення і подолання відчуження та розмежування, а особливо в суспільному житті. Тому вони без вагань відстоювали кантівські та фіхтеанські положення, викладені в гегелівських працях, зокрема возвеличення *Кантом* автономності й універсальності без підпорядкування їх таким «зовнішнім» структурам, що їх Гегель вважав необхідними для набуття свободою раціональності.

Провідними членами гуртка були Давид Фридрих Штраус (1808–1874), Людвіг *Феєрбах* (1804–1872), Бруно Бауер (1809–1882) та його брат Едгар (1820–1886), Арнольд Руге (1803–1880), Макс *Штірнер* (справжнє ім'я Йоганн Каспар Шмідт, 1806–1856) і Мозес Гесс (1812–1875). У період з 1839 до 1842 року з членами цієї групи, які справили на них досить сильний вплив, спілкувалися – кожен окремо – молодий Карл *Маркс* і Фридрих *Енгельс*. Ще до 1844 року Маркс та Енгельс почали гостро критикувати молодогегельянців за возвеличення теоретичного критицизму і свідомості та за нехтування соціальною й матеріальною дійсністю; у 1845–1846 роках вони піддали їх осуду в «Німецькій ідеології». Поразка революції 1848 року і зниження авторитету філософії Гегеля в Німеччині 1850–1860-х років означали крах молодогегельянців як руху. Кожен з них пішов своїм шляхом і тепер їх згадують в основному в зв'язку з їх роллю в ідеологічному розвитку *марксизму*. Людвіг Феєрбах, блиск авторитету якого довго затьмарював усіх інших молодогегельянців, у 1840-х роках усе далі й далі відходив від гегельянства, але він залишається вагомою постаттю в релігієзнавстві та історії теології. Мозес Гесс привертає особливу увагу як перший комуніст, випередивши в цій ролі Маркса, а також як автор праці «Рим і Єрусалим» (1862) – важливого для виникнення сучасного сіонізму тексту. Інший автор, який прихилявся до гуртка, – це польський шляхтич Август фон Цешковський (1814–1894), котрий приїхав до Берліна в 1832 році і чия праця «Пролегомени до історіософії» («Prolegomena zur Historiosophie», 1838) викликала інтерес і тоді, і пізніше, змістивши увагу молодогегельянців з філософії на застосування на практиці «спонтанної, свавільної і вільної» дії для того, щоб змінити світ.

Ознаки збурення, спричиненого молодогегельянцями і потенційною можливістю радикального застосування гегельянського методу, проявилися вперше в анонімній публікації 1830 року «Роздумів про смерть і безсмертя» Людвіга Феєрбаха. У цій праці Феєрбах, спираючись на гегельянство, заперечує можливість життя особистості після смерті. Він доводить, що це вчення відображає невиразне усвідомлення нескінченності і невмирущості людського роду – єдиного, хто здатен сприйняти думку про безмежність духу. Збурення посилювалось, і з публікацією в 1835–1836 роках праці Д. Ф. Штрауса «Життя Ісуса» розкол між послідовниками Гегеля став очевидним. У цій праці рішуче заперечувалась історичність надприродних діянь та здібностей, приписуваних Новим Заповітом Ісусу. Історія Ісуса була історією людського життя, навколо якого рання церква створила низку міфів – проекцій людських сподівань і досвіду, які грунтуються на духовних, а не на буквальних істинах, – ці погляди Штрауса також виводять із Гегеля. Згідно з концепцією інкарнації визнається, що Людина – як людство, яке складається з усіх людських істот, – має божественні риси. Книга спровокувала дискусію, у ході якої в рамках гегельянської школи окреслилося чітке розмежування. Власне, сам Штраус передбачив це, взявши за взірець французький парламент – ліві, центр, праві – і віднісши себе до лівих.

У Берліні ж Бруно Бауер доводив, що в Євангеліях відображено історичне становище ранніх християн у Римській імперії, а на глибшому рівні – неможливість у тих умовах збагнути концепцію індивідуальної людської самосвідомості інакше, ніж уявляючи її в образі відокремленої від людини божої сили. Релігія, таким чином, була формою *відчуження*, а точніше, самовідчуження, коли загальне Я має розумітися як щось таке, що існує поза Людиною. Цей напрямок думки сягнув своєї кульмінації і набув максимальної популярності з публікацією праці Людвіга Феєрбаха «Сутність християнства» (1841), автор якої постійно розробляв і проголошував принцип реальності змісту релігії: торжество божественних можливостей і талантів людського роду, здатного любити, думати і бажати, який проте потрапив у рабство через своє відчуження від цих якостей і через проектування себе в інше, божественне буття. Що віддано Богові, то вкрадено в людини, – що релігія прославляє, то теологія відбирає і дає іншому.

На те, що думка молодогегельянців у 1830-х роках була сильно обмежена полемікою з приводу релігії, з іще більшою чіткістю вказувало заперечення ними будь-якого примирення в гегельянському дусі із зовнішнім світом і врахування необхідності та їх наполягання на тому, що доля людини має допомогти їй сконцентрувати в собі всі її можливості і сили та що кожна людина здатна до повноцінної й активної громадської діяльності. В умовах тогочасної Німеччини молодогегельянці бачили себе послідовниками *французького Просвітництва* і героями французької революції, закликаючи до створення вільної і демократичної Європи – світської та наукової. Вони викривали забобони і спростовували принцип гетерономії, вказуючи, що раціональність опріч природних і соціальних умов потребує науки й освіти, людської майстерності, скасування релігійної і політичної залежності та відчуження. Не дивно, що, віддані свого часу на поталу цензурі та поліційному нагляду, молодогегельянці залишалися в основному журналістами або вільними інтелектуалами, їх звільняли з університетських посад або ж вони не могли їх здобути, тоді як старогегельянці – хоча ті часто були лібералами – пристосовувалися до системи і посідали важливі наукові посади.

Проте межа між старо- і молодогегельянцями не завжди була такою чіткою, як це передрікали. Бруно Бауер був призначений на посаду викладача теології Берлінського університету як правогегельянський філософ-релігієзнавець, але коли він став атеїстом, його було звільнено. Арнольд Руге, який у 1838 році заснував гегельянське періодичне видання «Галле-щорічники з німецької науки і мистецтва» («Hallische Jahrbücher für deutche Wissenschaft und Kunst»), став фундатором журналу для представників усіх гегельянських течій, хоча сам він швидко дрейфував до лівих. У 1842 році журнал мав надто великі неприємності з цензурою, тож і не спромігся ще більш рішуче перейти на сторону лівих гегельянців і стати «Deutsche Jahrbücher» (Німецькі щорічники). А саме таким він був у короткий період послаблення цензури в 1840 році, коли зійшов на престол антигегельянець та християнський романтик Фридрих Вільгельм IV і коли молодогегельянці та «Hallische Jahrbücher», відтепер їхній орган, щиро намагалися повернутися до політики, підносячи критику критики, викриваючи відчуження не тільки в релігії, але й у становищі монарха та християнської держави і, як доводив Мозес Гесс, у ролі грошей.

Цешковський у своїй праці «Пролегомени...» стверджував, що кінець історії зумовлений розумною свободою і випадковою божественністю людства; Мозес Гесс у «Європейській тріархії» (1841) закликав до укладення союзу між Францією, Прусією та Англією для подолання австрійської і російської реакції та уможливлення створення цілковито вільної Європи. Руге став критикувати гегельянську політичну філософію. Бруно та Едгар Бауери присвятили себе вивченню історії французької революції, очищенню людства від теологічної думки як у політиці, так і в релігії, справі визволення євреїв та «одухотворення» мас. Лише Макс Штірнер залишився безпартійним екстремістом, критикуючи всі спроби «визначити» людину і проголошуючи основою справжнього визволення аморальний егоїзм. Його твір «Єдиний і його власність» (1844) – головний об'єкт нищівної критики Маркса та Енгельса в «Німецькій ідеології» – справив більший вплив на європейських правих і фашистів, аніж на лівих, хоча його автор і захоплювався (частково у зв'язку з викладацькою роботою) радикальними лібералами – прихильниками доктрини свободи волі.

У 1842–1843 роках новий уряд ужив заходи проти радикальної преси, внаслідок чого молодогегельянців розкидало по всій Німеччині і поза її межами, що посилило їхню невизначеність стосовно практичних заходів. Дехто з них залишився ліберальним демократом, тоді як інші, такі як Гесс, Маркс та Енгельс, стали активними і переконаними комуністами. У 1848–1849 роках рух припинив своє існування і багато хто перекинувся до табору правих. Сьогодні з погляду політики молодогегельянці становлять лише історичний інтерес, з погляду філософії – вони допомогли виявити і встановити в пізнішій літературі напругу між системою Гегеля та його діалектичним критичним методом.

EK

Література

Hook, S.: *From Hegel to Marx: studies in the intellectual development of Karl Marx,* 2nd edn with a new intro. New York and Toronto: University of Michigan Press, 1962.

†Kamenka, E.: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach.* London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

Kamenka, E.: *The Ethical Foundations of Marxism,* rev. edn. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

†McLellan, D.: *The Young Hegelians and Karl Marx.* New York: Praeger, 1969.

†Stepelevich, L.S. ed.: *The Young Hegelians: an anthology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Stirner, M.: *The Ego and his Own,* trans. S.T. Byington, ed.J. Carroll. London: Cape, 1971.

МОНТЕНЬ Мішель, де (1533–1592) – французький філософ та есеїст. Монтеня найбільше знають як одну з найвизначніших постатей в історії національної літератури, зокрема як засновника жанру «есе». Однак в остаточному підсумку найбільше його історичне значення полягає в тому, що він є одним із найперших філософів-творців і пропагандистів сучасної йому ліберальної доктрини й ладу (див. *Лібералізм*).

Монтень народився в заможній купецькій родині й більшу частину свого життя прожив поблизу Бордо. 1571 року він звільнився з посади в місцевому магістраті, щоб розпочати роботу над єдиною книгою, яку він написав для оприлюднення, – збіркою «Досліди». Проте й надалі він продовжував відігравати активну, переважно неформальну роль у політиці як посередник між ворогуючими сторонами, які вели релігійні війни, та радник майбутнього короля Генриха IV, котрий зрештою поклав цим війнам край. З 1581 до 1585 року Монтень був мером міста Бордо.

З першого погляду уривчасті й безладні, «Досліди» було вперше опубліковано 1580 року в двох книгах; книга III з'явилась у п'ятому виданні (1588), а згодом Монтень вніс до її тексту численні правки та доповнення. Дві найвиразніші наскрізні теми книги – щира сповідь автора та його «скептицизм». Твір стихійно слідує «еволюційній» схемі, рухаючись від стоїчного й позаособистісного тону багатьох початкових розділів – а вони часто містять низку цитат із класиків – крізь систематичну «скептичну» критику релігії і філософії в «Апології Раймунда Сабундського» (цей розділ куди довший од решти) до кульмінації в найбільш «інтимних», написаних розмовним стилем, розділах книги III, де автор сповідує «епікурейське» ставлення, гедонізм і терпимість. Хоча деякі вчені тлумачать цю еволюцію як відображення зміни позицій і настроїв автора під час написання твору, однак текст далеко не вичерпується таким витлумаченням. З огляду на твердження Монтеня про послідовність твору його очевидну еволюцію варто розцінювати як риторичний засіб, за допомогою якого автор прагне справити вплив на зрушення у свідомості своїх читачів.

Почавши стереотипним зверненням до мудрості древніх, Монтень поступово виявляє обмеженість цієї мудрості – зокрема її неспроможність полегшити тілесні страждання людського буття. Одначе справжнім об'єктом «скептичних» нападок Монтеня є християнство, яке має за свою основу ніяк не доведене «припущення» щодо становища людини у світі і людської здатності до осягнення його смислу і яке призводить до тиранії, переслідувань та зайвих страждань. Монтень спокушає читача альтернативою християнському й античному світогляду – привабливістю того способу життя, що його сповідує й дотримується він сам, – у «неамбітних», але сумирних і гранично обачних пошуках насолоди. Попри відверту заяву про несприйняття будь-яких політичних змін Монтень викриває безглуздість тогочасного політичного ладу й пропонує замінити його такою формою правління, призначення якої зводиться до захисту свободи людини жити так, як їй заманеться. Він прагне також перетворити філософію на «медичну» науку в широкому смислі слова, яка має на меті підкорити природу, аби життя стало більш комфортним. Щоб почувати себе задоволеною, людині слід вгамовувати свої марні духовні поривання, а разом із тим розширяти царину земних утіх.

DLS

Література

Armaingaud, A.: Étude sur Michel de Montaigne. In *Oevres complètes de Michel de Montaigne,* vol I. Paris: Louis Conard, 1924–41.

†Frame, D.M.: *Montaigne: a Biography.* New York: Harcourt, Brace & World, 1965.

†Keohane, N.O.: Montaigne's individualism. *Political Theory* 5 (1977) 363–90.

Montaigne, M. de.: *Essays.* In *The Complete Works of Montaigne,* trans. D.M. Frame. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1957.

†Sayce, R.: *The Essays of Montaigne: a Critical Exploration.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1972.

†Schaefer, D.L.: Montaigne's intention and his rhetoric. *Interpretation: a Journal of Political Philosophy 5* (1975) 57–90.

†Schaefer, D.L.: Montaigne's political reformation. *Journal of Politics* 42 (1980) 766–91.

Villey, P.: *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne.* 2 vols. Paris: Hachette, 1908; repr. New York: Burt Franklin, 1968.

МОНТЕСК'Є Шарль-Луї, де Секонда (1689–1755) – французький політичний філософ. Монтеск'є написав три твори надзвичайної ваги. Коли автору виповнилося тридцять два роки, було опубліковано перший із

них – епістолярний роман «Перські листи» («Les lettres persian»). Скандально чуттєва, однак витончено людяна, пронизана jeu d'esprit і глибокими алегоріями стосовно кохання, моралі, політики та релігії, ця книга невдовзі принесла нікому не відомому авторові славу. І досі немає жодного адекватного перекладу цієї вабливо загадкової речі. Твір цей можна спробувати охарактеризувати як виклад негативних, або ж «грунтопідготовчих» положень філософії Монтеск'є, критику, що надихається працями *Бейля, Локка, Спінози*, панівних традицій юдео-християнської релігії та аристотелівського природного права.

За клопотанням герцога-вигнанця Бервіка Монтеск'є був представлений при дворі, у 1728 році його обрали до Французької академії (після подолання значного опору), а наступні чотири роки він подорожував по континенту та Англії, виявивши себе дуже спостережливим мандрівником. Повернувшись до Франції, він два роки прожив на самотині в своєму провінційному château (замку), а по тому опублікував «Роздуми про причини величі і занепаду Римської імперії» (1734).

Як здається, цю працю слід розглядати як спробу порозумітися з *Макіавеллі*, чия «нова стежка, доти ніким не вторована» («Роздуми...», кн. 1, Вступ), завела його до нової драматично зниженої концепції доброчесності, або досконалості, протилежної не лише поняттю про християнське милосердя, але й «моралі» та чесноті «споглядання» *Аристотеля*. За приклад «чесноти» істинної, тобто узгодженої з егоїстичною природою людини і необхідної цій природі для задоволення її істинних потреб, може правити історія «вовчої» Римської республіки, громадяни якої гартували свої почуття й розумові здібності в жорстокому змаганні за безпеку, панування й за винагороду найрідше отримувану, зате найщедрішу – немеркнучу славу.

Монтеск'є не захищає від нападок Макіавеллі ні біблійну, ані класичну традицію. Він обмежується тим, що ставить під сумнів запропоновану Макіавеллі специфічну характеристику здебільшого егоїстичних людських прагнень. Монтеск'є фактично запевняє, що історія Риму надто залежала від випадкових викривлень, аби вважатися відвертим виразом прагнень випущеного на волю людського єства, якому дозволяється виражати себе у гранично свідомий спосіб. Рим демонструє приголомшливу збоченість людської натури – патологію, до якої, звісно, аж надто схильні всі республіки. У такий спосіб Монтеск'є готував грунт для власної, постмакіавеллiанської політичної теорії.

Намагаючись окреслити теорію, викладену в його шедеврі «Про дух законів» («De l'esprit des lois», 1748), ми стикаємося насамперед із труднощами, обумовленими літературним стилем Монтеск'є. З часів здійсненого Вольтером дослідження цієї праці більшість читачів і коментаторів не спромоглися відшукати тут ладу, послідовності й узгодженості. Сам Монтеск'є в передмові до книги і в приватних листах, адресованим своїм критикам, твердив, що його книга написана згідно з ретельно розробленим, хай і не розкритим, планом, і що його вчення зможуть зрозуміти тільки ті, хто розшифрує той план. Після тривалих штудій «De l'esprit des lois» *Д'Аламбер* щиро погодився з автором. Понад те, Монтеск'є заявив, буцімто його ухильна манера викладу є типовою для попереднього розвитку політичної філософії; у своїх численних опублікованих і неопублікованих роздумах про красне письменство й письменників він згадує зокрема Платона, провідних стоїків, Декарта й Спінозу як показові приклади філософів, котрі писали в такий спосіб, аби приховати свої ключові погляди. Та загроза цензури і переслідувань (а Монтеск'є вважав, що всі три головні його праці мали бути опубліковані анонімно й за кордоном) була очевидною, але, як виявляється, лише другорядною причиною звернення до такого стилю вираження. З його погляду, важливішою є небезпека, яку становить чітко висловлена філософія для підвалин багатьох благопристойних суспільств; адже вона неминуче порушуватиме тривожні і згубні питання. Тож Монтеск'є роз'яснює, що найвагомішою підставою для непрямого вираження є виховні цілі. За Монтеск'є, найкращу філософську освіту дає не той учитель, який докладно викладає інформацію, а той, хто заохочує своїх найкращих учнів ступати на нелегку стезю запитань і подиву – ту стежину, якою мандрував він сам.

«De l'esprit des lois» починається з лаконічних роздумів про «закони взагалі» і про «належні відносини, що випливають із природи речей». Посилаючись на богословський авторитет Плутарха, автор запевняє нас у тому, що навіть Сам Бог-творець мусить коритися «правилам таким же незмінним, як і «фатум», що його обстоюють атеїсти». «Природні закони» людської поведінки визначаються найбільш невідступними потребами людини (убезпечення процесу виживання і самовідтворення) або безпосередньо випливають з них; як такі вони встановлюють основоположні межі та цілі, а відтак і норми нашого буття. Людський рід відрізняється і від власне тварин, і від божеств, оскільки його життя зумовлюється орудою не інстинкту, а надто схильного до помилок «розуму», чия могутня сила зостається приспаною до тих пір, аж поки випадок чи зовнішній примус не підштовхне його до розвитку. За своєю природою людські істоти часто виявляються нездатними визначати найкращі або ж навіть найпридатніші способи дотримання вимог власних природних законів. Зокрема природні закони є первинними стосовно «відносин рівності, що є первинними для позитивного права», і відмінними від них: адже рівність або справедливість передбачає наявність суспільства і «розуму», а їх людству бракує від природи. В осерді природної організації кожного з нас – безмежно самотня особистість з початковим рівнем раціональності, сповнена тривоги і відчайдушного прагнення до спокою й безпеки. Випереджаючи *Руссо*, Монтеск'є відкидає Гоббсів природний стан з його войовничими прагненнями до слави й панування як надто товариський. Але на відміну від Руссо Монтеск'є вислов-

лює глибинну згоду з Гоббсом, навчаючи, що природний стан є станом жаху і страждання.

Почасти внаслідок цього природний стан не є статичним станом. Людство небавом усвідомлює вигоди й насолоди, що їх несе соціалізація. На жаль, первинний наслідок цього прагнення до суспільства є руйнівним: виводячи людство з природного стану, воно негайно вкидає наш рід у «стан війни». З подоланням всепоглинаючого страху перед іншими людьми починають виходити наперед егоїстичні потреби в забезпеченні безпеки й матеріального добробуту, які спонукають нас до експлуатації своїх ближніх або ж до захисту себе від експлуатації з боку інших.

У відповідь на жахи стану війни розум відкриває більш-менш загальні чинні правила взаємодії, які вводяться в дію в позитивному праві і підтримують мир, безпеку та належний рівень справедливості всередині певного громадянського суспільства за будь-яких обставин окрім надзвичайних. Отже, сутність узаконеного політичного права становить розумне правило (чи правила), вигадане з міркувань безпеки – найпотужнішого імперативу природного закону. Проте ті кілька майже загальних законів, що їх здатен відкрити людський розум, запроваджують лише мінімальні стандарти. Вони демонструють, що *деспотизм*, чи система правління, заснована на репресіях, є протиприродним явищем; однак не вказують, якою має бути (якщо вона взагалі може існувати) недеспотична (себто «обмежена») форма правління, найкраща за своєю суттю для всіх часів і народів. Закони розуму не забезпечують навіть універсально застосовного принципу законності на кшталт суспільного договору чи згоди керованих. Це пояснюється тим, що людство, яким ми його знаємо в суспільстві, насправді є продуктом не самої лише своєї природи, але й найрізноманітніших історичних і природних умов. «Загальний дух» кожного народу наділяє людність іншими – майже природними – потребами або самобутнім способом вираження потреб, спільних для всіх людей. Пристосування й модифікація цілей та упереджень розуму з огляду на «загальний дух кожної нації» – ось що має на увазі Монтеск'є, викладаючи нам науку про «дух законів».

Оскільки Монтеск'є надає безпрецедентної ваги дополітичним чинникам формування суспільства, наприклад клімату, його незрідка вшановують як отцязасновника чи чільного предтечу соціології та історії суспільного розвитку. Та це видається перебільшенням. Монтеск'є все ж вважає політику, закон і законодавство – а передусім основоположні закони, що обумовлюють «форму правління», – головними визначниками всякого суспільства.

Класифікуючи форми правління, Монтеск'є говорить спершу про «природу» кожної з них (інституціональне розділення «суверенної влади»), а тоді вже про її «принцип» (особливі прагнення, належні «душевні поривання» населення, потрібні як та «пружина», що приводить у дію всякий інституціональний механізм). Недеспотичні форми правління, засновані на засадах, відмінних від принципу залякування, розквітли лише в Західній Європі – у двох гранично різних варіантах. Перший із них – народна республіка (античний polis і кілька тогочасних республік на зразок Венеції); другий – феодальна монархія з її нестійкою і перемінною рівновагою між королем, дворянством та кліром. Підвалиною монархії є честь, гордість і гостре відчуття свого місця в ієрархії. Підвалиною республіки є «чеснота» – під цим поняттям Монтеск'є має на увазі (як він наголошує) не моральну і не релігійну доброчесність, а натомість пристрасний, непохитний патріотизм, що може спонукати громадян на якийсь час підкоритися або переспрямувати свою егоїстичну енергію на користь суворого й егалітарного духу братерства. Монтеск'є схиляється перед очевидною величчю цієї «чесноти», перед породжуваними нею свободою, безпекою й рівністю – особливо в зіставленні із занепадницькою, доволі рабською і химерно-мудрованою формою честі, яку він бачив повсюдно у Франції XVIII століття. Та в ході подальшого аналізу автор поволеньки, але міцно приковує нашу увагу до нелюдяності й ірраціоналізму цієї «чесноти». Чеснота вимагає конформізму, підкріпленого суворою пильністю наглядача, що пригнічує певні найсильніші природні пориви людства: в одному яскравому уривку Монтеск'є уподібнює добропорядне республіканське місто в його найвищому прояві монастирю (кн. V, розд. 2).

Розчарування читача в чесноті чимдалі зростає, і він починає поціновувати випадкові й нібито парадоксальні похвали Монтеск'є на адресу комерційного духу, який вражає деякі республіки. Цей дух підриває – але, за тими ж ознаками, й пом'якшує – непохитність чесноти (пор. III, 3 із V, 6). Водночас монархічна слава чи марнославство, що можуть піднести, проте аж ніяк не поневолити особистість, постають у більш привабливому світлі. У такий спосіб Монтеск'є поступово готує нас емоційно до знаменитого уславлення англійської конституції та комерційного способу життя. Англія, принаймні в його сподіваннях чи в дещо ідеалізованому змалюванні, є першою і на той час єдиною в історії нацією, відданою справі свободи, справедливо витлумаченої не стільки як політична участь або влада, скільки як убезпечення життя кожного індивіда та його родини, як мирне володіння своєю власністю й невикористання її з метою експлуатації. Стародавня англійська монархічна система правління, заснована на честі, була включена в ширшу й ефективнішу систему противаг і стримувань (яка сягає своєї кульмінації в славетному принципі *розділення влад*), систему, що вивільняє й дієво мобілізує природну енергію та неагресивне користолюбство кожного індивіда задля забезпечення чимдалі більшого процвітання всіх людей.

Змальована Монтеск'є англійська нація встановила раціональні стандарти, якими слід керуватися кожній нації при реформуванні. Деякі її інституціональні особливості (наприклад незалежне судочинство) можна з певними застереженнями запозичувати. Проте будь-яке застосування англійських стандартів вимагає

докладного знайомства з історією того народу, який має здійснювати реформи: саме такого роду історії власного народу Монтеск'є присвячує останній розділ своєї великої праці – почасти як вияв патріотичного громадянського духу, почасти як схему для інших філософів і державних діячів-«законодавців».

З найвищою вірогідністю здобуття успіху можна прищепити й поширити по всіх усюдах керований новими підходами до фінансів та економіки «дух підприємництва», що на нього можна покладатися як на засіб перебудови людського буття в напрямі рівного захисту всіх людських істот. Книги, присвячені підприємництву, його минулій історії та всесвітньо-історичним перспективам у майбутньому, унаочнюють істинно революційні зрушення, спричинені філософським «законодавством» Монтеск'є. Адже в них стверджується, що дух підприємництва може вилікувати людських істот од упереджень, які приховують від них їхні власні потреби. Визнаючи загальні потреби складниками людської природи, людство відкриває новий смисл поняття «гуманності», що заміщає всі попередні релігійні, етнічні й національні викривлення. Зачаровані звабами мирних професій, люди з чимдалі більшою відразою ставляться до військових подвигів і небезпек воєнних часів. Вони навчаються цінувати переваги національного розмаїття та індивідуальної окремості; якщо підприємництво й криє в собі загрозу опошлення й спрощення мистецтва, то воно ж обіцяє звільнити мистецтво серед усього іншого й від обмежень та моральної цензури. Крім того, підприємництво продукує і власні чесноти – «стриманість, ощадливість, поміркованість, працелюбність, обачність, спокій, злагоду і порядок» (V, 6); точніше, дух підприємництва «породжує в людині певне відчуття істинної справедливості, протиставленої, з одного боку, грабіжництву, а з іншого – тим моральним чеснотам, що комусь заважають непохитно відстоювати власні інтереси, а комусь дозволяють приносити чиїсь інтереси в жертву заради блага інших» (XX, 2). Монтеск'є підсумовує своє бачення цього великого вибору такими словами: «Грецькі політичні мислителі не знали іншої сили, яка б забезпечувала правління народу, крім чесноти; сьогодні ж ми чуємо лише про мануфактури, торгівлю, фінанси, багатство й навіть розкоші» (III, 3). Цілком усвідомлюючи, що поставлено на кін, Монтеск'є перейшов на бік своїх сучасників і виступив проти греків. (Див. також *Французьке Просвітництво*.)

TLP

Література

Althusser, L.: *Politics and History,* trans. B. Brewster. London: New Left, 1972.

†Aron, R.: Montesquieu. In *Main Currents in Sociological Thought,* vol. I. Garden City, NJ: Doubleday Anchor; Harmondsworth: Penguin, 1968.

Carcassonne, E.: *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1926.

Durkheim, E.: *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology,* trans: R. Manheim. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.

Lowenthal, D.: The design of Montesquieu's «Considerations». *Interpretation: a Journal of Political Philosophy* 1 (1970) 144–68.

Montesquieu, C.-L.: *Oeuvres completes,* ed. R. Caillois. Paris: Gallimard, 1949–51.

Montesquieu, C.-L.: *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline,* trans. D. Lowenthal. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

Montesquieu, C.-L.: *The Spirit of the Laws,* ed. F. Neumann, trans. T. Nugent. New York: Hafner, 1949. [A sometimes misleading translation but the only one in English; must be used with caution.]

†Montesquieu, C.-L.: *The Political Theory of Montesquieu,* ed. M. Richter. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. [A reasonably accurate translation of excerpts from all of Montesquieu's major works.]

†Pangle,T.L.: Montesquieu's Philosophy of Liberalism: *a Commentary on «The Spirit of the Laws».* Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Shackleton, R.: *Montesquieu: a Critical Biography.* London: Oxford University Press, 1961.

МОР Томас (1478–1535) – англійський державний діяч і мислитель, святий римо-католицької церкви. Нині Мор відомий переважно як автор «Утопії» (1516), страчений Генрихом VIII. За своє життя цей правник, політик і дипломат був відомий як один із провідних діячів Відродження в Північній Європі, а пізніше – як захисник віри.

Томас Мор народився в родині правника з Лінкольнської юридичної корпорації Джона Мора, він був служкою у Джона Мортона, архієпископа Кентерберійського. Отримавши освіту в лондонському Сіті та в Оксфорді, він вступив до однієї з юридичних корпорацій Ченсері (1496) і здобув право на адвокатську діяльність (1502). Вершиною на його життєвому шляху стало призначення на посаду лорд-канцлера. Борючись із поширенням протестантизму, він витратив чимало сил на викорінення цієї єресі в церкві. Як оборонець віри він не зміг змиритися з проголошенням закону про верховенство короля над церквою, за яким Генрих ставав главою англійської церкви, і був страчений за зраду. У 1886 році його проголосили блаженним, а в 1935-му – святим.

В історії політичної думки Мора згадують виключно як автора «Утопії» – невеличкої книжки, що дала поштовх розвитку літературного жанру, а також назву способу філософствування (див. *Утопізм*). Упродовж понад чотирьохсот років «Утопія» збивала з пантелику критиків, та й досі наявні фундаментальні розбіжності в її тлумаченні. Науковці сходяться в тому, що в «Утопії» зображається суспільство, якого не існувало в часі й просторі, і що в ній наявні вагомі сатиричні елементи; однак єдиної думки про значення й походження цієї сатири немає.

Сатира найочевидніша вже в грі слів. Слово «утопія» означає «місце, якого не існує», але це передбачає гру зі словом eutopia, що означає «благодатне місце». Так само Hythlodaeus (прізвище головного героя) означає «той, хто говорить нісенітниці», а Рафаель (його ім'я) – «цілитель волею Божою». Однак ця гра слів нічого не говорить нам про наміри Мора.

В «Утопії» Мор звертається до кількох проблем. Зображене ним суспільство (кожна родина і країна загалом) є авторитарним, патріархальним та ієрархічним, але вбраним у шати цілковитої економічної рівності (мешканці навіть обмінюються домівками на постійній основі). Люди похилого віку, так само як чоловіки й батьки, користуються пошаною й авторитетом. Власністю володіють спільно; не існує ніякої боротьби; кожен працює заради спільного блага (див. *Комунізм*).

Управління здійснюють найвищі політичні і релігійні посадовці, котрі дотримуються встановленого засновником держави законодавства, яким запроваджено детальне регулювання всіх аспектів життя. Головною метою управлінців є унеможливлення неробства. За потреби вони переселяють людей у межах території держави (навіть переміщують із родини в родину чи з колонії в метрополію і навпаки). Однак економічна рівність диктує, аби кожен працював тільки в міру, мав достатньо їжі, домівку та простий, але пристойний одяг.

Одним із дороговказів для жителів Утопії є розум, хоч утопійці й визнають, що найвищим орієнтиром може слугувати Одкровення. Їхня раціональна релігія є для сучасних коментаторів джерелом непорозумінь. Науковці стверджують, що необхідно якось примирити відданість Мора католицизму з принципами релігійної терпимості і добровільної смерті, характерними для Утопії. (Колись проблему становив і інститут суспільної власності, але тепер так уже не вважають.) Маючи на меті продемонструвати, що Мор не підтримував ці інституції, дослідники не раз здійснювали ретельний аналіз, однак жодне з цих досліджень не є цілком задовільним. Учені перетворюють «Утопію» на суцільну головоломку, що позбавляє всякого сенсу читання цієї книги.

Ми так і не знаємо намірів Мора, але можемо небезпідставно припускати, що «Утопія» була серед іншого ще й мисленим експериментом, за допомогою якого Мор спробував з'ясувати, куди ж може завести диктат розуму. Пізніше автор відцурався «Утопії», заборонивши перекладати англійською її первинний латинський текст, оскільки він міг справити шкідливий вплив на невігласів. Для Мора-захисника переслідуваної віри його юнацька jeu d'esprit не становила особливого інтересу.

«Утопія» Мора є плодом Відродження та епохи великих відкриттів, коли мешканці Західної Європи переосмислювали свої стосунки з церквою, з державою й один з одним (див. *Відродження політична думка*). Мор поставив в «Утопії» основоположні питання щодо всіх цих стосунків. Він допитувався у своїх сучасників, чи є насправді неуникними убозтво і деградація людства. Змальовуючи суспільство економічно рівних людей, які трудяться спільно задля загального блага, він припустив, що відповідь може бути заперечною. Зображаючи це суспільство як авторитарне, ієрархічне й патріархальне, він вирішив, що людських істот належить контролювати; одного розуму замало для забезпечення порядку в суспільстві. Розум має втілитись у низці детальних правил і приписів, а людей належить і заохочувати, і змушувати до їх додержання.

Поза сумнівом, ідеалом Мора був монастир. Уся його система – це монастир, виписаний широкими мазками; навіть такі другорядні деталі, як спільна трапеза під читання повчань, виказують цей вплив. Мор перебував під сильним враженням од цієї середньовічної інституції, але долучив до цього й осяяння Ренесансу та епохи великих відкриттів, і глибоке прочитання творів класиків, аби створити щось нове й самобутнє.

LTS

Література

Fox, A.: *Thomas More: History and Providence.* Oxford: Blackwell, 1982.
Guy, A.: *The Public Career of Sir Thomas More.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.
†Hexter, J.H.: *More's Utopia: the Biography of an Idea.* New York: Harper & Row, 1952.
†Logan, G.M.: *The Meaning of More's «Utopia».* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
†Marius, R.: *Thomas More: a Biography.* New York: Knopf, 1984.
†More, T.: *Utopia,* trans. P. Turner. Harmondsworth: Penguin, 1965.
Surtz, E.L., SJ: *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's «Utopia».* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.
Surtz, E.L., SJ: *The Praise of Wisdom: a Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St Thomas More's «Utopia».* Chicago, Ill.: Loyola University Press, 1957.

МОРРАС Шарль (1868–1952) – французький письменник, журналіст і політик. Моррас був теоретиком інтегрального націоналізму і лідером націоналістичного руху Action française («Французька дія»), започаткованого 1899 року.

Рух Action française ніколи не мав численних прихильників, проте справляв величезний політичний і літературний вплив як у Франції, так і в Іспанії, Італії, Бельгії та Східній Європі. Своєю впливовістю насамперед і найбільшою мірою цей рух завдячує творам Морраса і його газеті «Action française», яка в 1908 році стала виходити щоденно. Найвідомішим твором Морраса стала праця «L'enquête sur la monarchie» («Дослідження монархії»), опублікована в 1900 році. Найяскравішими серед численних праць Морраса для осягнення його мислення є «Афінянка» («Athinea», 1901), «Релігійна політика («La politique religieuse», 1912), «Романтизм і революція» («Romantisme et révolution», 1922), «Мої політичні погляди» («Mes idées politiques», 1937) і «Самотня Франція» («La seule France», 1941). У 1931 році Морраса обрали до Французької академії і він спробував зіграти роль теоретика режиму Віші. З 1940 до 1944 року він проводив жорстоку антисемітську кампанію і вихваляв расові закони Віші, дуже подібні до нацистського законодавства; він боровся з рухом Опору, голлізмом і намагався зірвати військові операції союзників загалом. Після визволення Франції від фа-

шистів його було засуджено до довічного ув'язнення за співпрацю з ворогом.

Відправною точкою філософії Морраса є утвердження нації як головної цінності. Моррас дійшов висновку про те, що для припинення занепаду нації і забезпечення вічності такого гармонійного й унікального утворення, як «божественна Франція», необхідно відкинути всі філософські засади, що лежать в основі республіки і французької революції (включно з теорією природних прав), і замінити їх монархічними принципами. На його думку, таке рішення є необхідним висновком для націоналістичного мислення і це є «інтегральний націоналізм».

Націоналізм для Морраса був насамперед естетичною концепцією: він вірив, що Франція – це чудо, рівного якому немає ніде в світі. Крім того, він вважав, що націоналізм має метафізичну сутність і що націю слід розглядати як «мету-в-собі» в абсолютному сенсі. Франція наділена тілом, душею і природною красою. Але богиня може померти: вона вимагає постійного поклоніння. Цей абсолютний націоналізм потребує усунення всього, що послаблює національний організм, а передовсім демократії. Прийняття демократії, вважав він, може означати лише руйнування країни, а тому патріоти вимагають сильного, стабільного, постійного режиму, який не буде виразом примхи мінливої більшості чи корисливих інтересів, – іншими словами, режиму монархічного. Король, слуга нації, уособлює її єдність, суверенність, непорушність.

Задля забезпечення виживання нації, говорив він, її потрібно захищати не лише від чужоземних загарбників, але й від внутрішнього ворога. Республіка, вчив він, віддала свій національний католицький спадок «чотирьом конфедеративним кастам – євреям, іноземцям, франкмасонам і протестантам». Лише спадкова монархія могла б визволити націю з цієї неволі і лише вона була б єдиною формою державного правління, яка могла б вирішити соціальне питання, реінтегруючи пролетаріат у національну спільноту. Заради такого примирення пролетаріату з нацією Моррас та його послідовники виступали проти капіталізму і лібералізму, але висловлювалися за *корпоративізм* і співпрацю з представниками революційного *синдикалізму*.

ZS

Література

Capitan, P.C.: *Charles Maurras et l'idéologie d'Action Française.* Paris: Éditions du Seuil, 1972.

†Curtis, M.: *Three Against the Third Republic: Barrès, Maurras, Sorel.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959.

Maurras, C.: *Oevres capitales,* 4 vols. Paris: Flammarion,1954.

Nolte, E.: *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism.* New York: Holt, Reinhart & Winston, 1966.

†Sutton, M.: *Nationalism, Positivism and Catholicism: the Politics of Charles Maurras and French Catholics 1890–1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Weber, E.: *Action Française.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1962.

МОРРИС Вільям (1834–1896) – англійський письменник, художник, соціаліст і комуніст. Моррис розпочав свій недовгий, але бурхливий життєвий шлях як художник, поет і дизайнер. Турбота про якість своєї праці змусила його в 1880-ті роки включитись у політику. Протягом нетривалого часу він співпрацював із Соціал-демократичною федерацією Г. М. Гайндмана, та згодом облишив її і разом з Елеонорою Маркс та Е. Белфартом Баксом заснував Лігу соціалістів. Його головні політичні твори – низка статей з приводу теперішньої і майбутньої природи праці, а також дві соціалістичні утопії – «Мрія Джона Болла» (1888) та «Новини нізвідки» (1891).

Найважливішим внеском Морриса в справу соціалізму стала його концепція праці. Він вважав працю специфічно людським заняттям, а її «безплідний» і «виснажливий» характер – головними (поряд із браком братерства) вадами сучасного йому індустріального суспільства. Праця могла б, на його думку, стати приємною і творчою діяльністю, в якій робітники могли б виражати і реалізовувати себе. Отже, він підходив з точки зору трудівника-художника до проблеми, котру Маркс розглядав зовсім в іншій перспективі в своїй концепції *відчуження.* Для Морриса політика була радше тактикою втілення його моральних та естетичних прагнень, тож найкраще з того, що він написав про політику, зустрічається в тих його творах, які на перший погляд зовсім не здаються політичними.

Моррис не вбачав особливого смислу в загальноприйнятій політичній тактиці, вважаючи, що переконання й пропаганда хіба що торуватимуть шлях реальним змінам. Він уявляв собі, що існуючий лад, який він затаврував як «комерційне рабство» і «патріархію», буде знищено народним повстанням і що прийдешнє комуністичне суспільство керуватиме своїм спільним господарством через ad hoc місцеві асамблеї. Тоді не існуватиме жодних централізованих примусових функцій сучасної йому держави, яку він вважав знаряддям «захисту багатих од бідних, сильних од слабких».

Упродовж тривалого часу ім'я Морриса як ексцентричного романтика було забуто, але в другій половині XX століття його «знову відкрили» – почасти у зв'язку з розвитком ідеології політичного руху, позначуваного збірною назвою *нові ліві.* Тепер його мають за надзвичайно вагому постать, а отже, й сперечаються з приводу того, як слід визначати його світогляд – як «соціалістичний», «анархічний» чи «комуністичний».

RB

Література

Morris, W.: *News from Nowhere.* London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

Morris, W.: *Political Writings,* ed. A.L. Morton. London: Lawrence & Wishart, 1979.

†Thompson, E.P.: *William Morris: Romantic to Revolutionary.* London: Merlin, 1977.

МОСКА Гаетано (1858–1941) – італійський політичний соціолог. З 1895 до 1923 року Моска викладав конституційне право в Турині, а згодом – публічне право в Римі (до 1933 року). Був він залучений і до політики: з 1908 до 1918 року був членом Палати депутатів, потім – сенатором. Разом із Парето його вважають засновником *елітаризму*.

Найчіткіший виклад елітаризму Моска подав у книзі «Правлячий клас» (1896): «У всіх суспільствах... постають два класи людей: ті, хто править, і ті, ким правлять». Панівний клас монополізує владу і втішається її перевагами. Аби втримати своє панування, він вдається і до законних методів, і до сваволі. Моска був певен, що, грунтуючись на вивченні історії, в ході якої проявляються певні сталі тенденції, політологія зможе відкрити закони. Він спростовував загальні пояснення, що їх давали марксисти, теоретики-еволюціоністи та расисти.

Домінування правлячого, або політичного класу (чи ж бо «еліти», як визначають цю меншість у політології) – це закон, існування якого засвідчено в усіх періодах історії й у всіх частинах світу. Кожна панівна група володіє певними ресурсами чи ознаками, які шануються або вважаються впливовими в даному суспільстві і які вона активно застосовує заради зміцнення своєї влади й розширення привілеїв. Це може бути, як стверджував *Маркс*, володіння засобами виробництва, але Моска відкидав подібні одновимірні пояснення соціальної і політичної влади. Військова сила, священний статус чи управлінська компетентність є такою ж мірою вірогідними засадами політичного домінування. У кожному випадку еліта намагається перетворити себе на форму спадкового правління, аби увічнити свою владу. Становлячи меншість, еліта діє свідомо і згуртовано. Можна маніпулювати навіть ліберальними демократіями, оскільки вільні вибори потрапляють під контроль партійних еліт, а в ході відкритого призначення на офіційні посади їх традиційно віддають представникам правлячого класу. Панівний клас править не лише за допомогою насильства і маніпуляцій, але й за допомогою ідеології, чи «політичної формули», яка переконує більшість населення в моральній законності панування еліти. Загальні «ілюзії», в тому числі й релігійні та національні почуття, не дають суспільству розпастися. Воля більшості і є тою найпоширенішою демократичною формулою, що її Моска намагався викрити як шахрайство.

Політичні й соціальні зміни відбуваються внаслідок конфлікту між правлячим класом, що прагне втримати свою владу, і новими силами, теж очолюваними меншістю, які сподіваються скинути їх. Еліти часто втрачають владу через те, що їм не вдається нейтралізувати нові суспільні сили шляхом надання посад новим людям або ж засвоєння й пристосування їхньої політичної платформи та ідеології. Еліта, яка є гранично замкненою і застійною, поступово втрачає свій політичний і ідеологічний вплив на суспільство і ставить себе під загрозу відсторонення від влади. Моска класифікував форми правління еліти відповідно до типу узаконеної ідеології та процесів, у ході яких еліта всотує в себе свіжі сили й оновлюється. У суспільстві завжди пануватиме еліта. Моска зокрема пророкував, що в комуністичному суспільстві правитимуть посадовці, які контролюватимуть і політичне, і суспільне життя. Зміни ніколи не приведуть до політичної рівності.

GP

Література

Albertoni, *E.: Mosca.* Oxford: Blackwell, 1987.
†Bobbio, N.: *On Mosca and Pareto.* Geneva: Droz, 1972.
Bottomore, T.: *Elites and Society.* Harmondsworth: Penguin, 1966.
†Meisel, J.H.: *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.
Mosca, G.: *The Ruling Class,* trans. and ed. A. Livingston. New York: McGraw-Hill, 1939.
†Parry, G.: *Political Elites.* London: Allen & Unwin, 1969.

МУССОЛІНІ Беніто (1883—1945) – італійський диктатор. Див. *Фашизм*.

МУТУАЛІЗМ – соціальна теорія, розроблювана *Прудоном* та багатьма його французькими послідовниками, які намагалися віднайти середній шлях між принципами приватної *власності* і *комунізмом*, роблячи ставку на робітничі спілки та систему взаємного кредитування. Мутуалісти були значною мірою анархістами за своїми поглядами, хоч і виступали не за революційні, а за поступальні зміни. Див. *Анархізм*.

Н

НАСИЛЬСТВО. У своєму основному значенні слово «насильство» означає завдання людям шкоди шляхом убивства, калічення чи завдання болю. Його значення може поширюватись і на загрозу завдання такої шкоди, а також на психологічну і на фізичну шкоду. Насильство можна визначати, включаючи в це поняття і нищення власності. Дехто з політичних мислителів поширював поняття насильства на деспотичні політичні, соціальні чи економічні системи, які завдають шкоди людям, що живуть у їх межах.

Для політичної теорії становить інтерес використання організованого насильства державою і повстання із застосуванням сили проти держави. Поліція зазвичай відповідає за придушення внутрішніх безпорядків, а збройні сили – за боротьбу із зовнішніми ворогами. Антидержавне насильство включає бунти, вуличні безпорядки, вбивства, партизанську і громадянську війну та революцію. Тому на політичне ставлення до обох цих різновидів насильства впливає ставлення до держави чи до певних типів держави.

Представники основної течії західної політичної думки розглядають насильство як згубний, але іноді необхідний засіб досягнення політичних цілей. Доводиться узаконювати мінімальне насильство з боку держави для підтримання громадського порядку, але тільки в межах закону і в рамках системи, яка користується підтримкою більшості. Повстання із застосуванням сили теж слід узаконити, але лише повстання проти тиранії. Воєн треба за можливості уникати за допомогою дипломатії, торгівлі та міжнародного права, однак вони є законними, якщо йдеться про захист національної безпеки чи додержання певних принципів. (Див. *Справедлива війна*).

Проте в деяких політичних ідеологіях застосування сили вважається позитивним явищем. *Фашизм* прославляв війну і як засіб звеличення держави, і як джерело героїзму, самопожертви й братерства. Деякі ліві ідеологи теж звеличували насильствену революцію на тій підставі, що насильство – це психологічне визволення, воно пробуджує сміливість і гордість та надихає інших на повстання. Ці ідеї можна зустріти в одному з головних теоретичних трактатів про насильствену революцію – опублікованій уперше в 1908 році книзі Жоржа Сореля «Роздуми про насильство», у якій звеличується революційне повстання робітничого класу у формі загального страйку, спрямованого на знищення занепадницького буржуазного суспільства (див. також *Синдикалізм*).

Насильницьку революцію ідеалізують і рухи, що борються за національну свободу. Франц *Фанон*, який писав про війну з французами в Алжирі на початку 1960-х років, є найвідомішим речником концепції очищувального та визвольного впливу насильственого повстання проти колоніалізму.

Слід провести розмежування між інструментальними та виражальними формами насильства. Інструментальне насильство свідомо спрямоване на досягнення специфічних цілей шляхом завдання неприпустимої шкоди або залякування. Насильство як форма індивідуального чи колективного самовираження і є самою метою, тож може розглядатися як прояв героїзму, а не як досягнення певного результату.

Це може виявитися політично релевантним для розрізнення стихійних і організованих актів насильства, такого роду насильства, що виникає на основі масових протестів, і актів насильства, підготовлених певною групою, а також для визначення серйозності завданих пошкоджень та природи вражених мішеней. Протистояння між поліцією і страйкуючими пікетниками, наприклад, має зовсім інший підтекст, ніж спроба скинути ключових урядовців, проте обидва ці випадки можна класифікувати як політичне насильство.

Важливим теоретичним питанням є те, яким чином насильство пов'язується з *владою*. Більшість теоретиків вважають насильство складовою владних повноважень. Але Ханна *Арендт* доводила, що насильство є протилежністю влади, оскільки влада спирається на масову узгоджену діяльність, а насильство натомість залежить не від чисельності, а від технологій, які можуть значно збільшувати масштаби руйнівних процесів.

Визначення насильства часто покликані узаконити одні його форми й затаврувати як незаконні інші. Організоване насильство з боку держави іноді описують як силу, що протистоїть актам політичного насильства проти держави. Таке розрізнення для багатьох із тих, хто до нього вдається, означає, що сила є законною, а насильство – ні, однак Сорель, який обґрунтовував таке ж саме розрізнення, дійшов інших висновків. Якщо описувати всеосяжну політичну й соціальну си-

стему як насильствену, як це робив Фанон, тавруючи гніт колоніалізму, то це часто означає, що насильствене повстання проти неї є виправданим.

Визначення, у якому вживається те саме слово «насильство», для означення руйнівних дій представників держави або їх противників теж має політичне забарвлення, понад те, воно додає ясності, зосереджуючись на дії, а не її виконавці, а потім виносячи моральний присуд стосовно того, чи є законною ця дія. У визначенні, яке зосереджується виключно на фізичному насильстві, як здається, недооцінюється шкода, що її завдають деякі суспільні системи, і перебільшується значення насильства як засобу протесту. Однак більш вузьке визначення є яснішим, та й інші поняття теж придатні для змалювання психологічної і соціальної шкоди, від якої страждають люди.

AFC

Література

Arendt, H.: *On Violence*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
Fanon, P.: *The Wretched of the Earth* (1961), trans. C. Farrington. London: MacGibbon & Kee, 1965.
†Macfarlane, L.: *Violence and the State*. London: Nelson, 1974.
Sorel, G.: *Reflections on Violence*, trans. T.E. Hulme and J. Roth. London and New York: Macmillan, 1950.
†Walter, E.V.: *Terror and Resistance: a Study of Political Violence*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

НАЦІОНАЛІЗМ. Якщо *ідеологія* – це загальний спосіб мислення, що має основоположне значення для політики, тоді націоналізм є ідеологією, більше того, найпотужнішою ідеологією світу. Як спосіб мислення націоналізм у витлумаченні історичного розвитку та в аналізі сучасної політики зосереджує увагу на ролі нації, а також зазвичай наголошує на тому, що визначальним критерієм класифікації людських істот є «національний характер». Як безумовну даність націоналізм висуває тезу про те, що кожна людина може мати лише одну національність й одне громадянство, що є вихідним пунктом її самоідентифікації та лояльності. Це означає, що люди мають сприймати себе насамперед як складову народу, а не якогось вужчого, закритого чи нетривкого угруповання, а також бути готовими пожертвувати будь-чим задля захисту і задоволення інтересів народу незалежно від того, чого це буде коштувати з огляду на інші інтереси.

Націоналізм органічно випливає з вимоги кожної нації бути організованою в суверенну державу. Більшість дослідників беззаперечно пов'язують його з такою вимогою. Геллнер пише: «Націоналізм – це передовсім політичний принцип, за яким політична одиниця має збігатися з національною одиницею... Національне почуття – це почуття гніву від порушення цього принципу або ж почуття задоволення від його додержання. Націоналістичний рух приводиться в дію саме такими почуттями» (p. 1). Це означає (як визнає сам Геллнер), що кожен націоналістичний рух має бути сепаратистським, якщо народ, котрий його породив, перебуває в межах кордонів якоїсь більшої країни, і мусить прагнути прискіпливішого перегляду кордонів у тому разі, якщо представники одного народу компактно проживають на території двох або більше держав.

Попри вагомість авторитету науковців, які стверджують протилежне, наша позиція полягає в тому, що сприймати за визначальну ознаку націоналістичного руху вимогу суверенної державності означає помилково сприймати результат за причину. Сутність націоналістичного руху полягає в тому, що він претендує на представлення всіх членів національної спільноти вже тому, що вони мають спільні матеріальні і культурні інтереси. Він закликає своїх прибічників підкорити спільні інтереси (пов'язані з класом, релігією, партією тощо) тим інтересам, які вони поділяють з усіма іншими членами національних спільнот. Прикладом можуть бути ірландські націоналісти XIX століття, які опинилися поза політичним розмежуванням усього Об'єднаного Королівства на лібералів і консерваторів та відстоювали лише окремі ірландські інтереси щодо земельної реформи, перегляду кримінального законодавства, а зрештою запровадження автономного управління в Ірландії. З 1945 року націоналістичні партії Квебека, Фландрії, Шотландії та Уельсу закликали всіх представників національних спільнот вийти з лав загальнодержавних партій і разом з іншими представниками своєї національної спільноти шукати шляхів реалізації своїх спільних інтересів в ім'я національного згуртування.

Хоч і не всі, але більшість націоналістичних рухів такого роду мають у своїх програмах вимогу державної незалежності; але було б цілковито хибним відкидати bona fides (щиросердість) націоналістичного руху. Понад те, вкрай важко визначити ту межу, за якою прагнення до державної незалежності стає, з погляду лідерів націоналістичних рухів, засобом тиску при торгуванні, в ході якого можна домогтися й інших поступок включно з розширенням політичної автономії мало не до меж державності. Зрештою, офіційні програми націоналістичних рухів можуть і не містити вимоги про державну незалежність, якщо їх лідери дійшли висновку, що найкращий шлях до цієї найвищої мети – це розширення політичної автономії в середньостроковій перспективі. Так, хоч офіційно ірландські націоналісти домагалися автономії (самоврядування), їхній лідер Чарльз Стюарт Парнелл у своїй промові 1885 року заявив: «Жодна людина не має права встановлювати межі для нації; жодна людина не має права сказати своїй країні: «Ти станеш такою і на цьому маєш зупинитися». Тут немає про що сперечатися: навіть лідер націоналістів, який прагнув бути відвертим, не спромігся сказати, що є метою, а що – стратегією її досягнення.

Ставлячи в центр уваги нашого аналізу націоналізму твердження про найвище значення нації, ми можемо залишати вимоги щодо надання в перспективі політичної автономії та незалежності як засіб досягнення націоналістичної мети щодо втілення в життя спільних культурних та матеріальних інтересів людей однієї національності. Незалежна держава зазвичай сприймається як засіб, який максимально посилює позиції представників національної спільноти, проте з еконо-

мічної точки зору незалежність може коштувати надто дорого. Націоналістичний рух, який ставить перед собою завдання домогтися високого рівня політичної автономії (включно з контролем за системою освіти та культурною сферою) в поєднанні з економічними поступками з боку решти країни одному з її регіонів, через це не перестає бути націоналістичним рухом.

Думка про те, що націоналістичний рух зобов'язаний вимагати державної незалежності, нав'язується реальному життю науковцем, який сприймає своє твердження за аксіому: «Єдиною гарантією політичного виживання за сучасних умов є захист від втручання зовнішніх ворогів у справи окремої політичної організації, або Держави» (Smith, p. 217). Такий вислів пояснюється дуже слабкою надією на спроможність держави змінити свої форми таким чином, щоб задовольнити прагнення націоналістів. Найдраматичнішою ілюстрацією цього є перебудова Бельгії впродовж останніх 25 років з централізованої держави французького зразка на щось схоже на утворення з двох національних напівдержав. Угамування сепаратистських настроїв у Квебеку в той же період є менш показовим, оскільки Канада від початку була федеративною державою.

Націоналізм як доктрина для універсального застосування вимагає від кожного цілковитої відданості власному народу. Тому право бути представником свого народу проголошується основоположним благом для кожної людської істоти. Націоналізм може набирати й вужчих (часткових) форм. У такому разі національне почуття означає наголос на політиці задоволення національних інтересів за рахунок інтересів інших країн і без урахування інших цінностей, як, наприклад, потреби в уникненні кровопролиття, поваги до міжнародного права або участі в міжнародному співробітництві шляхом укладення двосторонніх та багатосторонніх угод. Такі форми часткового націоналізму мають такий же стосунок до його загальної форми, як егоїзм до індивідуалізму. Егоїзм – це прагнення до задоволення власних інтересів без зважання на інтереси інших, а індивідуалізм – це доктрина, згідно з якою переслідувати власні інтереси дозволяється на тих же умовах, на яких інші можуть переслідувати свої. У вигляді добре розробленої ідеології цей підхід стає *імперіалізмом*; він використовується для узаконення захоплення державою якоїсь території, не заселеної представниками її народу, або з метою заселення території ними, або ж із метою отримання від володіння нею певного зиску (зазвичай військового чи економічного).

Як ідеологія націоналізм дає конкретну відповідь на питання про те, що може бути основою для об'єднання людей. Таким чином, він неодмінно протистоїть ідеологіям, котрі дають іншу відповідь. Яскравий приклад – класичний *марксизм* із його гаслом «Робітники не мають країни». (Марксова теорія історії, як здається, стала інтелектуальним боржником націоналізму, взявши ідею Гегеля про колектив як рушійну силу історії, але перенісши поняття колективності з націй на класи.) Націоналізм також іде врозріз із тим, що ми могли б назвати «персоналізмом», – позицією, лаконічно викладеною у вислові Е. М. Фостера: якби йому довелося обирати між тим, чи зрадити свою країну, чи зрадити своїх друзів, він сподівався на те, що в нього вистачило б сміливості зрадити свою країну. Така позиція – утвердження моральної первинності особистих стосунків – нещодавно отримала подальший розвиток у творах низки американських письменниць-феміністок (див., напр., Noddings). Протилежним персоналізму з його захопленням людськими стосунками і відторгненням усіх зовнішніх обов'язків є «космополітизм». Він проголошує, що всіх людей об'єднують у принципі одні й ті само інтереси (див., напр., Beitz). Зрозуміло, що як персоналізм, так і космополітизм однаковою мірою заперечують націоналізм.

Водночас на практиці націоналізм здатний сполучатися з ідеологіями *лібералізму, соціалізму* та *комунізму* незважаючи на притаманний їм космополітизм, якщо він проголошується абстрактно. Повсюдно у світі націоналізм посідає перше місце, а інша ідеологія йому підпорядковується, визначаючи зміст національного ідеалу. Гасло Сталіна «Соціалізм (тобто комунізм) в одній країні» стосується й усіх інших ідеологій, приписуючи їм форми соціальної організації, які закладаються просто в національну матрицю. Більшість інтелектуалів відчувають певний дискомфорт від такої постановки питання.

Переважну більшість літератури з питань націоналізму становлять спроби вибудувати категорії, згідно з якими народність або національність пов'язується з різними історичними спільнотами. Лінія розмежування проходить між «об'єктивними» концепціями національності, згідно з якими національність – це природна властивість людей, заснована на рідній мові, етнічному походженні тощо (див. Ergang), та «суб'єктивним» поглядом, згідно з яким національність є психологічним феноменом (див. Mill, p. 16). З цього погляду, «національність»... – це швидше спільне відчуття та виражене прагнення, а не сукупність ознак, що піддаються строгому визначенню» («Encyclopaedia Britannica»).

Різноманітні версії першої концепції складаються на основі історичного міфу і псевдобіології (див. також *Расизм*). Речники другої концепції більш здатні усвідомлювати сучасну умовність та мінливість національної ідентичності. (Мабуть, таки є частка правди у жартівливому вислові «Мова – це діалект, який має армію і флот».) Неоднозначність природи національності, без сумніву, додала їй популярності; водночас сумнівною видається цінність спроб дати якесь єдине пояснення цієї її популярності.

BMB

Література

Barry, B.: Self-government revisited. In *The Nature of Political Theory,* ed. D. Miller and L. Siedentop, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Beitz, C.: *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
Encyclopaedia Britannica, II th edn. *sub*. «Nationalism», vol. XIX. Cambridge: Cambridge University Press, *1911*.
Ergang, R.R.: *Herder and German Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1931.
†Gelmer, E.: *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
†Kohn, H.: *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan, 1946.
Mill, J.S.: *Considerations on Representative Government*. In *Essays on Politics and Society*, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
Noddings, N.: *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
†Smith, A.D.: *Theories of Nationalism*. London: Duckworth, 1971.
†Snyder, L. ed: *The Dynamics of Nationalism*. New York: Van Nostrand, 1964. [Contains selections from earlier writers on nationalism.]

НАЦІОНАЛ-СОЦІАЛІЗМ – ідеологія Націонал-соціалістичної робітничої партії Німеччини (НСРПН), більш відомої як партія нацистів, що сформувалася в 1919 році і під проводом Гітлера правила Німеччиною з 1933 по 1945 рік. Сутність націонал-соціалізму складали дві доктрини: віра фашистів в те, що національна єдність найкраще зберігається в закритій від світу всевладній державі, керованій партією на чолі з одним верховним лідером, який уособлює волю нації; а також расистська переконаність у вищості арійської раси, що логічно веде до виправдання підкорення або повного знищення інших рас. Хоча націонал-соціалізм став найбільш видовищною і в певному сенсі найуспішнішою з усіх форм фашизму, його ідеологічний зміст був не таким витонченим і цікавим, як зміст французького чи італійського фашизму.

Його політична популярність спиралася на здатність поєднувати часом протилежні елементи в єдину доктрину універсального характеру: «соціалізм» для робітничого класу, антибільшовизм – для роботодавців, націоналізм – для традиційних консерваторів – та антисемітизм – для всіх тих, хто шукав козла відпущення, на якого можна було б звалити відповідальність за поразку в Першій світовій війні та економічну катастрофу 1920-х років. Для внутрішньої політики це був надзвичайно вдатний рецепт, але на міжнародному рівні він призвів до послаблення так званої Осі, тобто військового альянсу між Італією, Німеччиною та Японією. Італійці мали всі підстави остерігатися німецького націоналізму, який легко міг відродити сепаратистські прагнення колишнього Південного Тиролю і боляче бив по італійських амбіціях в Африці. Японці навряд чи не здогадувалися про плани Гітлера щодо арійської раси, які залишали їм дуже мало місця, і знали, що в його передвоєнних промовах часто фігурував вислів «жовта загроза».

Нацизм висував претензії на інтелектуальність, проте вона набагато відставала від захоплення грубою силою та культом лідера. Ліберали часто звинувачували Гегеля в тому, що той заклав підвалини нацизму (див. Popper, t. II); самі ж нацисти проголошували свою ідеологічну спорідненість з Ніцше. Насправді ж гегелівський консервативний лібералізм у найгіршому випадку відгонив у деяких місцях авторитаризмом, але його концепції верховенства права і конституційних гарантій особистих прав були абсолютно неприйнятними для нацизму; щодо Ніцше, то його презирство до претензійності німецької імперії вказує на те, наскільки далекими від націонал-соціалізму були його ідеї. В той час як італійський фашизм міг похвалитися Джентіле, а французький – *Барресом* та *Моррасом*, нацизм виявився інтелектуально безплідним. Єдиним його «філософом» став Альфред Розенберг (народився 1893 року, повішений як військовий злочинець у жовтні 1946 року). Його найвідоміша праця – «Міф двадцятого століття» (1930) – це безладна купа расистських і volkisch (народницьких) ідей, ледь-ледь припасованих до історії європейської культури; у ній він намагається показати, що все варте уваги в європейській історії є неодмінно нордичного походження.

Націонал-соціалізм становить швидше соціологічний, ніж інтелектуальний інтерес. Найкраще його витлумачували письменники, які розуміли нацизм як інтелектуальну патологію або як епізод з історії масового суспільства (див. Arendt), або ж як відповідь на прагнення до трансцендентального (див. Nolte). Його «соціалізм» навряд чи означав щось більше ніж просто переважання прав держави над правами приватних власників; його зверненість до Volk (народу) була не більш ніж приводом для знищення вторинних організацій ліберального суспільства, особливо профспілок, і підбурювання людей до війни. Найцікавішою рисою нацистської ідеології було її двоїсте ставлення до революції: хоча Баррес і Моррас проголошували себе ворогами французької революції і пов'язаного з нею лібералізму, Муссоліні завжди настільки пристрастно захоплювався марксизмом, наскільки ж і жахався його. Нацизм був апофеозом такої двоїстості, проголошуючи себе контрреволюційним і будучи водночас революційним. Його психологічний зміст був дуже подібним до змісту всіх різновидів революційного утопізму (пор. Cohn), і хоча нацисти виливали потоки пустопорожніх слів на честь статичного ідеалу корпоративної держави, більш характерним аспектом націонал-соціалізму й у риториці, і на практиці було щось на кшталт перманентної революції. Будь-які інституції були цінними рівно настільки, наскільки вони передавали дух Volk і прискорювали тріумф арійської раси, а отже, за потреби могли бути знищені в будь-який момент. Та це один із багатьох способів, у які націонал-соціалізм уникав уподібнення до попередніх течій консерватизму чи авторитаризму і завдяки яким нацистська версія фашизму стала чимось набагато більшим, ніж набором відповідей на проблему економічних негараздів, які в міжвоєнні роки заторкували майже всі країни.

У цьому сенсі втілення націонал-соціалізму в хворобливому генії Гітлера не є простою випадковістю.

Саме його політичний опортунізм і запальна енергія дозволили нацистам домогтися підтримки народу: вони обіцяли водночас і провести націоналізацію, і захистити приватну власність, наголошували як на індустріальній потужності, так і на унікальних чеснотах кожного окремого селянина, і підкреслювали необхідність вжиття радикальних і консервативних заходів одночасно. Єдиними сталими положеннями були ідеї національної експансії, расової чистоти і «принцип лідерства». Поєднання цих положень з відвертим проголошенням тези про те, буцімто в міжнародній політиці «правда на стороні сильного», неминуче вело до війни. Тотальний розгром у 1945 році був вироком, якому націонал-соціалізм не спромігся нічого протиставити. Див. *Фашизм, Націоналізм, Расизм.*

AR

Література

Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace, 1951.
Bullock, A.: *Hitler: A Study in Tyranny.* Harmondsworth: Penguin, 1962.
Cohn, N.: *The Pursuit of the Millennium.* London: Paladin, 1970.
Mosse, G.L.: *The Crisis of German Ideology.* Weidenfeld & Nicolson, 1966.
Neumann, F.: *Behemoth.* New York, 1966.
Nolte, E.: *Three Faces of Fascism.* New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965.
Popper, K.R.: *The Open Society and its Enemies.* London: Routledge, 1945; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950.
Rosenberg, A.: *Rate and Race History,* ed. R. Pois. London: Weidenfeld & Nicolson, 1970. [Includes excerpts from *The Myth of the Twentieth Century]*
Stem, F.: *The Politics of Cultural Despair.* Berkeley: University of California Press, 1974.

НЕВТРУЧАННЯ ДЕРЖАВИ КОНЦЕПЦІЯ (laissez-faire) – доктрина, згідно з якою держава має якомога менше втручатися в економічну сферу, обмежуючи свою роль захистом особи і власності, справами національної оборони і забезпеченням функціонування певних суспільних благ, таких як дороги і порти. Цю доктрину, яка виходить з того припущення, що економічна діяльність, здійснювана без втручання держави, спричинятиметься до максимізації прибутку кожного, вперше було висунуто французькими фізіократами (див. *Фізіократія*). Вона отримала підтвердження в основних працях з *класичної політичної економії*, хоч, звісно, і не без застережень. Зауваження Дж. С. *Мілля* («Коротше кажучи, концепція laissez-faire повинна застосовуватися повсюдно, кожне відхилення від неї, якщо тільки воно не надає великих благ, є певним злом») є підсумком усього вищезазначеного. Сучасні речники цієї доктрини належать до табору *лібертаристів*.

DLM

Література

Robbins, L.C.: *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy.* London: Macmillan, 1952.
Viner, J.: The intellectual history of *laissez-faire. Journal of Law and Economics* 3 (1960) 49–69.

НІБУР Рейнгольд (1892–1971) – американський теолог, соціальний критик і політичний мислитель. Нібур народився в Міссурі, США, навчався в Елмгурстському коледжі, Едемській та Єльській богословських школах. 1915 року його прийняли до Євангельського синоду Північної Америки і до 1928 року він був пастором Детройтської робітничої церкви, а потім аж до виходу на пенсію 1960 року керував кафедрою християнської етики Об'єднаної богословської семінарії в Нью-Йорку. Нібур є автором багатьох книг та статей, він удостоєний кількох почесних наукових звань; у 1939 році його запросили до Единбурзького університету читати гіффордські лекції, на основі яких постав його найбільший твір «Природа і доля людини» (1942). Але центральні теми його довічних політичних інтересів було піднято вже в його найпершій книзі «Моральна людина та аморальне суспільство» (1932).

Його концепції зосереджені на виявленні впливу сил гріха й милосердя у світському суспільстві та в політичній діяльності. Хоча, на думку Нібура, людська свідомість наділена милосердям через розуміння і прагнення вічного (трансцендентного), людські інституції, та й навіть мова, через вплив сил гріха не можуть посідати панівного становища в світському суспільстві. Його соціальна критика була спрямована проти того, що він вважав необґрунтованими світськими претензіями на абсолютну справедливість. Через це Нібура вважали (та й він сам вважав себе) августиніанцем (див. *Августин*). Дуже самокритичний – а самокритика була його методом, – він твердо дотримувався реалізму, з огляду на який світські можновладці підривають свій авторитет заявами про власну доброчесність навіть на фоні зростаючого скептицизму, як усе частіше трапляється останнім часом.

Виступ на захист демократії як протистояння будь-якому авторитаризму засновувався на твердженні, що лише демократична практика може розвіяти ілюзії; з цієї точки зору були подані його славетне визначення демократичної політики як «приблизного розв'язання нерозв'язних проблем» і його найвідоміша молитва:

> «Господи, дай нам сили мужньо сприймати речі, які ми не можемо змінити, сили змінити те, що має бути змінено, і мудрості відрізняти одне від іншого».

Теологічним наставником Нібура був Джонатан Едвардс; його політичним героєм став Авраам *Лінкольн.* Якщо перший вимагав глибокої поваги до таємниць цього світу включно з його жорстокістю і стражданням, то другий відстоював необхідну для цього політичну позицію – «поєднання моральної рішучості в конкретних справах із релігійним усвідомленням існування іншого виміру смислу і судження», а також «усвідомлення розбіжності між божественними і людськими цілями навіть і на найвищому рівні людських прагнень» («The irony of american history», p. 72). Тільки таке усвідомлення, доводить Нібур, може зростити людське милосердя, що виникає, як і належить, зі «зломленого духу і зажуреного серця». Навіть якщо політи-

ку слід розуміти як зіткнення інтересів, що виражаються шляхом застосування сили, і навіть якщо кожна спільнота, особливо народ, захищає свої інтереси за допомогою сили, остаточне рішення щодо застосування сили не може бути лише прагматичним.

Нібур ставить політику в залежність від біблійних вимог та пророцтв. Його основний принцип виражений у праці «Природа людини і людського суспільства»: слід установити такий зв'язок між релігійною відповідальністю і політикою, щоб «реалістична концепція людської природи слугувала етиці прогресивної справедливості..., а не була бастіоном... консерватизму, який захищає несправедливі привілеї».

JBK

Література

†Davis, H.R. and Good, R.C. eds: *Reinhold Niebuhr on Politics.* New York: Scribner, 1960.
Niebuhr, R.: *Moral Man and Immoral Society.* New York: Scribner, 1932.
Niebuhr, R.: *Beyond Tragedy.* New York: Scribner, 1937.
Niebuhr, R.: *Human Nature and Destiny.* New York: Scribner, 1942.
Niebuhr, R.: *The Children of Light and the Children of Darkness.* New York: Scribner, 1944.
Niebuhr, R.: *The Irony of American History.* New York: Scribner, 1952.
Niebuhr, R.: *Man's Nature and His Communities.* New York: Scribner, 1965. [The introduction describes the evolution of his thought as Niebuhr himself understood it.]

НІЦШЕ Фридрих Вільгельм (1844–1900) – німецький філософ. Уперше Ніцше помітили тоді, коли в 1869 році він став завідувачем кафедри класичної філології Базельського університету. В більшості академічної професури його ранні успіхи не викликали захвату, коли через три роки – у двадцятисемирічному віці – він опублікував свою першу значну працю «Народження трагедії з духу музики» (1872). У цій книжці, присвяченій композитору Рихарду Вагнеру, якого тоді вважали дуже суперечливим, було піддано сумніву більшу частину зроблених у XIX столітті висновків щодо античної Греції, походження та цілей трагедії. Книга стала об'єктом нищівної критики з боку філологів – конкурентів Ніцше. У зв'язку з прогресуючою хворобою Ніцше відмовився від сподівань покласти початок відродженню культури через освітні заклади та музичну драму Вагнера, порвав із Вагнером і в 1879 році залишив університет. Наступні десять років він прожив у південній Швейцарії та в північній Італії. Праці цього періоду залишаються ядром його спадщини: «Так говорив Заратустра» (1883–1884), «По той бік Добра і Зла» (1886), «Про походження моралі» (1887), «Сутінки богів» (1889), «Антихрист» (1895), а також автобіографія і посмертно опублікована робота «Ессе Номо» (1908). Окрім цього, на основі нотаток, залишених Ніцше, було видано твір, який назвали «Жага Влади» (1901); пізніше виявилося, що його складено переважно з тих матеріалів, які Ніцше викинув, і тому до цієї праці слід підходити обережно.

У 1889 році в Ніцше з'явилися ознаки психічного розладу; останні одинадцять років свого життя він провів під опікою матері та сестри. За кілька років до цього його творчість стала привертати увагу провідних європейських інтелектуалів, а незадовго до смерті його визнали одним із найвидатніших мислителів Європи. З того часу його слава зазнавала злетів і падінь, частково через викривлене витлумачення і використання його праць нацистами. Справедливою є думка про те, що Ніцше був основоположником мислення XX століття.

З форми творів Ніцше очевидно, що його інтелектуальні наміри виходили далеко за рамки академічної філософії. Замість тверезо-розсудливих статей ми бачимо поезію, викривальні промови, загадки, афоризми, зізнання, переплетені з абзацами, де подано узвичаєну аргументацію. За цією страхітливою мішаниною криється переконання Ніцше в тому, що його вчення має сприйматися на рівні, настільки глибшому за просто оцінний, що він змінюватиме саму природу оцінки. Замість того щоб просто інтерпретувати світ, Ніцше ставить завдання змінити його. Через це він не може переконати нас за допомогою термінів, які відображали б лише джерела і структуру світу такими, якими ми їх бачимо. Тим настійніше він прагне до того, щоб його твори настільки вразили нас, щоб змінився сам наш спосіб присутності-в-світі. Було б невеликим перебільшенням сказати, що всі читачі Ніцше в певному сенсі знаходили в текстах своє віддзеркалення.

Труднощі і небезпеки такого підходу наявні в Ніцше починаючи вже з найперших його праць. У «Народженні трагедії...» він зосереджує свою увагу на ролі трагедії в створенні і підтриманні культури polis'у. Його цікавить не лише особистість, але й колектив – або, якщо говорити точніше, структура, яка уможливлює особливу культуру окремого колективу. Греки, за Ніцше, вирішили проблему, що її б ми назвали проблемою *владних повноважень*. Вони знайшли спосіб визначення того, що означає бути греком, – це означає спиратися лише на свої власні вчинки і ні на що інше. Ніцше доводив, що вирішальну роль у підтриманні і дієвому становленні такої самовпевненості відіграла трагедія. Коли він звернувся до сучасного йому світу, тут окреслилася та ж проблема: на що може спиратися культура без влади?

Сучасний світ, за Ніцше, перебуває на межі кризи, що назрівала протягом тривалого часу і має у своїх витоках Сократові апорії та християнство. Безпосереднім виявом цієї кризи є те, що він називає «загибеллю Бога», – загальне явище, назване ним «нігілізмом». Під цим поняттям він розуміє стан, у якому люди продовжують шукати якийсь принцип владності, хоч виробити й усвідомити його неможливо. Він вважав, що такий стан справ пануватиме протягом наступних двохсот років.

Теорії Ніцше грунтувалися на тому ще не перевіреному самодостатньому припущенні, що люди намагаються вберегти себе від зіткнення з реаліями свого бут-

тя. З огляду на цей напрямок своєї думки Ніцше продовжувала курс на критику ідеології, що брала свій початок від *Канта* і починала охоплювати соціологію XIX століття. «Ідоли», що їм Ніцше напророкував «сутінки», – це двоюрідні брати і сестри «фетишів», які, на думку *Маркса*, ховалися під виглядом предметів споживання, і «тотемів», якими люди, за *Фрейдом*, захищали себе від прямого зіткнення з основами цивілізації.

Однак Ніцше був більш нещадний у своїй критиці, ніж Кант, Маркс чи Фрейд. У праці «Про походження моралі» він відстоює ту точку зору, що і практична діяльність, і процес пізнання світу повинні усвідомлюватися «генеалогічно» – як спільна сім'я, що походить із специфічних дій, які відображають відносини влади і особистості. Аргументи, вживані тут, – це свідома пародія і критика Гегеля. Як відомо, Гегель позначав іменами «пан» і «раб» протилежні полюси відносин, за яких пригнічуваний знаходить джерело власної свободи у своєму пригніченому становищі. У цьому ж дусі Ніцше називає мораллю «пана» і мораллю «раба» дві найзагальніші форми, що їх має мораль, і вслід за Гегелем стверджує, що підрив епістемологічних засад моралі пана закладено в логіці моралі раба. Тріумф рабської моралі для Ніцше не є кроком до нової, вищої форми свідомості. Це швидше прогресуюча зверхність такої форми особистості, яка задля збереження самоусвідомлення вимагає існування пригнічення. Пригнічення не веде, як то було в Гегеля, до свободи, але спричиняється до все більш ускладнених і глибоко внутрішніх форм самопригнічення. Ніцше простежує це в своїх двох останніх книгах «Про походження моралі». Якщо як спосіб буття-у-світі цілковито запанує рабська мораль (а Ніцше вважав, що її великий вплив зростає дедалі більше), то людське життя стане одновимірним і буде пустопорожнім повторенням одного й того ж. Якщо все формується рабською мораллю, тоді все, що робитиме людина, – це повертатиме себе в умови свого ж власного ув'язнення. На відміну від Маркса і лібералів Ніцше не вважав, що наш сучасний стан включає в себе й умови власної самотрансцендентності.

Ніцше називає «жагу-до-влади» неуникною ознакою всіх дій з відтворення засад та умов, що уможливлюють її. Отже, «жага-до-влади» характеризує всі дії, включаючи й найбільш моральні з точки зору «рабської моралі». На відміну від багатьох своїх коментаторів Ніцше вважає «жагу-до-влади» не позитивною якістю, а швидше стрижнем будь-якої людської діяльності. (Німецькою мовою «влада» – Macht, похідне від machen – «робити»; англійською передати цей відтінок важко.)

Існує велика кількість розрізнених коментарів про політичний аспект праць Ніцше. Майже всі його зауваження стосовно його сучасності є негативними, однак більшість коментаторів не помічають, що вони негативні стосовно тогочасної політики. «Настане час, – писав Ніцше 1886 року, – коли слід буде змінити погляди на політику». Його особливо засмучував розвиток тогочасної держави і європейського націоналізму, «це увічнення європейського політичного партикуляризму, дріб'язкової політики, [котра] позбавила Європу її значення, її коренів… [і] завела її в глухий кут» («Ecce Homo», «Справа Вагнера», § 2). Він виступає проти націоналізму, тому що вбачає в ньому залишковий опір, спрямований на роз'єднання сучасної держави. Він передбачає «війну, якої ще ніхто ніколи не бачив». Такі війни за «панування на землі» будуть ознакою прийдешнього століття. Ніцше вважає, що в XX столітті війна відбуватиметься не заради мети, вимірюваної категоріями, що їх мають люди, але скоріше для визначення того, чого коштує їх мати. У наступному столітті «концепція політики цілковито зіллється з війною в розумах і за розуми» («Ecce Homo», «Чому я є доля», § 1). У розумінні Ніцше політика й епістемологія в XX столітті злилися воєдино: політика – це вже більше не питання того, хто що, де й коли отримує, але питання рамок, у яких слід буде розуміти світ.

Незадовго до смерті в «Ecce Homo» Ніцше затаврував свої ранні праці за їх аполітичність. Будучи на грані божевілля, він не мав ні часу, ні можливості розробити грунтовну політичну теорію. Він стверджував, що тогочасні умови руйнують старий порядок з його ієрархією і привілеями, що призвело Європу до занепаду; водночас він знав, що сучасні йому владні структури продовжують підтримувати старий устрій. Уже будучи в безнадійному маніакальному стані, він заявив у кількох своїх останніх листах, що розстріляв би всіх представників старого ладу. Він збирався зробити це для того, щоб лишилися тільки ті, хто має «право керувати». Ніцше не описав суті цього нового принципу владних повноважень. Для політики, яку він напророкував для XX століття, показово, що найбільш відверті практичні політичні ідеї Ніцше та його безумство збіглись у часі.

TBS

Література

†Allison, D. ed.: *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.* New York: Dell, 1977.

Heidegger, M.: *Nietzsche,* trans. and ed. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1979.

Nehamas, A.: *Nietzsche: Life as Literature.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Nietzsche, F.W.: *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe,* ed. G. Colli and M. Mondnari. Berlin and New York: de Gruyter, 1967–. (English edn in preparation.)

Nietzsche, F.W.: *Basic Writings of Nietzsche,* trans. and ed. W. Kaufmann. New York: Random House, 1968. [Includes *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music, Beyond Good and Evil; On the Genealogy of Morals;* and *Ecce Homo;* also available in separate edns.]

Nietzsche, F.W.: *The Portable Nietzsche,* selected, trans. and ed. W. Kaufmann. New York: Viking, 1954. [Includes *Thus Spoke Zarathustra; Twilight of the Idols;* and *The Antichrist.]*

Nietzsche, F.W.: *On the Advantage and Disadvantages of History for Life,* trans. and intro. P. Preuss. Indianapolis: Hackett, 1980.

†Strong, T.B.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.

Williams, W.D.: *Nietzsche and the French: a study of the influence*

of Nietzsche's French reading on his thought writing. Oxford: Blackwell, 1952.

НОВІ ЛІВІ – загальний термін для визначення групи радикальних мислителів, які з кінця 1950-х і до початку 1970-х років прагнули реанімувати соціалістичну думку. Нові ліві критикували «існуючий соціалізм» Східної Європи і відмежовувалися від комуністичних партій Заходу. Вони також поставили під сумнів ортодоксальне марксистське вчення про невідворотність економічної загибелі капіталізму і натомість зосередили увагу на ідеологічних та культурних чинниках, які заважали жертвам капіталізму усвідомити свої істинні потреби. Нові ліві не мали нічого подібного до конкретної політичної програми; анархістське спрямування їхньої думки отримало прояв у їх недовірі до конвенційної партійної політики, тож найліпше їх розглядати як соціальних критиків. Незважаючи на вищесказане їм таки вдалося змінити соціалістичну думку – внести в порядок денний питання про особистісні (зокрема міжстатеві) стосунки, культурні зміни і цінність матеріального прогресу (див. *Соціалізм*).

DLM

Література

Long, P.: *The New Left.* Boston, Mass.: Porter Sargeant, 1969.

НОВІ ПРАВІ – дещо розпливчатий термін для позначення групи мислителів, які в 1970–1980-х роках протистояли ідеям і практиці *соціал-демократії*, реалізованої в існуючих державах Заходу, і *соціалізму* в тому його вигляді, що його було встановлено у Східній Європі. Їхні ідеологічні засади коливалися в широкому діапазоні між *лібертаризмом* і *консерватизмом*, але в деяких, якщо не в усіх аспектах вони поділяли курс на «згортання держави». Новаторство нових правих полягає не стільки в сутності їхніх ідей (багато з яких вони запозичили з ліберальних теорій XIX століття), скільки в політичному контексті, у якому вони розгорталися.

DLM

Література

Levitas, R. ed.: *The Ideology of the New Right.* Cambridge: Polity, 1986.

О

ОККАМ Вільям (бл. 1280/5–1349) народився в Сюрреї. Він вступив до ордену францисканців і потім навчався в Оксфорді, де як бакалавр з теології коментував для отримання звання доктора «Сентенції» Петра Ломбардського (бл. 1317–1319). Проте цього звання так і не зміг домогтися, бо в 1323 році останній почесний ректор Оксфорда Джон Люттерелл зібрав 56 уривків з його праць і представив їх на цензурування священику, який згодом став представником ордену в Авіньйоні. Оккама викликали для захисту своїх поглядів; його було засуджено, але не відлучено від церкви. У 1328 році він радник двору священного римського імператора Людовика Баварського разом із магістром францисканців Мікеле Чезенським. Решту свого життя він прожив як політичний полеміст, пишучи твори проти зазіхань папи на всю повноту влади в справах духовних і мирських.

Його життєвий шлях можна поділити на два періоди: філософський, логічний і теологічний період за життя в Оксфорді і період після 1328 року, коли він став політичним публіцистом і виступав проти папства, щоб реабілітувати себе в очах свого ордену та покровителя-імператора.

Основоположною для його світогляду стала його концепція логіки як засобу впорядкування знання і встановлення ступеня певності, якого можуть досягти люди. Він обгрунтовував це тим, що існує різниця між індивідуальною природою всього сущого та загальною природою наших концепцій, з одного боку, і термінів, які ми вживаємо для вираження власних знань, — з іншого. Тому його і вважали номіналістом, хоча це спірне питання. Він мав на меті пояснити загальне в світлі індивідуального. Він ототожнював власну природу Бога і його свободу як творця із Законом Божим, lex evangelica, що його він потім називав lex libertatis – законом свободи.

Оккам заявляв, що функція світських правителів – знищувати й карати грішників і захищати від них церкву. Церква має лише духовну владу і є суб'єктом законів правителя стосовно церковного майна і прибутків. Світська і духовна влада не співвідносяться з двома чіткими категоріями природи і милосердя; швидше реальність світської і духовної влади існує завдяки індивідам, які встановлюють відповідний світський і духовний порядок. У кожному з цих порядків, як і в усьому створеному, реальним є лише індивід. У християнському суспільстві духовна і світська влада охоплюють одних і тих само індивідів, які є хрещеними вірними церкви та підданими світських правителів як громадяни. Закон Божий керує церквою, а людські закони – королівствами.

За Оккамом, Ісус Христос, як і Святий Франциск та його послідовники, використовував лише те, що було необхідним для підтримання життя, і таке використання більшою мірою, ніж власність чи володіння необхідним майном, було природним правом, що давалося всім людям для того, щоб вижити. Це природне право існувало раніше від усіх законних прав володіння. Оккам не просто захищав бідність францисканців, він виступав і проти втручання папи в сферу імперської автономії, намагаючись пояснити, що власність і володіння стали наслідком гріхопадіння. Він сприймав de facto недосконалість гріховної природи, що згодом отримала вираз у людському позитивному законі. Це суперечило ідеалу духовної досконалості, який слугував взірцем для природного (божественного) закону. У своєму «Діалозі» («Dialogus») він був більш конкретним у визначенні обсягів папської влади, обмеженої євангельським законом, довіреним Св. Петру Ісусом Христом: церква керує таїнствами, призначає священиків, навчає віри й любові. Здоровий глузд і природний закон керують церквою, той само здоровий глузд і природний закон уможливлюють існування недосконалих світських держав. Унаслідок цього ідеальне обмежується сферою діяльності церкви, а державі дозволяється бути авторитарною й автономною в своїй власній сфері. У світській сфері законодавство гарантується тоді, коли на це є згода тих, хто править, і коли дотримується принцип загального блага.

Верховенство виходить від людей, які мають природну владу створювати закони і призначати правителів. Але через недосконалість світської сфери мирське верховенство має бути законним навіть у тому разі, якщо воно є тиранією. Надана одного разу народом у добровільному порядку законна влада може бути скасована в крайніх випадках – коли правитель скоює тяжкий гріх або злочин. Оккам вважає політичну державу переважно неспроможною досягнути своїх ідеалів; а тому він визнає законну владу суверенних світських правителів, навіть якщо народ був позбавлений своєї

влади шляхом скоєння гріха, передачі, купівлі, дарування, успадкування, здобуття в ході справедливої війни, тобто встановлення законності, наданої jus fori (загальним правом), в результаті договору чи застосування такого людського закону, як звичай. Як говорить Оккам, одного разу встановлена людським позитивним законом держава має бути прийнята тими, над ким вона вершить свою владу. У політичній сфері він по суті скасував владу народу, який від початку має дати свою згоду суверену, стверджуючи, що одного разу призначений правитель перебирає на себе всю владу до тих пір, доки його правління залишається корисним і сприятливим для загального добробуту. Немає жодного суспільного договору про те, що васальна залежність народу може бути анульована (за винятком крайніх випадків – скандалу чи кримінального злочину), який базувався б на нескасовному дозволі представників народу.

Цей погляд витікає з теологічного твердження Оккама стосовно того, що верховенство людей над людьми і речами є результатом гріхопадіння. Згідно із здоровим глуздом dominium не був дарований навічно всім людям, натомість спроможність привласнювати і здатність керувати завдячують своєю появою непередбачуваному випадку гріха Адама, без чого вони б не з'явилися. До гріхопадіння Адам і Єва мали абсолютну чудесну невласницьку владу над усіма речами й управляли речами за допомогою розуму, а не примусу. Вони просто використовували речі, коли мали потребу в них. Ніякої спільної власності не було ні до, ні після гріхопадіння людини. Скоївши гріх, вони отримали владу привласнювати і розподіляти речі. Позитивний закон відповідно регулює привласнення і розподіл, власність і володіння. Первинний dominium, що його мали Адам і Єва, був дарований Богом: влада і володіння були виразом людських установлень і волі. Мирська влада постала разом із приватною власністю і стала наслідком гріхопадіння, а тому мирське володарювання регулюється позитивним законом як протилежним природному. Саме тому мирська влада не залежить від церковного утвердження. Розвиток законності мирської влади – це розвиток, спільний для всіх людей – і язичників і християн, визнаваних Богом, – і не має жодного відношення ні до офіційної церкви, ні до надприродних дарів.

Протягом XIV–XV століть логіка, теологія і політичні праці Оккама мали величезний авторитет. Його твердження стосовно папської влади були дуже популярними за часів Великого Розколу і за доби церковного реформаторства в XV столітті. Див. також *Середньовічна політична думка*.

JC

Література

†Leff, G.: *William of Ockham: the metamorphosis of scholastic discourse.* Manchester: Manchester University Press, 1975.
†McGrade, A.S.: *The Political Thought of William of Ockham.* Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
McGrade, A.S.: Ockham and the birth of individual rights. In *Authority and Power,* ed. B. Tiemey and P. Linehan. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
William of Ockham: *Opera Politico,* ed. J.G. Sikes and H.S. Offler. 3 vols. Manchester: Manchester University Press, 1940–74.

ОРГТЕГА-І-ГАССЕТ Хосе (1883—1955) – іспанський філософ. Найбільш відомий як соціальний мислитель, зокрема як автор критичного дослідження з проблем *масового суспільства* під назвою «Повстання мас» (1929).

ОСТІН Джон (1790–1859) – англійський юрист і філософ-правник. Остін народився в достатньо заможній родині з середнього класу, він був військовим офіцером (1806–1812), адвокатом (1818–1826), професором правознавства Лондонського університету (1826–1832) та викладачем права в Інбер-темплі (1834). Упродовж декількох років він займався громадською діяльністю, а в 1820 році одружився із Сарою Тейлор, яка стала для нього джерелом натхнення; до 1848 року – «року революцій» – вони жили у Франції і Німеччині, а потім у Вейбриджі – аж до самої його смерті.

Остін є провідним представником англійського аналітичного правового позитивізму, дуже критикованого як такого і тепер відомого в особливому його варіанті як «командна теорія права» (див. *Закон*). Його основна та найавторитетніша робота «Царина визначеного права» (1832) постала зі вступної лекції, яку він читав як перший професор правознавства в Лондоні. Як лектору Остіну не вдавалося захоплювати своїх слухачів і він полишив цю посаду в 1832 році; його лекції в Інбер-темплі теж не мали успіху. Однак книзі судилася інша доля, вона стала, безсумнівно, тим англійським текстом з правової теорії, який найчастіше читали, цитували і критикували і який значно випереджав за популярністю правовознавчі роботи *Бентама*, що були для Остіна зразком, і, навіть понад те, праці німецької пандектистської школи, у якій він навчався в Німеччині (1826–1828), готуючись облишити викладацьку діяльність. Публікації робіт Остіна опріч кількох політичних памфлетів стали на заваді їхні сумнівні літературні достоїнства, і тільки після його смерті місіс Остін мала змогу побачити опубліковані повністю «Лекції з філософії позитивного права» (1861), де було подано детальний аналіз усіх провідних концепцій та інституцій права, які були визначені в його праці «Царина визначеного права».

Це визначення є суто позитивістським, оскільки в ньому цілковито відокремлюється сфера функціонування права від його достоїнств і недоліків як таких. Воно є волюнтаристським, оскільки в ньому закони зводяться суто до наказів (актів волі), що їх дають вищі керівники своїм підлеглим, погрожуючи певними санкціями в разі виявлення непокори. Накази, що є законами, як такі мають бути загальними і повинні виходити від найвищого керівника, або ж державця (див. *Суверенність*). Керівник – це командир, загальним наказам якого зазвичай підкоряється більша частина чис-

ленного населення, котре, в свою чергу, не звикло підкорятися жодному іншому індивіду або групі. (Верховні керівники можуть бути представлені як індивідами, так і групами людей, як в Англії чи в США.)

З цієї точки зору, держава – це просто інша назва керівника; або ж, в іншому розумінні, держава як незалежне політичне суспільство є корпоративною сутністю, що включає державця і суб'єктів разом узятих. Там, де верховні керівні органи складаються з групи осіб, вони мають бути визначені конституційними положеннями. Але конституції такого роду не можуть бути «законами» в своїх остаточних положеннях, оскільки вони не є наказами верховних керівників. Таким чином, конституційне право в його найвищому прояві можна розглядати лише як позитивну моральність – а так само і закони стосовно верховних керівників і держав та міжнародне право. Ці тези і висновки щодо законної необмеженості верховної влади і відсутності чітких обмежень прав верховних керівників було піддано нищівній критиці. Потім пізніші позитивісти (Г. Л. А. Гарт), опустивши волюнтаристську тезу щодо закону як наказу, звели звичні суспільні норми до категорії права і зосередилися як на незобов'язальних, так і на імперативних його аспектах.

Політична філософія Остіна утилітарна, причому, безсумнівно, більшою мірою утилітарна в правовому плані, ніж філософія Бентама (див. *Утилітаризм*). Як щирий унітарист, він вірив у Божий закон як закон, закладений як утилітарним, так і унітарним божеством. Корисність і божественність закону є найвищим випробуванням для перевірки хиб і переваг права; однак вони не є критерієм його існування.

NMacC

Література

Austin, J.: *The Province of Jurisprudence Determined and Uses of the Study of Jurisprudence,* ed. H.L.A. Hart. London: Weidenfeld & Nicolson, 1954.

Austin, J.: *Lectures on the Philosophy of Positive Law,* ed. S. Austin. London: John Murray, 1863.

†Morison, W.L.: *John Austin.* London: Edward Arnold, 1982. [Contains an extensive bibliography.]

ОУЕН Роберт (1771–1858) – англійський соціаліст. Оуен не вважав себе визначним інтелектуалом. Він займався переважно самоосвітою і часто пихато хвалився тим, що не читає наукових праць. Однак завдяки тому, що з юних літ він отримав досвід управління бавовнопрядильними фабриками, зокрема фабрикою Нью-Ленарка, яку він прийняв у 1800 році, у ньому збудився пристрасний інтерес до соціальних питань. Оуен був переконаний у тому, що характер людини формується під впливом оточення, у якому вона живе і працює, а тому присвятив своє життя пропаганді цієї теорії і практичним експериментам, метою яких було показати життєздатність його ідей як основи для схем удосконалення суспільства. Ця місія змусила його покинути своє зразкове селище в Нью-Ленарку заради втілення в життя комунітаристського проекту в Америці (Нью-Гармоні, штат Індіана, з 1824 по 1829 рік), а потім повернутися до Англії, де в 1830-х роках він включився у зростаючий кооперативний та профспілковий рух. Починаючи з середини 1830-х років Оуен пов'язав себе з потужним сектантським рухом моралістів, що перебували в міленаристських очікуваннях настання «світу нової моралі», і присвятив себе справі «*соціалізму*» (новий для тих часів термін).

Найвідоміша робота Оуена — «Новий погляд на суспільство» (1812–1813). Хоч у ній його соціалізм ще не отримав свого вираження, однак вона містила ключову ідею його теорії: характер формується оточенням. Ця ідея здавалася приголомшливо новою, оскільки ставила під сумнів загальноприйняту думку про те, що ледарство, невігластво, злочинність, бідність та інші соціальні вади є неуникними проявами негідного способу життя, яке ведуть нижчі прошарки суспільства. Оуен стверджував, що ці вади є результатом соціальних умов, які можна покращити, і спробував довести це на прикладі низки природоохоронних, виробничих та освітніх реформ, здійснених у Нью-Ленарку. Наслідки цих реформ, як вважав Оуен, були достатнім свідченням того, що за допомогою продуманої перебудови можна змінити характер цілої спільноти.

Оуен відстоював цей матеріалістичний підхід як «раціональну суспільну систему», й одним з основних його занять упродовж усього життя стала війна проти того, що він вважав головним джерелом ірраціональності суспільства, — проти релігії. Релігія є однією з трьох перепон на шляху до прогресу; двома іншими є шлюб і приватна власність. Якщо говорити точніше, це були ті форми релігії та шлюбу, яких вони набули в суспільстві XIX століття: вони коренилися в забобонних надприродних віруваннях і застарілих моральних цінностях, які Оуен відкидав. Він цілковито заперечував, що приватна власність є дійсною основою нерівності та бідності.

Попри свої безперервні напади на церкву та духовенство Оуен завжди вважав релігійне життя природним і безумовним виявом найглибших людських прагнень та почуттів. У першому виданні «Світу нової моралі» (листопад 1834 року) він змальовував нове суспільство майбутнього — альтернативу індивідуалістичному устрою — як «друге пришестя Христа» і впевнено проголошував початок нового тисячоліття. Соціалізм був представлений як усеосяжне світосприйняття, яке слід розповсюджувати у вигляді натхненної проповіді. Не дивно, що речники оуенівського руху, що шириться нині, проголошують типово сектантські заклики. Це є далеким відгомоном «Нового погляду на суспільство» і ранніх комунітаристських експериментів Оуена, хоча він завжди наголошував на тому, що основою соціалістичних перетворень він вважає невеличкі кооперативні об'єднання, де панують принципи демократичного самоуправління. Обмеження на розміри таких об'єднань Оуен установив у праці «Звіт перед країною Ленарк» (1820): вони коливаються в межах від 300 до 2000 осіб, ідеально — на рівні 800–

1200 чоловік, яким потрібна буде земля площею приблизно 600–1800 акрів [1500–4500 га]. У пізніших працях верхня межа кількості населення була піднята до 3000 осіб, а ідеальної кількості — до 2000. У цьому зв'язку точилися нескінченні дискусії довкола питання про те, чи можна вважати такі малі громади, де неодмінно переважатимуть сільськогосподарські кооперативи, структурами, придатними для економічного розвитку такої країни, як Великобританія, оскільки сам Оуен зокрема ніби й вітав механізацію як знаряддя прогресу та створення багатства.

Оуен багато писав про значення праці як особливої творчої функції людини і попереджав своїх сучасників про загрози механізації, яка не звільнить людину для повноцінного життя, а швидше поневолить її. Він вірив, що запропонована ним система малої кооперації стане на заваді пануванню машин над людьми, оскільки вона буде заснована на комунальній власності, передбачатиме контроль за основними засобами виробництва, ліквідацію грошей як засобу обміну і заміну їх вільним розподілом предметів першої необхідності відповідно до потреб та продаж надлишків за нові «трудові банкноти» (паперова грошова одиниця громад, що виражає відношення робочого часу до виконаної роботи).

Неважко помітити, що пропозиції Оуена багато в чому нагадують концепцію *комунізму*, хоча, вживаючи цей термін, необхідно відрізняти Оуена від інших тогочасних мислителів – Бланкі, Кабе, Вейтлінга і, звичайно, *Маркса* та *Енгельса* – мислителів, чий комунізм був революційним і націленим в остаточному підсумку на захоплення влади в централізованій державі. Пропозиції Оуена щодо створення малих комун стоять набагато ближче до ідей Фур'є, хоча останній завжди залишав місце приватній власності.

Стратегія Оуена щодо запровадження необхідних соціальних змін залишалася поступальною та миролюбною, і це було однією з причин того, що Маркс та Енгельс нещадно критикували Оуена вкупі із Сен-Симоном та Фур'є за їхні «утопічні» мрії. Однак спадщина Оуена має велике практичне значення. Його малі комуни були своєрідними альтернативними суспільствами в мініатюрі, а в більш широкому сенсі він зробив значний внесок у розвиток кооперації та профспілкового руху (див. також *Утопізм*).

КТ

Література

†Butt, J. ed.: *Robert Owen-Prime of Cotton Spinners.* Newton Abbot, Devon: David & Charles, 1971.
Owen, *R.: A New View of Society, and other writing,* ed. G.D.H. Cole. London: Dent, 1927.
Owen, *R.*: *The Book of the «New Moral World»* (1836–44). New York: Kelley, 1970.
Owen, *R.*: *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* (1849). New York: Kelley, 1973.
†Pollard, S. and Salt, J. eds: *Robert Owen – Prophet of the Poor.* London: Macmillan, 1971:
†Taylor, K.: *The Political Ideas of the Utopian Socialists,* London: Cass, 1982.

ОУКШОТТ Майкл Джозеф (1901–) – англійський політичний філософ. У 1923 році Оукшотт закінчив Кембриджський університет і два роки по тому став стипендіатом коледжу Гонвіля та Каю. В 1951 році він отримав призначення на кафедру політології Лондонської школи економіки, звідки звільнився в 1968 році.

У своїй першій значній філософській праці «Досвід та його форми» (1933) Оукшотт ставить на меті з'ясувати конститутивні ознаки різних форм пізнання людського досвіду. Для нього досвід – це єдине ціле, де розум і внутрішній світ, суб'єкт і об'єкт є однобічними абстракціями. Усі спроби пізнати його підпадають під одну з двох категорій. Його пізнають виходячи з особливих точок зору – або «як ціле», або «заради себе самого».

За самою своєю природою кожна точка зору ґрунтується на певних положеннях або припущеннях, які вона не піддає і не може піддавати сумніву. Вона відображає відповідні аспекти тотальності досвіду і пропонує їх однорідне, незалежне і самодостатнє розуміння. Оукшотт розрізняє три такі точки зору, або «форми», а саме практику, науку та історію, до яких пізніше він долучив і поезію. Практика розглядає досвід sub specie voluntatis (з погляду волі), що передбачає існування окремих, унікальних і самодостатніх особистостей, які прагнуть задовольнити свої різноманітні бажання, і пояснює тотальність досвіду за допомогою таких понять, як самість, іншість, зміна, бажання, добро, зло, обов'язок, задоволення і біль. Історія розглядає тотальність досвіду sub specie praeteritorum (з погляду давнини), а наука – sub specie quantitatis (з погляду кількості).

На відміну від цих «форм» для філософії важливіше запропонувати безумовний і неабстрактний досвід. Як така вона уникає всіх часткових точок зору і припущень. Філософія для Оукшотта є унікальною в тому смислі, що з-поміж усіх інших інтелектуальних досліджень вона вирізняється своєю радикальністю, саморефлексивністю і нищівною самокритичністю. Постійна і послідовна критика і своїх припущень, і припущень вищезгаданих «форм» є її найхарактернішою ознакою.

У «Досвіді та його формах» Оукшотт майже нічого не говорить про природу політики і політичної філософії. Про це він почав писати кількома роками пізніше – наприклад у своєму «Вступі» до праці Гоббса «Левіафан», в кількох розвідках, опублікованих у виданнях «Politica» та «Cambridge journal», та у своїй інавгураційній лекції (1951). Пізніше деякі з цих праць увійшли до збірки «Раціональність у політиці та інші начерки» (1962). У цей період Оукшотт виробив кілька різних підходів до природи і завдань політичної філософії, таких як дослідження «природи і земної долі людини», критичний розгляд сучасної цивілізації і концептуальний аналіз. Що стосується *політики*, то він розумів її як діяльність із залагодження «неузгодженостей, що раз-у-раз висуваються на перший план», у «водночас узгодженій і неузгодженій» моделі установлень, які існують у кожному суспільстві. Політика не полягає і не може полягати в повсякденному вирішенні пробле-

ми, що і як робити, як це вважають емпірики, чи в запровадженні в життя якихось абстрактних принципів, ідей та доктрин, як це твердять раціоналісти, але вона полягає в слідуванні натякам існуючих традицій у поведінці. Оукшотт вважає, що емпірики і раціоналісти невірно розуміють природу часу і знання – двох головних вимірів політичного життя. Для одних час – це низка розрізнених моментів, для інших – його взагалі не існує; для одних знання – це потік інформації, для інших – це звід позачасових загальних істин. Водночас вони недооцінюють життєву необхідність *традиції* у визначенні сприйняття суспільством часу та історичної послідовності і в здобутті практичних та конкретних знань, потрібних для ведення справ.

У праці «Про людську поведінку» (1975) Оукшотт подає свій найбільш систематичний виклад політичної філософії. В останній його книзі «Про історію та інші есе» (1983) вміщено лише одну теоретичну статтю про політику і немає жодного нового відправного пункту. «Про людську поведінку» – це складна книга, написана в різних стилях і за допомогою різних засобів вираження, з використанням старих латинських термінів для означення сучасних ідей. Оукшотт стверджує, що політична, або, як він тепер її називає, соціальна філософія займається вивченням ідеального характеру і передумов поведінки людини загалом та спільнот громадян зокрема. Для нього кожна людська спільнота структурована з огляду на її діяльність. Діяльність є або раціональною, або моральною. Раціональна діяльність слугує досягненню загальної незалежної мети або загальних цілей, тоді як моральна діяльність за своєю природою не може слугувати знаряддям. Отже, існують дві «категоріально різні форми» основ людських спільнот. Спільноти, побудовані на основі раціональності, або «підприємницьких прагнень», створюються заради досягнення спільної мети, а спільноти, побудовані на основі моралі, – на грунті визнання верховенства спільної діяльності.

За Оукшоттом, спільнота громадян, яку він називає respublica, є не підприємницькою, а моральною, вона встановлюється на основі діяльності, яка полягає в складанні цілковито різних типів взаємопов'язаних правил. Як він зазначає, «те, що пов'язує cives (громадян) один з одним й утворює спільноту громадян, – це визнання влади respublica і визнання необхідності підкорення її умовам за свій обов'язок» (p. 149). З усіх правил, які складають respublica, lex (закон) стосується тільки спільноти громадян і закладає норми поведінки, яким зобов'язані підкорятися cives. Lex є морально зобов'язальним, оскільки він складається авторитетними людьми згідно з установленими процедурами. Для того щоб забезпечити його належне виконання, спільнота громадян потребує системи управління, що включає в себе систему судочинства, управлінський та «керівний апарат».

Хоча закони, що утворюють respublica, є обов'язковими за самою своєю авторитарною природою, їх можна переглянути з огляду на їх бажаність; таку діяльність Оукшотт і називає політикою. Політика включає і прийняття влади respublica, і критику її конкретних законів. Політичний розрахунок керується міркуваннями про bonum civile (загальне добро) – про те, що є справедливим і бажаним для суспільства і чого від усіх cives вимагається дотримуватися під загрозою накладення суспільством покарання. Він виключає такі цілі, як побудова досконалого суспільства чи поліпшення життя якомога більшої частини людства, тому що спільнота громадян – це не підприємницьке об'єднання, а також справедливість розподілу, тому що керівники суспільства нічим не володіють і їм «нема чого розподіляти». Очевидно, Оукшотт не гадав, що явно формальний розподіл прав і обов'язків фактично може призвести до незалежного розподілу влади, можливостей і власності.

Хоча спільнота громадян може бути лише моральною, а не підприємницькою, Оукшотт заявляє, що практично від початку кожна сучасна європейська держава розвивалася в обох напрямках. У різних державах у різні історичні епохи брав гору один із цих напрямків, проте інший не щезав повністю. В його розумінні протиборство між ними є найкращим ключем до розуміння сутності сучасної держави на противагу таким усталеним ідеологічним кліше, як праві і ліві або вільне підприємництво і колективізм. Він не пояснює докладно, як виникли такі цілковито протилежні напрямки, яким чином вони можуть співіснувати і як вони досягають дієвого компромісу.

ВСР

Література

†Greenleaf, W.H.: *Oakeshott's Philosophical Politics.* London: Longman, 1965.

Oakeshott, M.: *Experience and its Modes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

Oakeshott, M.: *Rationalism in Politics and other essays.* London: Methuen, 1962.

Oakeshott, M.: *On Human Conduct.* Oxford: Clarendon Press, 1975.

†Parekh, B.: *Contemporary Political Thinkers.* Oxford:, Martin Robertson, 1982.

Political Theory 4 (1976): a symposium on Oakeshott.

П

ПАРЕТО Вільфредо (1848–1923) – італійський економіст і політичний соціолог. Спочатку Парето вчився на інженера, але з 1870 року почав займатися підприємництвом. У 1889 році він став писати про економіку і з 1893 до 1907 року обіймав посаду викладача цього предмета в Лозанні. Найбільший вклад він вніс до концепцій рівноваги та соціального вибору. Його головна праця – «Трактат про загальну соціологію» («Trattato di sociologica generale», 1916), перекладений англійською як «Інтелект і суспільство». Парето був критиком демократії та соціалізму і разом із *Моска* став засновником *елітаризму*.

Його головний вклад до політології – це теорія еліт, але вона є складовою його ширшого дослідження проблем суспільства. У людській діяльності він розрізняє логічну поведінку, коли засіб і мета об'єктивно пов'язані, і нелогічну поведінку, коли вони не співвідносяться. Логічна поведінка зумовлює розвиток науки, у тому числі й економіки. Однак більша частина суспільної діяльності є нелогічною, що зумовлюється нераціональним станом розуму. Таким чином, основою людської поведінки є психологічні механізми, проте Парето не досліджує безпосередньо психологію. Хоча істинним джерелом діяльності є почуття і потяги, люди схильні вважати, що діяльність є результатом раціональних міркувань, вибудованих на основі теорії, яка є, однак, суто раціоналістичною. Теорія складається з двох компонентів. Один із них змінюється залежно від часу і місця, він складається з виправдань та пояснень і може бути означений як «похідна». Він «походить» від постійного компонента теорії, який співвідноситься з глибоко вкоріненими психологічними потягами і може бути визначений як «остача». Таким чином, людська поведінка отримує пояснення в світлі цієї засадничої остачі, а не на основі очевидних похідних, таких як політична філософія, метафізика чи теологія.

Парето визначає два основні типи остачі. Тип I – це «здатність до комбінування», або винахідницькі, творчі здібності. Тип II – це «усталеність набутого», застигла консервативна тенденція. Кожен тип співвідноситься з широким діапазоном позицій та поведінки певної частини громадських діячів включно з елітами.

Парето дотримується тієї думки, що всі суспільства поділяються на лідерів (еліту) і керованих. Еліта може бути правлячою і неправлячою. Правляча еліта утримує свою владу за допомогою поєднання примусу і згоди (яка досягається завдяки різним маніпуляціям). Управлінська діяльність вимагає різноманітних якостей. Тут потрібна гнучкість, хитрість та вміння переконувати. Для цього необхідна і готовність вдатися до насильства, аби знищити опозицію. Ці якості співвідносяться з двома протилежними психологічними типами – типом I, або «лисами», і типом II, або «левами», – і рідко поєднуються в будь-якій еліті. Політичні зміни відбуваються шляхом заміщення однієї еліти іншою («циркуляція еліт»). Це результат психологічної непристосованості еліт до того, щоб упоратися з подіями. «Лиси», неперевершені в мистецтві досягати згоди за допомогою політичного маневрування, не в змозі вдаватися до насильства, коли це необхідно. Їх скидає контреліта з якостями типу II, яка готова діяти рішуче. «Леви» зазвичай застосовують примус організовано, проте вони схильні ставати вкрай консервативними, тож зводять усе нанівець, віддаляються від населення і потребують допомоги тих, хто наділений якостями типу I, останніх дедалі більшає і вони перетворюють еліту. В історії є безліч прикладів ротації цих двох типів еліти.

GP

Література

†Bobbio, N.: *On Mosca and Pareto.* Geneva: Droz, 1972.
†Pany, G.: *Political Elites.* London: Allen & Unwin, 1969.
†Parsons, T.: *The Structure of Social Action.* Glencoe, III.: Free Press of Glencoe, 1949.
Pareto, V.: *The Mind and Society,* trans. A. Livingston and A. Bongioro. 4 vols. New York: Harcourt Brace, 1935.
Bongioro: *Sociological Writings,* ed. S.E. Finer. Oxford: Blackwell, 1976.

ПАСКАЛЬ Блез (1623–1662) – французький математик, фізик і релігійний філософ. Паскаль став відомим своїми науковими роботами з математики, коли йому виповнився 31 рік, – якраз перед цим він відмовився від наміру піти до янсеністського монастиря в Пор-Роялі. Найвизначнішим з-поміж багатьох його творів є опублікована посмертно праця з проблем філософії і політичної теорії «Думки» («Pensées», 1670) – незавершена, але неперевершена за своїм красномовством збірка афористичних роздумів на тему «доказів віри».

Паскаль докладав зусиль до справи захисту християнської віри в ті часи, коли вона зазнавала нападок унаслідок відродження філософського атеїзму та широкого розповсюдження тогочасної науки, котра, здавалося, відкрила безкінечний всесвіт, у якому не існує бога і яким управляють цілковито механічні причини. Його спосіб захисту полягав у тому, що він сприймав цю картину всесвіту серйозно і демонстрував цілковиту безглуздість людського життя, якщо людину буде позбавлено віри. Паскаль відкидав телеологічні докази існування Бога, він лише використовував учення про безкінечність всесвіту для того, щоб розвіяти сподівання філософів на можливість осягнути за допомогою розуму смисл буття або утвердити вищість людського блага. Натомість саме ця відсутність Бога у видимому всесвіті змушує людину, яка потерпає через безглуздість свого буття, шукати Його.

Услід за *Монтенем* Паскаль зневажливо ставиться до людської справедливості, заснованої здебільшого на звичаях та упередженнях. Органам влади і законам слід підкорятися не тому, що вони справедливі, а тільки тому, що вони необхідні для відвернення такого граничного земного зла, як громадянські війни. Влада нездатна породжувати людські чесноти і достоїнства; вона існує задля врегулювання конфліктів між людьми, які від природи ненавидять своїх ближніх. Гранична відокремленість людей як індивідів, що проявляється найбільш очевидно у факті смертності людини, заважає встановленню істинної єдності всіх людей.

Як і Монтень, Паскаль глузує з тієї серйозності, з якою люди переслідують такі цілі, як здобуття слави, знань і влади; такі устремління – це просто спроби «відволікти увагу» від скороминущого і безглуздого характеру нашого буття. Однак на відміну від Монтеня він заперечує, що людина з несерйозним ставленням до життя, яка не бачить у ньому більш високих кінцевих цілей, ніж розваги і насолода, може залишитися задоволеною. Усвідомлення безглуздості такого земного життя змушує людей «клястися», що Бог існує, попри неможливість підтвердження цього вірування і, отже, жити як християнину в надії на наступне спасіння.

Паскаль, мабуть, був першим мислителем, який цілковито протиставив спірні висновки тогочасних наукових поглядів на світ смислу людського буття. Його відчуття абсурдної несумірності нескінченних вимог, що їх людська душа висуває до всесвіту, і неспроможності відкритого розумом безкінечного і безцільного всесвіту задовольняти ці вимоги було відроджено в нігілістському та екзистенціалістському рухах XIX та XX століть – цього разу без Паскалевої надії на те, що цю несумірність можна подолати за допомогою віри (див. *Екзистенціалізм*).

DLS

Література

†Lowith, K.: Man between infinides. In *Nature, History, and Existentialism.* Evanston, III.: Northwestern University Press, 1966.

†Mesnard, J.: *Pascal: His Life and Works.* New York: Philosophical Library, 1952.

Pascal, B.: *Pensées,* ed. L. Brunschvicg, trans. W.F. Trotter. In *Pensées/Provincial Letters.* New York: Modern Library, 1941.

Pascal, B.: Pascal's conversation with Monsieur de Saci on Epictetus and Montaigne. In *Great Shorter Works of Pascal,* trans. E. Cailliet and J.C. Blankenagel. Westport, Conn.: Greenwood, 1974.

ПАТЕРНАЛІЗМ. У сучасному вжитку цей термін зазвичай належить до тих законів і соціальної політики, що обмежують свободу людини з огляду на те, що це в її ж інтересах. Прикладами патерналізму в цьому сенсі є закони щодо забезпечення безпеки споживача, які не дозволяють людям купувати дешеві, але небезпечні вироби, або заборонну політику, спрямовану на обмеження споживання шкідливих речовин типу наркотиків, алкоголю і тютюну, до яких швидко звикають. Є два головних питання, що виникають в теоретичній дискусії щодо патерналізму: по-перше, як ми визначаємо, що дані закони і політика є справді патерналістськими, і, по-друге, що дає узаконення патерналізму в сучасній державі.

Проблема визначення виникає через те, що важко визначити, коли політика або розділ законодавства є свідомо або ж лише випадково патерналістськими. Наприклад, система обов'язкового пенсійного забезпечення змушує людей економити більшою мірою, ніж вони б це робили в іншому разі, і в цьому сенсі її можна розглядати як патерналістську; але це може включати й перерозподіл прибутків від багатих до бідних, і в цьому сенсі її можна розглядати як егалітаристську. До такого визначення патерналізму слід додати умову, що закон або політика повинні бути визначені наперед, щоб слугувати інтересам виключно тих, чию свободу це обмежує. Це визначення піднімає свої власні проблеми, оскільки існують загальновідомі труднощі, пов'язані з поняттям законодавчих намірів. Але, як здається, краще зіткнутися з такими труднощами, ніж ризикувати тим, що патерналізм отримає подальше поширення й охопить усі ті закони та політику, що можуть стати ненавмисним і навіть непередбачуваним наслідком просування інтересів народу врозріз із його власним вибором.

На перший погляд, у сучасній ліберальній демократичній державі знайти виправдання патерналізму дуже важко. Патерналізм іде врозріз з провідними течіями сучасної ліберальної думки, оскільки здебільшого саме ліберали стверджують, що кожна людина – найкращий суддя щодо свого власного блага. (До речі, цей принцип передбачає найкращого, але зовсім не досконалого суддю.) Цього принципу дотримувався Дж. С. Мілль у трактаті «Про свободу» (1859), проголошуючи, що єдиною метою законодавства і державного примусу має бути запобігання завданню шкоди іншим; і сучасна економіка добробуту, що продовжує традиції класичного лібералізму, зазвичай ототожнює добробут людини з висловленими нею вподобаннями. Незважаючи на ці потужні течії сучасної думки багато мислителів ліберального гатунку, наприклад Г. Л. А. Гарт (1963), тим не менш схиляються до тієї думки, що па-

терналізму можна знайти виправдання з огляду на певні цілі і певні випадки. Їх довід полягає в тому, що думка про те, що люди завжди є найкращими суддями стосовно свого блага і що таки мають існувати можливості для здобуття довгострокового благополуччя певної особи за допомогою обмеження її свободи в даний момент, є просто необгрунтованим припущенням.

Оскільки привабливість патерналізму залишається спірною, ліберальні мислителі, які визнають потребу в певному патерналізмі, прагнуть розробити критерії для виправдання його застосування, які б не грунтувалися на надмірному оперті на цінності або на те поняття, що існує лише один ідеал життя, якому повинні слідувати всі індивіди. Найпопулярніший у цьому відношенні критерій вимагає, щоб людина, чию свободу обмежено, спромоглась усвідомити потребу в цих обмеженнях й погодилася з ними. Однак проблема полягає в тому, що цей критерій не дає змоги побачити різницю між необхідним патерналізмом та вдалим проминванням мозків. Отже, для ліберала, переконаного в необхідності застосування патерналізму, не існує іншої альтернативи крім повернення до плюралізму цінностей, що визнає дві відмінні цінності – вибір та інтереси – і те, що ці цінності можуть суперечити одна одній в рамках закону і публічної політики. За цих обставин найкращим, на що може сподіватися ліберал, є те, що прийняття політики патерналізму буде супроводжуватися інституціональними гарантіями для запобігання надмірному обмеженню особистої свободи.

APW

Література

Ackerman, B.: *Social Justice in the Liberal State.* New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1980.
Gert, B. and Culver, C.M.: Paternalistic behaviour. *Philosophy and Public Affairs 6* (1976) 45–57.
Hart, H.L.A.: *Law, Liberty and Morality.* London: Oxford University Press, 1963.
Mill. J.S.: *On Liberty.* In *Essays on Politics and Society, Collected Works,* vol. XVIII, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
†Sartorius, R. ed.: *Paternalism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
†Weale, A.: Paternalism and social policy. *Journal of Social Polity 7* (1978) 157–72.

ПАТРІАРХАЛІЗМ – в історичному плані теорія чи доктрина, згідно з якою політичні владні повноваження є наслідком або похідними від управління домашнім господарством (або ж їх можна визначити на цій основі). Патріархальна доктрина з її зосередженням на повноваженнях і правах батька/чоловіка, що сприймалися як сильні особи, і наголосом на «природному» існуванні владних повноважень, традиційно була абсолютистською. Вона пов'язана передусім з англійським роялістом середини сімнадцятого століття сером Робертом *Філмером* і його книгою «Patriarcha» (не видавалася до 1680 і була піддана критиці *Локком* у його «Двох трактатах...»).

Певні прояви патріархальної доктрини можна віднайти в історії західної політичної думки, особливо у вигляді майже антропологічних оцінок розвитку політичної організації від первинного природного родинного об'єднання. У добу Реформації протестанти вдавалися до заповіді «Шануй свого батька та матір свою» (2 М, 20:12), обгрунтовуючи й обстоюючи обов'язок підкорятися всім вищим за себе, включаючи панів, учителів, міністрів і чиновників. Ця доктрина завжди входила до катехізису і допомагала передати образ світу, в якому домашнє господарство, економіка і держава співіснують у гармонії. Широке розповсюдження в Англії доби Стюартів спрямованої на захист священного права абсолютизму родинної, або патріархальної концепції походження світського суспільства на противагу концепціям *природного стану* позначило виникнення патріархалізму як очевидної теорії політичного обов'язку; ця теорія була зрештою спростована завдяки нападкам Локка та інших мислителів, хоч антропологічна доктрина і традиційна структура домашнього господарства виявилися несприйнятливими до цієї критики.

Сучасні соціальні критики використовують поняття «патріархальність» для означення домашнього господарства, хазяїном якого є чоловік, а також для означення несправедливих і репресивних засобів та інституцій суспільства загалом. Спірним залишається питання про те, чи можна ліквідувати таку практику раніше, ніж зміниться саме домашнє господарство.

GJS

Література

Filmer, *R.: Patriarcha and other political works,* ed. and intro. P. Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.
Schochet, G.J.: *Patriarchalism in Political Thought.* Oxford: Blackwell, 1975.
Schochet, G.J.: Patriarchalism, politics, and mass attitudes in Stuart England. *Historical Journal* 13 (1969) 413–41.

ПАТРІОТИЗМ – любов до батьківщини, яка включає в себе готовність постати на її захист та діяти в її інтересах. Патріотизм часто плутають з *націоналізмом*, але патріотизм є значно давнішим поняттям і несе набагато менше теоретичне навантаження. Націоналізм передбачає, що народи існують як реальні і чітко окреслені цілісності; патріотизм же, з іншого боку, може означати просто прив'язаність до певної місцини або способу життя і не потребує ніякої абстрактної ідеї «країни».

Патріотизм – це швидше почуття, аніж політична ідея, але таке почуття, яке може бути поставлене на службу різного роду переконанням, особливо в часи війни. На перший погляд, найбільш природно він пов'язується з консерватизмом, але показово, що в цьому столітті до патріотичної відданості раз-у-раз закликали соціалістичні режими, наприклад, так було в Радянському Союзі під час так званої Великої Вітчизняної війни (Другої світової війни). У певному контексті поняття патріотизму може слугувати партійним ярликом – як це сталось у XVII столітті в Англії, де слово «патріот» уживалося для означення носія селянської ідеології, однак такі асоціації є дуже нетривкими.

DLM

ПАЦИФІЗМ – переконання в тому, що всі війни є злом, наскільки б справедливою не була причина для боротьби або що б не загрожувало якійсь державі. Це переконання часто грунтується на релігійній вірі, але має також і гуманістичні та політичні корені. Пацифізм тісно пов'язаний зі спротивом війні, але не тотожний йому, оскільки деякі рухи виступають проти воєн з огляду на непацифістські причини і за допомогою непацифістських засобів.

На світанку західної цивілізації пацифізм виходив із настанов раннього християнства, яке буквально тлумачило Новий Заповіт, закликаючи «не противитися злу насильством» і підставляти другу щоку. Християни відмовлялися служити у війську Римської імперії. Поступово християнська церква розробила теорію справедливої війни, яка була спрямована на обмеження воєнних дій і визначала справедливі причини виникнення воєн та справедливі методи їх ведення, але й дозволяла християнам воювати, якщо цього вимагала від них держава. Проте в рамках християнської віри виникла й утопічна течія, спрямована на відродження й утвердження цілковитого пацифізму. До сект, що поділяють пацифістські переконання, належать квакери, меноніти, духоборці та свідки Єгови. Отже, деякі християни вважають пацифізм передусім релігійним, а не політичним явищем, хоча квакери завжди брали активну участь і в політиці.

За часів Відродження політичні мислителі висували на перший план світські аргументи проти війни. Голландський філософ XVI століття Еразм піддавав критиці культ лицарства й уславлення війни, викриваючи всю дикість воєн. Протягом наступних двох століть ряд політичних теоретиків переймалися проблемою, як забезпечити мир між народами, а після закінчення в 1814 році наполеонівських війн у Європі та в Сполучених Штатах виникли народні рухи за мир. Ці рухи тяжіли передусім до ліберальних поглядів на те, що економічний прогрес та співпраця, а також торжество розуму завдяки освіті зроблять непотрібними жорстокі і руйнівні війни.

Більшість прибічників пацифізму належали до кола ліберальних демократів, і тому марксисти зазвичай відкидали його як «буржуазний». Але на початку XX століття соціалістичні міжнародні конгреси підтримали рух робітничого класу проти капіталістичних та імперіалістичних воєн, а меншість соціалістів теж були пацифістами і виступали проти всяких воєн. Спротив війні, включаючи страйки, дезертирство та заколоти, є складовою анархістської традиції і зумовлюється виступом анархістів проти держави (див. *Анархізм*). Більшість анархістів визнавали необхідність застосування насильствених методів політичного опору державі, але дехто з них теж був безумовним пацифістом. Найвідомішим прикладом є Лев *Толстой*, твори якого справили вплив на *Ганді* і на практичне застосування ним доктрини ненасильственого опору.

Протягом Першої світової війни введення військового призову в Англії та Сполучених Штатах викликало масове поширення відмов за велінням совісті з боку осіб, які не бажали воювати. З того часу пацифізм стали визначати більш точно як особисте зобов'язання ніколи не служити в збройних силах. Пацифізм такого роду найбільш поширений у країнах з протестантськими і ліберальними традиціями, які спонукають індивідів посідати свідому позицію, а також намагаються справляти вплив на уряди, домагаючись більш терпимого ставлення до відмов від участі у воєнних діях з релігійних переконань.

Багато хто з пацифістів стає дедалі більшим прихильником руху неучасті чи ненасильствених форм опору, виступаючи проти расизму та інших виявів несправедливості, проти воєн і приготувань до війни. На сучасну пацифістську думку справили вплив застосовувані Ганді в Індії методи ненасильственої боротьби проти Британської імперії. У пошуках альтернативи війні пацифісти окреслили також можливості застосування організованого ненасильственого опору як основи політики оборони. З часів розроблення ядерної зброї інтерес до цих ідей значно посилився.

Усередині пацифістського руху існують розбіжності в наголосах, наприклад між тими, хто говорить про необхідність проведення міжнародних переговорів і досягнення злагоди між народами, і тими, хто зосереджує увагу на ненасильственому опорі політиці мілітаризму. Іноді розрізняють також безумовних пацифістів, які віддають перевагу особистій відмові брати участь у війні і виступають проти будь-якого застосування збройних сил, і пацифістів, які підтримують політичні заходи, спрямовані на запобігання війні, але можуть водночас і не відкидати можливість застосування сили такими міжнародними організаціями, як Ліга Націй або Організація Об'єднаних Націй. Багато учасників рухів за мир є пацифістами, але не безумовними.

Пацифізм має й інші відгалуження. Багато хто з пацифістів відмовляється від застосування будь-якого насильства на рівні особистості – чи то у формі покарання, чи для самозахисту. Дехто намагається також поширити принцип ненасильства на організацію суспільства, доводячи, що це покладе край усім формам примусу та експлуатації. Пацифізм зазвичай включає переконання, що цілі визначаються засобами, отже, застосування насильствених засобів завжди матиме своїм наслідком насильство.

AFC

Література

Bondurant, J.: *Conquest of Violence: the Gandhian Philosophy of Conflict.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958.

†Brock, P.: *Twentieth Century Pacifism.* New York: Van Nostrand Reinold, 1970.

Howard, M.: *War and the Liberal Conscience.* London: Temple Smith, 1978.

Huxley, *A.: Ends and Means: an Enquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realization.* London: Chatto & Windus, 1937.

†Mayer, P. ed.: *The Pacifist Conscience.* Harmondsworth: Penguin, 1966.

Sharp, G.: *The Politics of Nonviolent Action.* Boston: Porter Sargent, 1973.
Tolstoy, L.: *Letter to a Hindu* (1908). In Mayer ed.

ПЕЙН Томас (1737–1809) – англієць за походженням, памфлетист радикального спрямування і революціонер-інтернаціоналіст. Пейн народився в родині квакерів із Норфолка й отримав, за його власними словами, «надзвичайно хорошу моральну освіту та пристойний запас знань». Він перепробував декілька професій – моряка, ремісника, чиновника-податківця, продавця – і зрештою виявив у себе здібності мирського проповідника та полеміста. Його перший памфлет, написаний у віці 35 років, був присвячений проблемі підвищення зарплатні акцизних чиновників. Ті кілька місяців, що їх він прожив у Лондоні, подаючи петицію від їхнього імені, коштували йому одруження, сім'ї і власного магазину. В 1775 році він емігрував до Америки, знайшов роботу в одному пенсильванському журналі і в 1776 році опублікував памфлет «Здоровий глузд». У памфлеті він обстоював незалежність Америки в той час, коли мало хто з американців готовий був відкрито прийняти таку політику. Памфлет виявився надзвичайно популярним і протягом того ж року витримав двадцять п'ять перевидань. Згодом Пейн включився до процесу створення ліберальної конституції штату Пенсильванія (якою запроваджувалося загальне виборче право, щорічні вибори, демократичне представництво, однопалатний законодавчий орган та цілковита свобода) і почав співпрацювати з революційною армією Вашингтона.

У 1787 році Пейн відвідав Європу і негайно опинився у вирі політичної діяльності й у Франції, і в Англії. Він став на захист своїх друзів-радикалів, коли проти них ополчився *Берк* у своїх «Роздумах про французьку революцію» (див. *Радикали англійські*). Своєю працею «Права людини» (1791 і 1792) Пейн завдав удару по спадковій і монархічній системах, відстоюючи верховенство народу та особисті права і піддаючи нищівній критиці судження Берка. Тож недивно, що англійський уряд звинуватив Пейна в зведенні підбурювальних наклепів й оголосив його поза законом, а французи обрали його до Національної асамблеї. Попри свій полум'яний республіканізм Пейн виступив проти висунутої якобінцями вимоги стратити короля, пізніше його було ув'язнено і він сам заледве врятувався від страти під час терору. Перебуваючи у Франції, він опублікував свій деїстичний трактат «Вік розуму» (1794), який через нападки на офіційну релігію приніс йому погану славу й осуд суспільства (їх відгомони було чутно майже до біжучого століття), та свій найрадикальніший політичний памфлет «Аграрна справедливість» (1796). Врешті-решт у 1802 році Пейн повернувся до Америки, де на нього очікувало лише паплюження в федералістській пресі. Помер він у забутті й самотності в 1809 році.

Пейн не був особливо глибоким й оригінальним політичним мислителем, та й праці тих, хто, як він вважав, справив на нього вплив, витлумачував вельми довільно. У *Локка* він запозичив матеріал для підкріплення своїх доказів на захист природних прав і твердження про те, що люди об'єднуються в суспільство не для того, щоб відмовлятися від своїх прав, а заради того, щоб їх захищати. Тому держава не може мати права посягати на наші природні права; її єдиний обов'язок полягає в тому, щоб надати нам повноцінну змогу забезпечувати своє життя, зберігати свою свободу і свої статки. Люди укладають договори один з одним заради того, щоб сформувати суспільство, а державу наділяють певною владою для того, щоб вона підтримувала громадський порядок; однак люди повинні завжди зберігати своє верховенство – будь-якої миті вони можуть позбавити державу своєї довіри і встановити нову систему правління, якщо колективно вирішать зробити так. Пейн також вважав, що дотримується поглядів Адама *Сміта*, коли стверджував, що людські бажання спричиняються не до конфлікту інтересів, а природно об'єднують людей у суспільство й узалежнюють їх один від одного. Торгівля й «таємний важіль», що слугує примиренню інтересів, свідчать на користь того факту, що суспільство для людини є природним. Це отримує підтвердження й у суспільних зв'язках, що їх укоренила природа в кожній людині і що уможливлюють їй пошуки щастя лише в суспільстві. Суспільство насправді настільки природне для людства, запевняє Пейн, що держава навряд чи й узагалі потрібна.

Відштовхуючись від цих припущень, Пейн неодноразово піддавав нещадній критиці монархічний і аристократичний лад Європи XVIII століття. Спадкова влада – це влада шахрайська, бо вона спирається на неосвіченість та забобони людей: «Ідея спадкових законодавців... настільки ж абсурдна, як і ідея спадкового математика чи спадкового мудреця; і настільки ж абсурдна, як ідея спадкового поета-лауреата» («Rights of man», p. 105). Сам цей принцип є ірраціональним, а часи правління такої влади рясніють війнами, випадками корупції і марнотратства. Єдиною системою правління, вільною від таких зловживань, є представницька демократія, введена на основі конституції, укладеної за участі всіх людей і схваленої ними. Пейнова модель суспільного ладу кориниться в американському досвіді, і в своїх останніх творах він здебільшого закликає народи Франції та Англії скинути прогнилі спадкові режими і замінити їх республіканським правлінням американського зразка, що забезпечить дотримання їхніх прав і дозволить створити дешевий, відповідальний і миролюбний уряд. До складу такого уряду обиратимуться найкращі й найрозумніші люди, оскільки йому доведеться нести відповідальність за свої дії перед народом.

Найоригінальнішими творами Пейна вважають другу частину праці «Права людини» і роботу «Аграрна справедливість». В обох цих творах він виходить за межі ліберальної ідеї про необхідність створення максимально обмеженої держави і викладає доводи на користь виправдання держави загального добробуту, по-

даючи й проект створення такої держави. У першому з них він пропонує запровадити в Англії національну систему допомоги бідним, ввести державне фінансування освіти для бідних, пенсії для людей похилого віку, надавати грошову допомогу під час вагітності й у разі смерті, відкрити майстерні при притулках для вбогих – усе це має фінансуватися із заощаджень, які зростуть після заміни монархічного правління республіканським ладом. Він виступає водночас і за заміну податку на споживання прогресивним податком на власність. Це дозволить зняти із бідних тягар, що змушує їх важко працювати, і сприятиме тому, що заможні більш рівно розподілятимуть багатство між своїми дітьми, поклавши, таким чином, край неприродній системі первородства.

В «Аграрній справедливості» Пейн більш обгрунтовано виступає за перерозподіл тягаря податків і створення держави загального добробуту. Він стверджує, що кожна людина від народження має природне право використовувати землю і її плоди, проте хоча люди мають право на вартість, створену своїми власними зусиллями, це право не поширюється на землю, на якій вони працюють і яка є спільною власністю. Понад те, більшу частину особистої власності людина отримує від суспільства, а не від власної праці. Таким чином, ми завдячуємо суспільству, «з якого походить усе», і типом земельної ренти, і частиною наших статків. Пейн пропонує використовувати податок на власність, який збиратимуть у формі мита в разі смерті, для виплати тим, кому виповнився 21 рік, одноразової допомоги і надання щорічних пенсій громадянам, яким за 50 років, та сліпим і калікам. У такий спосіб жодній особі не буде відмовлено в тому, на що вона має природне право, – в допомозі, щоб стати на ноги, чи в розраді в нещасті.

Звернення Пейна до прийдешніх поколінь пояснюється не його оригінальністю чи глибиною його думок як думок політичного мислителя, а його здатністю до вираження політичних ідей. Він звертався до простої людини і до підприємців, які прагнули покращити своє становище за допомогою своєї власної праці та своїх здібностей і відкидали принцип успадкування багатства та влади. Його демократичні переконання й твердження стосовно того, що кожен індивід має право вирішувати, як найкраще зберегти свої природні права, з величезним успіхом говорили його слухачам самі за себе. Це не означає, що Пейну завжди вдавалося переконати своїх слухачів у перевагах республіканської системи, але він і справді переконав багатьох тих, хто до того відігравав мізерну роль у політиці, в тому, що вони мають право обговорювати політичні принципи та виступати за проведення політичних реформ.

МР

Література

†Fennessy, R.R.: *Burke, Paine and the Rights of Man.* The Hague: Mardnus Nijhoff, 1963.
Foner, E.: *Tom Paine and Revolutionary America.* New York: Oxford University Press, 1976.
Paine, T.: *The Life and Major Writings of Thomas Paine,* ed. P.S. Foner. 2 vols. Secaucus, NJ: Citadel, 1948.
Paine, T.: *Rights of Man,* ed. H. Collins. Harmondsworth: Penguin, 1969.
Paine, T.: *Common Sense,* ed. I. Kramnick. Harmondsworth: Penguin, 1976.
†Williamson, A.: *Thomas Paine: His Life, Work and Time.* London: Allen & Unwin, 1973.

ПЛАТОН (427–347 до н. е.) – грецький філософ. Політична філософія уродженця Афін Платона протиставляється політичній філософії *Сократа* починаючи з ранніх платонівських діалогів з «Держави». Ми не знаємо нічого про ставлення Платона до сучасної йому політики; він народився в аристократичній родині і мав стосунок до декого з тих аристократів, котрі зруйнували афінську демократію, однак він не брав участі ні в їхньому уряді, ні у владних органах відновленої демократії. Декілька учнів з його школи – Академії – брали участь в антидемократичних заколотах, що відбувалися в різних містах, але нам невідомо про ставлення Платона до цього. У так званому «Сьомому посланні», приписуваному Платону, він постає як людина, розчарована в політиці Афін, які ідеалістичним, проте згубним чином втручаються в політику Сиракуз. У нас немає жодних підстав вважати хоча б одне з «Послань» геніальним твором і ще менше — спиратися на них для того, щоб пояснити політичну теорію діалогів.

На самому початку своєї «Держави» Платон робить спробу відповісти на запитання: «Чому мені, індивіду, слід бути справедливим?» Сенс його відповіді полягає в тому, що бути справедливим — це врешті-решт у власних інтересах індивіда; проте цього не можна переконливо довести доти, доки ми не почнемо пояснювати природу *справедливості* в «більших складових» держави. Отже, справедливого діяча, власне, ми можемо побачити в ідеальних умовах справедливої держави. Таким чином, не має значення те, що ідеальну державу не можна створити на практиці; та навіть якщо це лише зразок, споруджений на небі, він є ідеальним для справедливого діяча, якби такий існував. Справедливе суспільство має бути сумісним із людською природою; Платон аніскільки не зацікавлений в його емпіричній практичності. Однак нам слід пам'ятати, що він створює не чисту утопію, а реформує грецьке місто-державу таким чином, щоб зробити її справедливою. Він припускає, що збережуться й неідеальні риси, такі як внутрішні міжусобиці, і переносить у неї незмінну основу економічного життя включно з рабством.

Основою держав, говорить Платон, є брак нашої самодостатності. Поділ праці узгоджується з природним розподілом талантів, що теж не дозволяє нам піднятися над примітивними умовами і досягти благоденства. Два припущення, що їх ліберали вважають непридатними, Платон вважає неспростовними, хоч і не обгрунтовує жодне з них. Він розглядає людей як суспільних за своєю сутністю істот, котрі природно реалізують себе в політичних об'єднаннях. Він не пе-

реймається тим, що існує потреба у виправданні *політичного обов'язку* чи що індивіди можуть мати права, які вони втрачають або ж обсяг яких звужується в політичних об'єднаннях. Далі, держава для нього є не зовнішнім механізмом урегулювання конфліктів, а природним середовищем, у якому громадяни можуть створювати і приватні, і суспільні блага.

Державна справедливість висвітлює справедливість діяча достатньо специфічним чином: держава і діяч мають однакову структуру і є справедливими в однаковий спосіб. Платон виходить із концепції природженого поділу праці, тобто з тієї думки, що кожен повинен робити те, що йому чи їй найбільше підходить. Таким чином, він гадає, що тільки одиницям притаманне правильне поєднання теоретичного і керівного розуму, придатного для того, щоб правити, і це спричиняється до докорінного переміщення влади. Поки всі гроші зосереджено в руках ремісників, політичне життя міста повністю керується класом «опікунів-стражів» (за допомогою третього, «допоміжного» військового класу, статус якого є дещо незрозумілим, але спосіб життя майже такий, як в «опікунів»). Опікуни живуть цілковито колективним життям, не маючи приватної власності, особистого або сімейного життя та особистих амбіцій. Заява Платона стосовно того, що це необхідно для утвердження в місті справедливості, означає, що тільки опікуни здатні мислити правильно на благо всього міста, тоді як пересічні люди не можуть піднятися вище своїх особистих інтересів; тільки в тому місті, де правлять ті, хто піклується виключно про загальне благо, будуть залагоджені конфлікти, буде досягнута єдність і побудована справедлива держава, у якій кожен «робить щось своє», тобто виконує ту роль, на яку він (чи вона, бо Платон дивним чином включає до категорії опікунів і жінок) призначений своєю природою.

Картина справедливої держави доповнюється зображенням справедливого індивіда. Людина є справедливою тоді, коли окремими її бажаннями керує, відозмінюючи їх, неупереджений розум, що виявляє добро в усьому за допомогою напівраціональної «духовної», або емоційної компоненти. У результаті виникає такий тип внутрішньої гармонії, коли всі складники займаються тим, чим їм належить займатися, насолоджуються власним якнайвищим задоволенням і розбудовують стале й щасливе життя. Доводиться до краю неособистісна природа як державного, так і людського розуму; розум, що керує справедливою людиною, виробляється роками вивчення філософії і залежить від того, що за допомогою цього насамкінець досягається: осягнення блага всесвіту.

Паралелізм між державою та індивідом веде Платона до проблеми, яку він так і не розв'язав. Певні бажання індивіда плекаються і привносяться розумом, та вони не суперечать категорично тому, що є найкращим для цілісної людини. Що ж є умовою існування в державі осіб з ремісничого класу, які задля загального блага мають узгоджувати свої індивідуальні прожекти з настановами опікунів? Інколи Платон припускає, що вони почуватимуть себе щасливими у своїй підлеглості, будуючи щасливу і цілісну державу, де кожен почуває себе на свій кшталт, а думає так, як інші. Та іноді він змальовує похмурішу картину: саме тому, що ремісничий клас не в змозі піднятися до того, щоб цінувати загальне благо, ним слід керувати за допомогою сили і красномовства. Якщо це так, то в справедливій державі не всі будуть цілковито рівними. Платон ігнорує приховані проблеми, що виникають при відділенні влади від грошей та можливості їх використання і при наділенні владою тільки тих людей, хто має аналітичний розум; він зацікавлений у встановленні повної справедливості, в опікунах і, викриваючи самого себе, схиляється до думки про те, нібито вони і складають ціле місто.

У «Державі» Платон висловлює впевненість у тому, що люди можуть набувати проникливості розуму, що дозволятиме тим, хто має її, керувати тими, кому її бракує, і що єдиний спосіб домогтися встановлення політичної справедливості — це наділення наймудріших і найсправедливіших людей абсолютною владою: царями повинні бути філософи. Інституціональними змінами можна нехтувати через їх неефективність, та в ідеальній справедливій державі і немає незалежного контролю, здійснюваного без втручання опікунів. Платон настільки вірить у людську природу, що гадає: така система здатна функціонувати; руйнівною силою він вважає лише особисті амбіції, а не політичну владу як таку.

Пізніша політична теорія Платона є передовсім ідеалом, протиставленням практичній придатності, а водночас у ній отримують прояв два докорінних зсуви. Один із них — втрата віри в те, що індивіди можуть залишатися цілковито рівними і водночас бути наділеними абсолютною владою. У «Державці» він доводить, що допоки знавець, наприклад лікар, не відмінить своїх власних приписів, доти за його відсутності всі повинні дотримуватися його вказівок, тож до появи філософа-царя, який може правити і без законів, оскільки він володіє знаннями, нам буде краще триматися подалі від цих законів.

Це свідчить про головну поступку. Приваблива сторона тієї ідеї, що управління слід розглядати як експертизу, засновану на знаннях, — це думка про те, що фахівець має керувати ситуацією в міру її розвитку, застосовуючи авторитарні, однак специфічні і гнучкі методи. На противагу цьому закони є обов'язково узагальненням і тому застосовуються механічно до різних справ. Навіть у «Державці» Платон висміює бюрократичні наполягання на тому, що за допомогою законодавства можна наділити даром зцілення та іншими вміннями. Та все-таки Платон сприймає це «друге благо» дуже серйозно. Лікарські приписи не можна пристосувати до змінних потреб, для цього й існує лікар, але в світі, де лікарів немає, єдине, що ми можемо здобути, — це їх знання, які переважно нічого не варті або ж є лише припущеннями. Коли Платон дійшов

цього висновку, його інтерес до ідеальних філософів-державців помітно знизився; основну увагу він приділив питанню про те, законослухняними чи ні є держави. Якщо держава дотримується своїх власних законів, найкращою формою правління є монархія; непоганою формою є правління меншості, однак найгірше, коли править більшість. Та якщо держава не є законослухняною, найкращою формою правління для неї є правління більшості, оскільки така форма найменше придатна для зловживання владою; наступною формою буде правління меншості, а найгіршою формою правління — монархія. Таким чином, міркування Платона з приводу переваг різних форм управління державою мають сенс і є прагматичними.

Отже, закони є негнучкими через свою узагальненість, але вони є принаймні продуктом раціональної думки, тож додержуватися їх — це найлегший спосіб управляти державою розумно і стабільно. Щоправда, у своїх пізніших роботах Платон доходить до того, що стає якоюсь мірою одержимим стабільністю і владою, що їх можуть запровадити закони. У його останній праці «Закони» змальовується ідеальна держава, кожна сфера життя якої регламентується законами (грецьке слово nomoi охоплює різні види регулювань поряд із формальними законами). Закони в їх остаточному вигляді складають і виправляють мудреці, котрі тепер уже утворюють тіньовий уряд, серед усіх інших функцій якого ще й «перевиховування» або знищення безбожників. Але цей уряд виконує тільки рештки функцій опікунів держави. У державі, у якій кожен аспект життя людини від її народження до смерті жорстко регламентується, менше простору для правління експертів. У результаті це виливається в деспотизм та авторитаризм і ще більший, ніж у «Державі», егалітаризм; індивіди справді отримують у багатьох законах гарантії щодо захисту від свавілля своїх правителів. Понад те, Платон настільки здолав свою відразу до бюрократії, яку він вважав перешкодою для запровадження правління експертів, що звернувся до досвіду афінської демократії, яка тримала численну армію службовців для здійснення постійних перевірок діяльності інших службовців.

Отже, Платон переставляє наголоси: наше найточніше раціональне бачення все ж таки має посідати друге місце в порівнянні з колективною мудрістю, яка виражається в законах і опосередковано розповсюджується через них; а основна чеснота доброго громадянина – це самодисципліна, необхідна для того, щоб дотримуватися їх у кожному аспекті свого життя. Це вже відхід від його раннього оптимізму стосовно можливостей людської природи; багато положень «Законів» явно різкі і відгонять песимізмом у відношенні до людей. Та все ж його підхід залишається ще стриманим, усюди він іде на компроміси, визнаючи різноманітність наших потреб. Тут Платон уперше скоріше стикається зі складністю політичних проблем, аніж заперечує їх.

Другий головний зсув у Платоновій думці – вибух нового інтересу до питання про політичну цілеспрямованість історії. Кинувши пояснювати ідеальну політичну організацію a priori, натомість він споглядає минуле. У «Державці» він звертається до міфу про золотий вік для того, щоб з'ясувати, що ж таке мистецтво управління державою. (Можна припустити, що це дуже дивна версія ідеї стосовно того, що в минулому життя було прекрасним; золотий вік — це цілковита протилежність нашому часу в тому сенсі, що тут люди живуть навпаки – починаючи з могили і закінчуючи колискою.) У чарівному незакінченому творі «Критій» міф зовсім іншого гатунку – міф про Атлантиду – перетворюється на щось подібне до історичної фантазії з моральним підтекстом, де фігурують Атлантида і давні Афіни. Такі проекції ідеальної держави в минуле химерні, складні, тож часто їх важко пояснити. У книзі III «Законів» доісторичний період та історія від потопу до теперішніх днів змальовуються з більш відвертою націленістю на окреслення бажаних або ж удатних рис держави, що їх має уособлювати держава ідеальна. Історія Платона сумнівна, вибіркова і наближена до його теорії; але вона зазнає рішучого повороту в міру наближення до «Держави». Відтепер політик повинен учитися на досвіді колишніх помилок та тріумфів, які нам демонструє історія; і головним уроком, який ми з неї отримуємо, є те, що в тому разі, якщо міста не дотримуються своїх власних законів, вони зазнають морального занепаду і що стабільність забезпечується «мішаними» формами державного ладу, тоді як крайнощі типу репресій або ж анархії призводять до дестабілізації життя. Як методи, так і реалістичні висновки вказують на Аристотеля, який наголошував на важливості збереження дієздатних інституцій, засновуючи свою теорію на детальному аналізі процесу розвитку держави в минулому. Основна розбіжність полягає в тому, що Платон на відміну від *Аристотеля* не намагається нагромадити якомога більше фактів і перевірити їх, перш ніж теоретично осмислювати їх.

JEA

Література

†Annas, J.: *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Gill, C.J.: Plato and politics: the *Critias* and the *Politicus [Statesman]. Phronesis* 24 (1979) 148–67.

Plato: *Critias, Republic, Timaeus.* All in Loeb Classical Library; London: Heinemann.

Plato: *Laws,* trans. and annotated T.J. Saunders. Harmondsworth: Penguin, 1970.

Plato: *Statesman,* trans. and intro. J. Skemp. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

†Stalley, R.: *An Introduction to Plato's Laws.* Oxford: Blackwell; Indianapolis: Hackett, 1983.

Weil, R.: *L'archéologie de Platon.* Paris: Klincsieck, 1959.

†White, *N.: A Companion to Plato's Republic.* Oxford: Blackwell; Indianapolis: Hackett, 1979.

†Woozley, A.: *An Introduction to Plato's Republic.* London: Macmillan, 1964.

ПЛЕХАНОВ Георгій Валентинович (1856–1918) – російський марксист. Як прихильник *популізму* (народ-

ництва) Плеханов займався запровадженням марксизму в російський революційний рух від самого його започаткування (див. *Радянський комунізм*).

ПЛЮРАЛІЗМ – ідеологія, котра не лише не приймає якусь одну точку зору за ідеальну, але й сама функціонує в безліч способів. Вона становить альтернативу конкуруючим ідеологіям комуналізму та індивідуалізму, обидві з яких у своїй чистій формі є хибними як засоби для встановлення хорошого життя. Комуналізм є хибним через те, що заходи, вживані для уніфікації людей, багато хто інтерпретуватиме як примус і насильство, а це призводить до позбавлення людини її особистих прав, нехтування її інтересами і йде врозріз з її почуттям справедливості. Індивідуалізм, хоч його й уявляють гідним прийняття на загальнолюдському рівні, оскільки його пріоритетами є права, інтереси і достоїнство особи, теж є хибним ученням, отож його піддають критиці через те, що інституціональні нововведення, необхідні для втілення його в життя, потребують як передумову досягнення згоди і прийняття на себе таких обов'язків, що нівелюють особу як початок і кінець хорошого життя.

Плюралізм визначають по-різному: як ідеал хорошого життя; як характерну рису західних політиків і капіталістичної демократії; як етичну теорію, котра певною мірою стосується політики ліберальних суспільств; як учення про культурну різноманітність, котре відкидає і релятивістські, і моністичні положення альтернативних культур.

Можна прийняти будь-яке з цих визначень, не відкидаючи решти, та й «найбільший плюраліст» погодиться з деякими з них. Напевно, найближчий зв'язок – це зв'язок, установлений між етичною теорією та загальноприйнятим ідеалом хорошого життя. У галузі етики плюраліст дотримується тієї думки, що – попри недостатність деонтологічних різновидів індивідуалізму для створення етичної теорії – немає такої єдиної мети або блага, які б заслуговували на найбільшу підтримку всіх розумних людей. Натомість існує розмаїття благ, кожне з яких заслуговує на раціональну підтримку і відповідно вводиться як один із варіантів індивідуального вибору (за умови існування вільного вибору). Плюралістичне суспільство всебічно підтримує це розмаїття благ, кожне з яких є обмеженим такою мірою, яка необхідна для того, щоб залишити простір для існування інших. Плюралістична політика (як твердять) поєднує положення теорії індивідуалізму *Локка*, етики участі *Дьюї* та інтерес до переваг цілісності і стабільності, закорінений у вченні *Берка*.

Активне занурення в розмаїття окремих зв'язків допомагає людині розвинути її розумові здібності та етичні засади; це забезпечує й різноманітність агенцій, куди можна звертатися для захисту чиїхось прав та інтересів. Така різноманітність зв'язків виливається в утворення в державі різних систем відносин, цінностей та інтересів, вартих обговорення і прийняття. Суспільство загалом отримує від плюралізму вигоду. Багато посередницьких організацій, з якими індивіди встановлюють зв'язки, у різні способи запобігають прийняттю нерозсудливих рішень, і якщо більшість індивідів залучено до більш ніж однієї організації, сам індивід стає ареною, у межах якої відбуваються внутрішні суперечки між різними позиціями; та якщо кожна організація мусить звертатися до інших, аби набути достатньої снаги для того, щоб кинути свій найвойовничіший виклик, їй доведеться відмовитися від дріб'язкових вимог і вихідних пріоритетів на користь найвищих пріоритетів своїх потенційних союзників. Плюралізм сприяє підтриманню стабільності, не зумовленої жорстко безпосереднім державним примусом або потребою в збереженні цілісності суспільства.

Та все ж теорія доводить, що й у плюралістичній політиці можливі нововведення і зміни. На політичну арену можуть вийти нові угруповання, котрі, ймовірно, виникають унаслідок зміни економічної ситуації або зрушень у світогляді генерацій, і завдяки плюралізму порушити рівновагу влади. Плюралізм задає такий напрямок і такий темп зрушень, що старше покоління не стає надто відчуженим від молодшого; водночас він підтримує темп, достатній для того, щоб молодше покоління мало змогу закласти підвалини майбутнього.

Важко було б протистояти такому ідеалу, особливо тоді, коли чисті форми індивідуалізму та комуналізму довели свою нежиттєздатність. Дискусії навколо плюралізму, таким чином, зосереджуються на питанні про ступінь наближення західних капіталістичних демократій до цього ідеалу. Та́ на обговорення виносяться суперечливі тлумачення плюралізму. Критиків, які стверджують, що капіталістична демократія не відповідає цьому ідеалу, можна поділити на декілька груп. Є такі, хто твердить про те, що через розростання системи державного забезпечення і підвищення рівня відносної бюрократизації суспільного життя надається забагато ваги заохочувально-примусовій владі держави, а це порушує рівновагу між плюралістичними організаціями та державним апаратом на користь держави. Є такі, хто заявляє, що через дедалі сильнішу олігополізацію капіталу йому водночас надається і забагато непідконтрольної влади, і завеликої влади над державним апаратом. Є й ті, хто стверджує, що дуалістичні відносини між державою та економікою і між державою та виборцями породжують цілу низку суперечностей, котрі обмежують здатність держави враховувати безліч висунутих їй вимог, націлених на те, щоб примусити її віддати перевагу одній системі вимог перед іншими. Є такі, хто обстоює ту точку зору, що процвітання зруйнує основоположну узгодженість плюралістичного державного устрою і це призведе до утворення поодиноких груп виборців, які в сукупності здійснюватимуть некероване управління через традиційні плюралістичні канали. Є й такі, хто певен у тому, що інституції не в змозі досягати поставлених цілей і що ця безвихідь призводить до появи проявів незадоволення ладом у найрізноманітніших формах (таких як тіньова економіка, велика кількість розлучень,

високий рівень злочинності), аж поки ці чинники не буде включено до офіційного політичного порядку денного; суттєвим чинником для відновлення плюралістичної політики є саме зміна результатів господарювання у сфері політичної економії.

Свідченням привабливості плюралістичного ідеалу є той факт, що більшість критиків плюралізму — праві, ліві і центристи — згодні з тим, що це ідеал. Критики сперечаються між собою стосовно відносної ваги, що її надають різним складовим плюралістичного ідеалу. Дехто особливо підкреслює наявність у плюралізмі поваги до різноманітності; інші — відкритість і творчий підхід; дехто — намагання обмежити нерівність до такої міри, щоб це дозволило всім дорослим жителям брати участь у політичному процесі в ролі громадян; ще хтось — пошук консенсусу щодо спільних цілей.

Є й таке міркування, яке, якщо його прийняти, може ще більше ускладнити уже й так непросту доктрину. У відповідь на суперечку між тими, хто поділяє теорію культурного релятивізму, і тими, хто схвалює ту концепцію, що добробут однієї особи стоїть вище за все, можна висунути теорію культурного плюралізму. Згідно з нею існує обмежена кількість суспільних ладів, здатних сприяти розвитку певних цінностей і норм, гідних людського схвалення, і при цьому стримувати розвиток інших. Зумовлюється це самим способом людського існування включно з вимогою стосовно того, що в рамках кожного способу життя має бути встановлено межі в одних сферах, аби уможливити процвітання в інших.

У рамках такої доктрини, заслужено названої культурним плюралізмом, визнається, що для забезпечення хорошого життя, прийнятного для будь-якого конкретного плюралістичного суспільства, деякі визнані блага, від яких не відмовлялись би при інших способах життя, буде принесено в жертву. Таке розуміння веде плюралістів до невизнання обмеженості різноманітності, спричиненої будь-яким конкретним проявом плюралізму в одній країні, зберігає можливість перевибору засобів, які в межах плюралістичних суспільств визначають і потрактовують їхню «іншість», відкриває шлях до роздумів над проблемою цінності людини та переваг колективу, що підкоряє особистість собі, і дозволяє поширити ідеали плюралізму на відносини як між суспільствами, так і всередині них. З тих пір як було визначено складність плюралізму, він розглядається як більш ніж двовимірна доктрина, що її схвалював, скажімо, Джеймс *Медисон*. Він має на меті не тільки запобігання чварам в інтересах політичної стабільності і захист індивідуальних прав невеликих груп, але й охоплює багато аспектів, кожен з яких має визначати якість політичного і морального життя.

WEC

Література

†Bachrach, P.: *The Theory of Democratic Elitism: a Critique*. Boston: Little, Brown, 1967.
Berlin, I.: *Against the Current*. Harmondsworth: Penguin, 1982.
Connolly, W.E.: *Appearance and Reality in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
†Dahl, R.: *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
Hirschman, A.O.: *The Passions and the Interests*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
Huntington, S.: *The Promise of Disharmony*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
†Lindblom, C.: *Politics and Markets*. New York: Basic, 1977.
Tocqueville, Alexis de: *Democracy in America*, trans. G. Lawrence, ed. J.P. Mayer and M. Lemer. New York: Harper, 1966; London: Fontana, 1968.
Walzer, M.: *Spheres of Justice*. New York: Basic; Oxford: Màrtin Robertson, 1983.

ПОЗИТИВІЗМ. Існує багато припущень стосовно того, на якому ґрунті постав позитивізм, виникнення якого пов'язується з різними особами і групами з різних епох. Тому складно вирішити, яких же, власне, мислителів слід вважати позитивістами. Тих, хто називає себе антипозитивістом, оскільки він не погоджується з тією чи іншою тезою, зазвичай пов'язуваною з позитивізмом, їх противники можуть розглядати як позитивістів (див. Stockman). У загальному же сенсі бути позитивістом означає не більше, ніж бути свідомим науковцем. Але без подальшого уточнення ця загальна характеристика не дозволяє відрізнити позитивізм від інших учень, які також претендують на те, щоб бути науковими, – таких як реалізм у царині філософії соціальних наук і *марксизм* у царині політичної думки. Різноманітні позитивістські положення – це головним чином (однак не всі з них) різноманітні уточнення стосовно того, що ж має бути науковим.

Позитивізм – скорочена форма поняття «позитивна філософія» – термін, що його вжив *Конт*, здійснюючи обширну системну реконструкцію історії наукових знань. Та Конт був не першим з тих, хто поділяв ідеї, відтоді ототожнювані з позитивізмом. Положення, що їх він зв'язав воєдино у викладі своєї історичної праці, походять від *французького Просвітництва* і більш ранніх епох. Сумнівно, що першим безкомпромісним позитивістом був *Юм* (див. Colacowski), який спирався на свій послідовний емпіризм, оскільки емпіризм є центральним поняттям переважної більшості позитивістських концепцій включно з концепцією Конта при тому, що сама форма емпіризму, домішаного до позитивізму, варіюється. Емпіризм узагалі стверджує, що єдиний спосіб забезпечення логічного або наукового пізнання реальної дійсності полягає в заснуванні його на спостереженні або на практичному досвіді. У позитивізмі Конта цю тезу було поєднано з двома іншими. По-перше, на основі свого бачення розвитку науки він став на захист принципу її цілісності, згідно з яким усі наукові природничі і суспільні дисципліни можуть бути (і в остаточному підсумку будуть) об'єднані в єдину систему знання, оскільки між ними не існує істотних відмінностей, а є лише розбіжності в тому, до якого рівня позитивного ідеалу вони піднялись у відкритті незмінних законів природи, що їм підпорядко-

вуються всі явища. По-друге, намагання Конта довершити уніфіковану систему наук, що спираються на спостереження, заклавши основи соціальної фізики, чи соціології – позитивної науки про суспільство, – були вмотивовані практичною потребою: наукове знання підводить необхідну основу під контроль і над природою, і над суспільством.

Під впливом цих трьох положень – емпіризм, цілісність науки і контроль – позитивістська політична думка дев'ятнадцятого століття не зверталася до держав або якихось інших політичних інституцій, але займалася суспільством узагалі, розвиваючи позитивну науку про суспільство і застосовуючи її для подолання існуючих соціальних негараздів та наближення кращого майбутнього. У рамках цього загального підходу були розроблено такі різноманітні політичні програми, як програми *Сен-Симона*, Конта і *Спенсера*. Єднало їх усіх спільне бажання поставити політичний вибір на логічний науковий фундамент.

На початок двадцятого століття інтерес до соціальної і політичної космології суттєво знизився, і ті, хто ще цікавився цим, спиралися на альтернативні позитивістським ідеям засади, особливо ж на теорію марксизму. А тимчасом ввійшло в силу інше позитивістське положення, інша пропозиція відносно того, що повинно бути науковим. Корені цього положення виходили з політичної арифметики сімнадцятого століття, а плекалося воно в поглядах на суспільство філантропів, керманичів і реформаторів дев'ятнадцятого століття. Згідно з ним стверджувалося, що наукове буття вимагає збирання й обробки кількісних даних і має супроводжуватися швидким розвитком усіх галузей статистики. Під впливом цієї позитивістської теорії політична думка почала вважати своєю метою природниче наукове вивчення політичних подій та інституцій за допомогою нагромаджування і статистичного аналізу певного масиву політичних фактів (див. *Політична теорія і політологія*).

У 1920–1930-х роках друге дихання позитивізму дали роботи групи філософів, математиків та інших науковців, відомої як віденський гурток. Філософська програма гуртка, що її було названо логічним позитивізмом, засновувалася на феноменалізмі (радикальній формі емпіризму, що обмежує засади науки чуттєвим досвідом) та логічному аналізі і мала на меті уніфікувати науки (див. Neurat and others). Безпосередній досвід забезпечує зміст усіх наук і логіки формальною мовою, за допомогою якої можна узгодити описи досвіду і на цій основі вибудовувати закони і теорії. Ця комбінація емпіризму і логічного аналізу опинилась у полоні принципу верифікації. Це може бути правилом для відмежування науки, всі припущення якої можуть бути піддані перевірці на основі базового принципу верифікації, від метафізики, яка з причини браку прямих емпіричних посилок не має значень. Раннім логічним позитивізмом був і редукціонізм з огляду на те, що основні його формулювання, у яких описувався безпосередній досвід, мали висловлюватися тією ж мовою спостережень, якою є мова фізики.

У політичній думці логічний позитивізм спричинився до появи двох різних наслідків (див. *Політична теорія*). Один із них витікав з того, що принцип верифікації давав обгрунтування тим поглядам, що політика – це метафізика, яка знаходиться поза наукою, це, по суті, справа довільного вибору і нераціональних зобов'язань, оскільки наука повідомляє нам лише про те, що може трапитися за певних обставин, а не про те, що має трапитися. Це виразно контрастувало з поглядами позитивістів дев'ятнадцятого століття на те, що політика сама могла б стати науковою. Другий, протилежний наслідок логічного позитивізму витікав із його панівного становища як філософії науки і похідної від цього широко розповсюдженої думки про те, що науковість означає сприйняття тих аспектів науки, що їх логічний позитивізм визначає як необхідні. Це включає й той погляд, що фізика – це парадигма уніфікованої науки і що наука індуктивним шляхом переходить від спостережень до законів. Впливовим ученим був Гемпель, який шляхом формалізації логіки пояснення в своїй дедуктивно-номологічній схемі розвинув думку про те, що пояснення і передбачення з формального погляду є симетричними, оскільки обидва вони підводять категорію окремих подій під дію загальних законів. Ці різноманітні ідеї загалом живили статистичний позитивізм, що мав значні технічні досягнення в експериментуванні, вимірюванні й аналізі даних, зібраних статистиками, котрі намагалися уподібнити соціальні дослідження до контрольованих експериментів, що робляться для відкриття і перевірки соціальних та політичних законів. У рамках цих концепцій включно з редукціонізмом велике значення надавалося також біхевіоризму, зосередженню на тих аспектах індивідуумів та інституцій, що сприймаються людиною, на противагу невідчутним, а особливо соціальним значенням, що їх вважали засадничими ті противники позитивізму, хто змальовував докорінну відмінність між мистецтвом тлумачення в гуманітарних і природничих науках.

Рання логічна позитивістська філософія науки зазнала чималих змін у намаганнях вирішити свої внутрішні проблеми або уникнути їх. Соціологи переважно ігнорували ці новації, якщо не брати до уваги Поппера, котрий проголошував себе антипозитивістом, хоча для своїх критиків так і залишився позитивістом. Особливих успіхів він добився в розробці альтернативного методу верифікації законів шляхом індукції гіпотетико-дедуктивного методу, в рамках якого можна спершу зробити припущення про закон, а потім спробувати спростувати його за допомогою емпіричної перевірки. Політичні аналітики-емпірики застосовують цей метод тоді, коли піддають гіпотези експериментальній перевірці.

Нині позитивізм не в моді, він піддається нападкам з боку речників) реалізму, які заперечують емпіризм і звертаються за поясненням до реальних механізмів, що

існують поза досвідом і каузально відповідають за те, що ж ми спостерігаємо; б) герменевтики, які відкидають тезу про єдність науки і в рамках гуманітарних наук зосереджують свою увагу на значущості, що пронизує сферу суспільного життя; в) *критичної теорії*, які заперечують тезу про контроль на користь визволення людства за допомогою інтерпретативного аналізу соціальних явищ.

РН

Література

†Ayer, AJ. ed.: *Logical Positivism.* London: Allen & Unwin, 1959.
Comte, A.: *Cours de philosophic positive* (1830–42); *The Positive Philosophy of Augusts Comte,* trans. and condensed H. Martineau. London: Chapman, 1853.
Fay, B.: *Social Theory and Political Practice.* London: Allen & Unwin, 1975.
†Halfpenny, P.: *Positivism and Sociology: Explaining Social Life.* London: Allen & Unwin, 1982.
Hempel, C.G. ed.: *Aspects of Scientific Explanation.* New York: Free Press, 1965.
Kolakowski, L.: *Positivist Philosophy: from Hume to the Vienna Circle.* Harmondsworth: Penguin, 1972.
Neurath, O., Hahn, H. and Camap, R.: The scientific conception of the world: the Vienna Circle. In O. Neurath, *Empiricism and Sociology,* ed. M. Neurath and R.S. Cohen. Dordrecht: Reidel, 1973.
Stockman, N.: *Antipositivist Theories of the Sciences: Critical Rationalism, Critical Theory and Scientific Realism.* Dordrecht: Reidel, 1983.

ПОКАРАННЯ. У політичному суспільстві покарання загалом визначається як ужиття державною владою певного заходу, котрий, як правило, вважається неприємним для індивіда чи, рідше, групи, у відповідь на порушення індивідом чи групою кримінального права держави. Основні складники цього визначення є відносно несуперечливими, тому головні суперечки точаться навколо природи узаконення практики державного покарання.

В історії політичної думки було розвинуто дві провідні теорії покарання; одна – ретрибутивна (теорія відплати), друга – утилітарна. З погляду ретрибутивної теорії, чи, інакше, теорії спустошеності, найрадикальнішу форму якої обстоював *Кант*, стверджується, що умисне порушення становить і необхідну, і достатню підставу для виправданого застосування покарання з огляду на моральну спустошеність порушника. Ступінь спустошеності визначається в межах вини порушника, причому вина є похідною від стану свідомості, у якому було вчинене порушення (як-от злий намір, недбалість чи, що важче визначити, необережність), і пов'язується з тяжкістю шкоди, завданої внаслідок порушення. Спустошеність порушника вказує ретрибутивісту не лише те, кого може бути покарано і з якої причини, але й на виправдану міру покарання, яка є пропорційною вині порушника. Примітивний закон таліону (відплати) «Око за око, зуб за зуб» змінився більш тонким підходом до пояснення і принципу спустошеності, і відношення еквівалентності, чи пропорційності між порушенням і покаранням. У рамках такого підходу, що його, напевне, найкраще можна зрозуміти в контексті теорії *суспільного договору* в політичному суспільстві, стверджується, що якщо порушник умисно порушує кримінальне право, то він отримує несправедливу перевагу відносно своїх законослухняних співгромадян. Це створює моральну нерівновагу, котру слід виправляти за допомогою покарання, суворість якого диктує потреба в усуненні несправедливої переваги незалежно від того, є вона великою чи малою.

Натомість же у рамках утилітарного, чи ж бо наслідкового підходу, добре проілюстрованого творами *Бентама*, намагаються виправдати необхідність застосування покарання не на тій підставі, що воно є справедливою відповіддю на умисний учинок, здійснений у минулому, а на підставі того, що воно є ефективним засобом для забезпечення переважання в суспільстві задоволення, а не страждань, завдяки тому що запобігає вчиненню наступних порушень – як самим порушником, так і іншими членами суспільства (див. *Утилітаризм*). У пошуках виправдання державної системи покарання утилітаристи відзначили багато корисних її наслідків різного роду. Ці мислителі доводять, що окрім забезпечення індивідуального та загального остраху, що виходить із неприємного досвіду відбування покарання чи загрози його застосування, покарання слід використовувати для виправлення і перевиховання порушників, запровадження і підтримання в суспільстві моральних стандартів, зниження рівня злочинності, задоволення скарг-бажань жертв та встановлення поваги до правової системи. З огляду на таке розмаїття було б помилкою автоматично зараховувати всі утилітарні теорії до однієї категорії, оскільки, переслідуючи різні цілі, вони спираються на найрізноманітніші концепції ролі держави в запровадженні і дотриманні кримінального права. Однак усі утилітаристські теорії мають одну рису, яка різко відмежовує їх від ретрибутивізму, – всі вони є принципово вразливими для перевірки на практиці. Таким чином, XX століття побачило зростання інтересу до цієї проблеми серед соціологів, які прагнуть не лише викладати теоретичні міркування з приводу ролі покарання в суспільстві, але й перевіряти ефективність систем покарання, створених для перевиховання і просвіти реальних та потенційних порушників і для запобігання скоєнню злочинів.

Зрозуміло, що кожна з цих основних традицій знаходиться в полоні якоїсь важливої риси наших усталених інтуїтивних уявлень про достатню підставу для покарання. Та все ж таки в цьому філософи і політичні теоретики ніяк не дійдуть згоди, хіба що, здається, крім одного питання: повинне існувати якесь узаконення цієї практики, що, як вважають повсюдно, є наріжним каменем добре організованого суспільства. Утилітаристи гадають, що ретрибутивна теорія сповнена недомовленостей і перекручень, тож якщо прояснити її метафоричну мову, ми залишимося сам-на-сам із простою аксіомою: злочини, скоєні в минулому, породжують підстави для здійснення теперішніх каральних акцій на

основі ступеня спустошеності; це судження вкрай подібне до того твердження, що правильний погляд – це сума двох хибних. Опоненти ретрибутивізму вважають, що будь-яка теорія, яка диктує покарання навіть там, де воно не приносить користі ні суспільству, ані індивіду, намагається узаконити те, що є непотрібним і насправді несправедливим. Крім того, при перевірці теорії відплати на практиці в системах кримінального права, подібних до нашої власної, виникають сумніви щодо її адекватності: чи всі порушення включають моральну вину? Як у межах ретрибутивізму можна пояснити той факт, що, як ми гадаємо, не всі вчинки, робити які нам забороняє наша мораль, мають заборонятися і каратися за допомогою застосування кримінального права? Ці твердження свідчать не про непослідовність принципу спустошеності, а про те, що його слід доповнити положеннями стосовно природи обов'язку додержуватися закону і відповідних меж кримінального права; утім, вони підсилюють враження, що сам ретрибутивізм не може охопити всіх важливих аспектів практичного застосування покарання.

Утилітарна теорія також дуже вразлива до контрдоводів ретрибутивістів. Останні наполягають на тому, що утилітаристи розглядають суб'єктів покарання лише як засоби для досягнення суспільної мети, а не як речі-в-собі, що порушує фундаментальний принцип поваги до людей як до носіїв моралі. Понад те, незрозуміло, чи взагалі потрібно, переслідуючи певні утилітарні цілі, вдаватися до покарання; або, якщо покарання має бути накладене, чи має значення той факт, що воно накладається на справжнього порушника або ж на цапа-відбувайла. Загалом для збереження ефекту залякування обов'язково необхідно лише одне – щоб громадяни вірили в невідворотність покарання; якщо ж цю віру поділяють усі, то покарання може виявитися цілковито непотрібним і невиправданим. Опріч того, якщо суспільство надто обурене якимось злочином, а злодія не можна спіймати, чи не матиме високий коефіцієнт корисності нібито небезпідставне засудження невинної особи, якщо не зважати на розпач невинного козла відпущення та його родини? Цей довід проти утилітарних теорій покарання схожий на основний закид утилітаризму як загальному моральному принципу: утилітаризм нездатен виробити адекватного принципу розмежування і, таким чином, не бере серйозно до уваги індивідів як окремість, оскільки зосереджується лише на збільшенні сукупного щастя, що належить усім громадянам, які є, однак, окремими індивідами. Таким чином, у той час як утилітарні теорії привертають нашу увагу до того, чому держава має карати порушників, утилітаристи не можуть так само точно визначити, кого ж варто карати. Існують також сумніви щодо того, чи здатна утилітарна теорія виробити адекватний принцип, яким буде встановлено межі покарання, якщо взяти до уваги переваги від залякування іноді особливо суворими вироками у разі скоєння особливо жорстоких злочинів.

Тому не дивно, що в другій половині цього століття виникли теорії покарання третього типу. Їх можна назвати мішаними теоріями, оскільки їх автори намагаються поєднати погляди і ретрибутивістських, й утилітаристських своїх попередників. Розвитку цих теорій дала поштовх важлива стаття Г. Л. А. Гарта «Пролегомени до принципів покарання» (1959), у якій він стверджує, що перспективним шляхом для теорій покарання є розмежування трьох окремих питань. Перше – це визначення терміна «покарання»; друге – питання про загальну виправдну мету покарання – навіщо суспільству потрібен інститут покарання взагалі; і третє – питання про відповідальність за визначення покарання. Останнє питання має два аспекти: перший із них стосується визначення суб'єкта, або того, хто може бути покараним, другий – обсягу, або того, якою може бути міра покарання. Як тільки ці питання розмежовано, вважає Гарт, стає зрозумілим, що на одне з них можна дати ретрибутивну відповідь, на інше – утилітарну. Таким чином, згідно із стандартним визначенням свого власного бачення він схиляється до визнання загальної виправдної мети покарання утилітарного гатунку, в той час як на питання про відповідальність він відповідає в рамках ретрибутивного підходу: покараним може бути тільки порушник і тільки за порушення, вчинене умисно. На запитання про міру покарання можна відповісти, посилаючись частково на ретрибутивний принцип пропорційності, а частково – на утилітарні міркування. Таким чином, маємо теорію із сильним утилітарним ухилом, у якій, однак, додержання принципу корисності обмежується незалежним від нього принципом, заснованим на цінності презумпції невинності, що його просто неможливо врахувати в утилітарних обчисленнях. Шляхом, указаним Гартом, пішли багато інших науковців, дехто з них на запитання про загальну виправдну мету відповідав у рамках ретрибутивної теорії, але підпорядковував її утилітарному принципу визначення суб'єкта. Таким чином, моральна спустошеність вважається необхідною, але не достатньою підставою для покарання: справедливим буде покарати морально спустошеного порушника, якщо суспільство отримає від цього якусь користь як компенсацію.

Привабливість таких мішаних теорій покарання є очевидною, проте їх розвиток не спричинився до якоїсь згоди стосовно виправдання покарання. Окрім істотних розходжень щодо того, повинна бути загальна виправдна мета утилітарною чи ретрибутивною, залишаються певні сумніви і щодо правомірності еклектичного підходу до принципів покарання. Якщо взяти за приклад теорію Гарта, проблема полягатиме в тому, що більшість людей насправді не хочуть бачити принцип відплати у винесенні вироку як механізм абсолютного примусу задля досягнення суспільних цілей. Це добре відображається в тому, що повсюдно існує кримінальна відповідальність за неумисні вчинки, особливо в місцях, де покарання є неважкими і де очікують достатньо великих переваг від запровадження суворої

відповідальності з огляду на необхідність запобігання суспільно шкідливій поведінці. Це свідчить про те, що навіть у відносно ясних випадках ми насправді прагнемо встановити рівновагу між справедливістю і корисністю в такий спосіб, що його Гарт виключає. Тому постає питання, як установити таку рівновагу з огляду на те, що ці дві цінності є несумірними: як нам надати особливої ваги справедливості, чого вимагає наша інтуїція, не занадто применшуючи значення великої користі, що її, як ми правильно вважаємо, приносить кримінальне право, запобігаючи бідам та всім іншим утратам, пов'язаним із злочинністю?

Однак цілком зрозуміло, що відповідним чином узгодити наші ідеї про правильне та належне у сфері покарання зможе лише плюралістична теорія. Складність криється в необхідності примирення наслідкових та ретрибутивних принципів на більш глибокому рівні порівняно з установленим. Як здається, потрібно докласти більших зусиль, щоб розглянути покарання в контексті інших ознак, притаманних справедливому суспільству. Наскільки неухильно повинні індивідууми дотримуватися законів своєї держави? Що таке справедливий закон? Наскільки виправдане державне втручання в життя індивідів за допомогою встановлення кримінального контролю? Тож допоки не почнуть розглядати покарання в такому природному теоретичному контексті, розвиток плюралістичної і послідовної теорії не зрушиться ані на крок уперед.

NML

Література

Beccaria, C.: *On Crimes and Punishments* (1764), trans. H. Paolucci. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
Benn, S.I. and Peters, R.S.: *Social Principles and the Democratic State.* London: Allen & Unwin, 1959.
Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Burns and H.L.A. Hart, chs 1–5, 13–15. London: Methuen, 1982.
Durkheim, E.: *The Division of Labour in Society* (1893), ch. 2. Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1960.
Feinberg, J.: *Doing and Deserving.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.
†Hart, H.L.A.: *Punishment and Responsibility.* Oxford: Clarendon Press, 1968. [Includes «Prolegomenon to the principles of punishment».]
†Honderich, T.: *Punishment: the Supposed Justifications.* Harmondsworth: Penguin, 1984.
Kant, I.: *The Metaphysical Elements of Justice* (1797), trans. J. Cadd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
Von Hirsch, A.: *Doing Justice.* New York: Hill & Wang, 1976.
Wootton, B.: *Social Science and Social Pathology.* London: Allen & Unwin, 1967.

ПОЛІБІЙ (бл. 200 після 118 до н. е.) – греко-римський історик. Полібій почав свою кар'єру з нижчих військових і політичних щаблів грецької держави, громадянином якої він був як представник Ахейської спілки. Ця держава, сформована в третьому столітті до н. е., охоплювала більшу частину південної Греції. Та коли в 200 році до н. е. римляни розпочали в Греції широкомасштабні воєнні дії проти македонського царства, Ахейська спілка після деяких вагань пов'язала свою долю з ними. Тільки через тридцять років, коли Македонія зробила останню спробу утвердити свою незалежність від Риму, Ахейська спілка спробувала обережно дистанціюватися від римської політики. У результаті після поразки Македонії Полібія разом з багатьма іншими було вивезено до Італії. Жив він там набагато краще, ніж його співвітчизники, бо представники римської еліти прийняли його як друга. Без сумніву, це трапилося завдяки його інтелектуальним здібностям, потрібним Риму, котрий жадав грецької культури.

Полібій швидко висунув пропозицію вести літопис перемоги римлян над усім світом; спочатку він мав намір охопити період від походу Риму на Сицилію в 264 р. до н. е. до остаточної поразки Македонії в 167-му, але згодом вирішив продовжити свою хроніку до зруйнування Карфагена в 146 році, щоб зібрати дані, на основі яких можна оцінити якість правління римлян (див. *Риму політична думка*).

Центральна частина «Загальної історії» Полібія представлена в шостій книзі, у якій він описує римську політичну систему за часів її розквіту. Важливим для його концепції Риму є те, що він описав і його найбільш виразні політичні аспекти, і його військову систему. Але Полібій, котрий писав серед іншого і для греків, спробував поставити і Рим у загальний контекст Греції, говорячи про різні системи і досліджуючи Рим у світлі грецьких теорій розвитку держави.

Мабуть, під впливом своїх римських приятелів Полібій доводив, що створення римської політичної системи стало результатом колективних зусиль суспільства як цілого, здійснюваних протягом тривалого часу, і чимдалі, тим більшою мірою. Однак він також прагнув прив'язати історію римської політичної системи до двох теоретичних положень грецького походження. Одне з них полягало в тому, що розвиток держав є циклічним процесом: монархія перероджується в тиранію, яка заміщується аристократією; остання, в свою чергу, переростає в олігархію і змінюється демократією; після цього вона вироджується в охлократію, диктатуру юрби, але період анархії веде знову до виникнення примітивної монархії. Водночас Полібій оперував і в рамках, окреслених моделлю розвитку людського і тваринного світу, який проходить цикл від народження, зростання, розквіту і занепаду до смерті. Насамкінець, він також хотів вірити, що римській державі так чи інакше вдалося досягти настільки високого рівня розвитку, що вона вже не підкоряється ні циклічному закону в будь-якому його вигляді, ні жодній біологічній моделі. Рим фактично був неперевершеною мішаниною – Полібію ніде не вдається чітко пояснити, яким чином цього вдалося досягти, – монархічним, аристократичним чи демократичним шляхом.

Це поняття мішаного устрою отримало подальший розвиток у пізніших політичних теоріях, і варто зауважити, що Полібій пропонував не систему *противаг і стримувань* законодавчої влади, а таку систему, кожен з елементів якої мав свою власну сферу впливу. Ця сфе-

ра впливу була обмежена сферами впливу двох інших складових держави; і це був якраз той випадок, коли за певних обставин взаємодія з одним або кількома іншими складовими була необхідною для того, щоб будь-яка діяльність могла мати місце взагалі.

МНС

Література

Ferrary, J.-L.: Ciceron entre Polybe et Platon. *Journal of Roman Studies* 74 (1984) 87–98.
Musd, D.: Polibio. In *Storia delle idee politiche, economiche e sociale,* ed. L. Firpo. Turin: UTET, 1983.
Nippel, W.: Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität. In *Antike und früher Neuzeit.* Stuttgart, 1980.
Polybius: *The Histories,* trans. W.R. Paton. 6 vols. London: Heinemann, 1922–7.
†Walbank, F.W.: *Polybius.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1972.

ПОЛІТИКА. Політику можна визначити лаконічно як процес, в ході якого група людей, чиї погляди або інтереси на початковій стадії різняться, приймає колективне рішення стосовно згуртування групи загалом, що запроваджується як спільна лінія поведінки. Це визначення включає кілька складових, які потребують окремого дослідження для осягнення всієї складності ідеї політики.

1. Політика передбачає наявність різноманітних точок зору – якщо не стосовно кінцевої мети, то принаймні стосовно найкращого способу її досягнення. Там, де люди добровільно погоджуються щодо напрямку діяльності або, що важливіше, де вони здатні дійти згоди в ході вільного обговорення, ніяка політика не потрібна. Цей ідеал неполітичного консенсусу здатні втілювати в життя гурти друзів або товариства науковців; так діяли – в літературі – гранично раціональні гуїнгми в романі Свіфта «Мандри Гуллівера». Політика починається тоді, коли подібна одностайність спонтанно зродитися не в змозі, але конкретній групі людей вкрай необхідно діяти колективно.

2. Політика певним чином визначає шляхи досягнення згоди щодо прийняття колективних рішень. Як правило, вона включає три засоби: переконування, проведення переговорів і прийняття остаточного рішення. Переконування – це спроба довести вашим опонентам доцільність вашого підходу за допомогою переконливих чи непереконливих доводів, а це передбачає використання такого найхарактернішого політичного прийому, як промова за всіма правилами ораторського мистецтва. Процес проведення переговорів вимагає, з одного боку, згоди на задоволення вимог ваших опонентів, задля того щоб, з іншого боку, домогтися від них поступок. Після завершення процесів переконування і переговорів (при цьому відносна тривалість кожного з них може бути різною) приймається рішення. Для цього в одному крайньому випадку може існувати формальний механізм – скажімо, демократичне голосування; в іншому крайньому випадку рішення може поставати доволі неформально, наприклад, як воля самодержавного монарха, що її він виявляє внаслідок тиску на нього придворних. Проте політика виключає можливість добиватися згоди за допомогою елементарного застосування сили. Людина, котра змушує своїх партнерів діяти згідно з її бажанням, приставляючи їм до голови пістоля, не вступає з ними в політичні відносини.

Переконування і проведення переговорів часто виявляються справою не надто похвальною, оскільки це, як правило, включає обманювання опонентів і готовність пожертвувати принципами на догоду політичним інтересам. Цим значною мірою зумовлюються ті притаманні слову «політика» негативні смислові відтінки, що їх увічнено в другій строфі національного гімну Великобританії:

> Покінчимо з їхньою політикою,
> Викриємо їхні шахрайські хитрощі...

3. Однак політика передбачає, що прийняте рішення, яким би закулісним воно не було, дана група вважатиме авторитетним. Воно стає політикою як лінією поведінки – поняття, що його позначають в англійській мові окремим терміном policy на відміну від інших мов з німецькою і французькою включно, де воно існує лише як значеннєвий відтінок слова політика (англійською мовою – politics). У цьому аспекті політика постає в більш вигідному світлі, оскільки тут передбачається незмінний намір добиватися результатів, корисних для групи.

4. Хоча політика немислима без *владних повноважень*, на практиці вона невіддільна від прояву влади в смислі нав'язування рішень норовливим членам групи. Саме таке лице політики і видається неприваблившим лібертаристам, та й *анархізм* і *марксизм* – ідеології, що покладають надії на доконечне зникнення політики, – мають на увазі головним чином цей примусовий аспект.

З огляду на ці чотири характеристики не дивно, що основною ареною політики в сучасному світі має бути держава. Держава має найусеосяжніші владні повноваження з-поміж усіх нам відомих, а відтак є інституцією, для якої цілком природними є намагання справляти вплив шляхом переконування та проведення переговорів. З огляду на це деякі аналітики пов'язують політику з державою за визначенням, і в розмовній мові під словом «політик» розуміють особу, причетну або до управління державою, або до спроб змістити існуючих правителів; слово ж «політичний» може означати «такий, що стосується справ держави». Проте існує настільки ж усталена традиція вживання поняття «політика» стосовно корпорацій, профспілок, навчальних закладів та інших подібних інституцій державної системи. Оскільки в усіх цих випадках ми знаходимо всі чотири вищезгадані компоненти – розмаїття поглядів, механізм вироблення рішень, процедуру їх прийняття та механізм впровадження рішення як загальної лінії поведінки, – опис видається точним і вичерпним.

Проте слід уникати надмірного розширення терміна «політика». У сучасній феміністичній літературі вжи-

вається стереотипна фраза «Особисте є політичним». Смисл цього гасла не зовсім зрозумілий. Якщо цей вислів означає, що особисті справи – права чоловіків і жінок у їх взаєминах – повинні стати об'єктом політичних (тобто державних) інтересів і діяльності, тоді його можна вважати слушним, але тільки в тому сенсі, у якому кожна проблема – охорона рідкісних видів тварин або побудова тунелю під Ла-Маншем – може за необхідності ставати політичною. Якщо ж цей вислів означає, що особисті стосунки є політичними відносинами, тоді за цим криється хибне наголошення на владі, що її застосовують (як правило) чоловіки до жінок. Але хоча всі політичні відносини передбачають ужиття влади, зворотне твердження справедливим не є: відносини між хазяїном і рабом не є політичними, як і взаємини між службовою і приватною особами. Вираз «Особисте є політичним» може на практиці означати й таке: особисті стосунки, стиль життя тощо є справами великої значущості, а тому традиційна політика не повинна відсувати їх на другий план. Незалежно від того, так це чи ні, але суть ідеї політики можна і слід визначати, не розширяючи її до тієї межі, де вона стає цілковито беззмістовною.

DLM

Література
†Crick, B.: *In Defence of Politics.* Harmondsworth: Penguin, 1964.
Dahl, *V..: Modern Political Analysis.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.
Lasswell, H.: *Politics: Who Gets What, When, How.* New York: McGraw-Hill, 1936.
†Laver, M.: *Invitation to Politics.* Oxford: Martin Robertson, 1985.
†Leftwich, A. ed.: *What is Politics?* Oxford: Blackwell, 1984.
†Miller, J.D.B.: *The Nature of Politics.* Harmondsworth: Penguin, 1962.

ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ. Постійними стали роздуми про природу і призначення державного устрою, що показово включає в себе і розуміння існуючих політичних інститутів, і бачення того, яким чином їх потрібно змінювати (і чи взагалі потрібно це робити). Цей вид ідеологічної діяльності існує від тої пори, як люди вперше усвідомили, що форми їхнього державного устрою і суспільних інститутів не є окресленими в усіх аспектах на основі усталеної традиції, а є відкритими для змін. Однак лише нещодавно ці критичні поривання вийшли на рівень «політичної теорії» і стали науковою дисципліною. Ті, хто займався цим раніше, вважали себе філософами або ж науковцями; нині політичну теорію часто відмежовують і від політичної філософії, з одного боку, і від політології – з іншого (див. *Політична теорія і політологія*).

Це розмежування бере свій початок від загальних зрушень у світогляді, що відбувалися паралельно з розвитком сучасної науки. Зокрема під впливом *позитивізму* стало загальноприйнятим розрізняти, по-перше, емпіричні твердження, істинність чи хибність яких перевіряється на основі спостереження, по-друге, формальні твердження на кшталт математичних теорем, істинність чи хибність яких визначається виключно значеннями їх складових, і, по-третє, оцінні твердження, такі як моральні імперативи, які, як часто вважають, не можуть бути ні істинними, ні хибними в жодному сенсі, але які в будь-якому разі не виходять ні з емпіричних, ні з формальних тверджень. Якщо прийняти це розмежування, науку слід вважати дисципліною, що має справу лише з емпіричними твердженнями, а філософію – дисципліною, що оперує лише формальними твердженнями. Оскільки ж політична теорія оперує оцінними формулюваннями – рекомендаціями щодо того, що потрібно робити в політичному плані, – із цього, як здається, автоматично випливає, що її не можна ототожнювати ні з наукою, ані з філософією.

Крім того, з огляду на вищесказане неможливо собі уявити, що політична теорія може претендувати взагалі на роль дисципліни, яка протиставляється простому оприлюдненню суб'єктивних уподобань; саме це змусило багатьох критиків складати некрологи всій цій галузі. Альтернативною можливістю стало б надання предмету нової ролі, відмінної від тієї, що її окреслювали класичні політичні мислителі від Платона до Маркса. Було запропоновано низку подібних інтерпретацій; кожна з них мала свої переваги, проте жодна з них не виявилася цілковито задовільною.

Політична теорія як історія політичної думки

Політична теорія розглядається тут як діяльність з дослідження праць класичних мислителів задля встановлення автентичного значення тексту і, отже, відтворення політичного бачення кожного з них. Іноді таке спрямування підтримується, як у випадку Лео Штрауса, тим переконанням, що сучасна політична думка – а особливо сучасна політологія – відображає звуження широти політичного світогляду, досягнутої мислителями минулих віків.

Більшість політичних теоретиків і справді витрачають якийсь час на роздуми про досягнення своїх попередників, та на це є принаймні дві поважні причини. Такі роздуми розкривають увесь діапазон можливих різноманітних інтерпретацій політики і розвіюють будь-які ілюзії стосовно того, що дослідження в царині політики є кумулятивною наукою, в якій кожна нова теорія просто вдосконалює попередню. Крім того, класичні тексти отримують статус класичних саме завдяки переконливості поданого в них аналізу, тож вони часто стають необхідним відправним пунктом для роздумів про сучасну політику. Однак історичний підхід як загальна програма політичної теорії виявляється неадекватним.

Почнемо з того, чи стає насправді сходження від емпіричних або формальних тверджень до оцінних логічною помилкою і чи дійсно цієї помилки неможливо уникнути з огляду на те, що її часто робили в минулому. Зрушення, зумовлені розвоєм сучасної науки, слід зустрічати у всеозброєнні. Далі, існує прихована суперечність між витлумаченням історії політичної думки як історії і як політичної теорії. З точки зору історич-

ного підходу, в рамках якого прагнуть відтворити автентичне значення текстів, слід насамперед звертати увагу на якнайточніше відтворення ідеологічного контексту, що в ньому їх було написано: на аудиторію, якій вони призначалися, на мету, з якою автор звертався до даної аудиторії, на мову, яка, з його погляду, годилася для звернення до цієї аудиторії, тощо (див. Skinner). Після встановлення такого контекстуального значення стає набагато складніше послуговуватися класичними працями для висвітлення сучасних проблем, що виникають у докорінно іншому контексті. Звідси постає прірва (що отримує своє відображення в науковій дисципліні) між тими, для кого головним є точна історична інтерпретація, і тими, хто хоче використовувати класичне вчення у своїх власних цілях без особливої уваги до контексту.

Політична теорія як витлумачення понять

З протилежної точки зору, політичну теорію розглядають як процес витлумачення тих понятійних термінів, за допомогою яких ведуть політичні дискусії, – таких термінів, як демократія, свобода і справедливість. Зрозуміло, що існують широкі можливості для такого витлумачення, оскільки ці терміни часто вживають у такий спосіб, що дозволяє приховати систему викладу аргументації; наприклад, коли зсув значення поняття дозволяє протагоністу приховати логічний розрив у ланцюгу міркувань. Під впливом лінгвістичної філософії деякі політичні теоретики вбачають своє завдання в здійсненні глибоких досліджень з проблеми вживання політичних понять у розмовній, дотеоретичній мові (див. Weldon).

Труднощі для цього підходу криються в тому, що двоїстість і невизначеність, притаманні поняттям, уживаним у політичній аргументації, відображаються вже в самій розмовній мові. Більше того, виявляється, що ті чи інші значення є не випадковими, а відповідають політичним переконанням даного мовця. Відтак, уживаючи поняття «свобода», ліберал і соціаліст матимуть на увазі різні значення: соціаліст вбачатиме перешкоди особистій свободі там, де ліберал побачить лише природне обмеження якогось роду. Не можна сказати, що витлумачити ці поняття неможливо, проте це неможливо зробити в цілковито нейтральній формі; обстоювати одне витлумачення політичного поняття зазвичай означає обстоювати загальну ідеологічну позицію, з якою пов'язане дане витлумачення. Це, в свою чергу, означає, що ті, хто займається витлумаченням понять, насправді відкрито чи приховано працюють у більш самостійній галузі політичної теорії, яку започаткували мислителі-класики.

Політична теорія як формальне моделювання

З третьої точки зору, що набула популярності переважно в США, політичною теорією вважають конструювання за прикладом економістів-теоретиків формальних моделей політичних процесів. У широкому сенсі таке моделювання починається з постулювання існування групи розумних діячів, кожен з яких має власні цілі і прагне їх якнайшвидше досягнути, проте дії кожного з них обмежені набором процедурних правил. Отже, модель визначає, як саме діятимуть гравці і яким буде остаточний результат їхньої діяльності.

Такі моделі можна використовувати для двох можливих цілей. По-перше, вони можуть слугувати передовсім поясненням, тобто бути схематичним окресленням механізмів, які лежать в основі тих політичних процесів, що протікають у реальному житті. З іншого боку, вони можуть бути насамперед нормативними з огляду на те, що за їх допомогою намагаються показати, які наслідки витікатимуть із прийняття конкретних правил стосовно, скажімо, виконання колективних рішень. Добре відомим прикладом пояснювальної моделі є теорія Ентоні Даунса про виборче змагання, у якій виборці представлені як люди, що намагаються отримати максимальну користь від результатів виборів, а партії – як команди, що намагаються максимально збільшити свої шанси на перемогу. Тож Даунс показує, яким чином партії розгортатимуть свої політичні платформи задля здобуття підтримки і чому в певних пунктах ідеологічні платформи всіх партій тяжітимуть до центру політичного спектру. В подальших теоретичних дослідженнях ця новаторська ідея була значно уточнена. Не менш відомим прикладом моделі, що базується на основі нормативних прагнень, хоч і дещо негативного характеру, є теорема неможливого КеннетаЕрроу.Ерроу розглядає популяцію виборців, які мають вибирати поміж кількома варіантами політичного курсу, при цьому кожен виборець здатен розставити ці варіанти в певному порядку відповідно до своїх уподобань. Яким чином сполучаються ці окремі уподобання у виборі одного політичного курсу як уподобання колективного? Ерроу показує, що не існує такого методу, який би водночас відповідав низці належних умов (наприклад, якщо кожна особа віддає перевагу x перед y, то y не повинен бути колективно обраний на противагу x). Серед іншого ця теорема передбачає, що в тому разі, якщо демократичний вибір має бути зроблений між більш ніж двома альтернативами, на його результат, ймовірно, вплине сама процедура вибору; цей результат є серйозною проблемою для демократичної теорії взагалі.

Попри те, що метод формального моделювання дав певні значні результати, він має принаймні одну серйозну слабину. Він залежить від сприйняття дійових осіб як раціональних і цілеспрямованих максималістів – цей постулат здається значно більш сумнівним у політиці, ніж в економіці, оскільки політичні діячі зазвичай мають принципи й обов'язки, що обмежують їхні прагнення до досягнення певних цілей; більше того, під впливом політичних переконань можуть зазнати змін самі цілі. Багато політичних феноменів – наприклад поява харизматичних лідерів, – не піддаються формальному аналізу такого роду.

Політична теорія як теоретична політологія

Становлення в XX столітті політології як науки спонукало деяких практиків розглядати політичну теорію

просто як більш теоретичний аспект даної дисципліни (більш повний виклад див. у: *Політична теорія і політологія*). Як і теоретична фізика, що дає систематизоване пояснення нашому повсякденному досвіду в фізичному світі, політична теорія поєднує окремі спостереження і початкові емпіричні узагальнення в загальну пояснювальну систему. Відповідно до цієї точки зору нормативний елемент у традиційній політичній теорії – її рекомендації щодо запровадження політичних змін чи збереження певного становища – є лише несуттєвим додатком до виключно академічної дисципліни.

Хоча було створено кілька загальних схем для пояснення політичних явищ, варто зазначити, що жодна з них не грунтувалася виключно на емпіричних засадах як на найбільш адекватних. Заслуговує на увагу і те, що кожна схема містить у собі в доволі узагальненому вигляді практичну позицію в підходах до політичного життя. Це особливо очевидно в *марксизмі*, де пояснення політики капіталістичного суспільства як способу вираження класової боротьби пов'язується з практичним протистоянням капіталізму. Тому спроба вибудувати політичну теорію, вільну від нормативних елементів, видається приреченою на поразку. Причина цього, як здається, полягає в тому, що будь-яке пояснення політичних подій пов'язане з інтерпретацією вчинків і намірів їх учасників; така інтерпретація спирається на доволі небезспірні загальні уявлення про людські потреби і мотиви, які, в свою чергу, містять у собі нормативний підтекст (див. Taylor).

Таким чином, жодна з останніх спроб змінити наукові засади політичної теорії не є переконливою. З одного боку, потреба в розробленні політичної теорії в традиційному її розумінні – для більш глибокого осягнення політичних явищ, ніж це може забезпечити *ідеологія*, – є цілком зрозумілою. З іншого ж боку, здобутки, одержані в результаті цих зусиль, ставляться під сумнів позитивістським поділом на емпіричні, формальні та оцінні твердження. Обстоювання політичної теорії має починатись із спростування цих позитивістських поглядів. Слід показати, що в самих поясненнях, які дають науки про людину, комбінуються емпіричні та нормативні елементи і що формальний аналіз політичних понять будується на таких поясненнях. Послаблення тиску позитивізму на суспільні науки спрощує це завдання.

Найбільшою практичною складністю, що постала перед політичною теорією нині, є буквально неозорий масив емпіричного матеріалу, зібраного сучасною політологією. Тоді як класичні політичні теоретики неминуче були політологами-аматорами, – вони збирали інформацію за нагоди з випадкових спостережень і чуток у доволі безсистемний спосіб, – то ті, хто має стати їхніми наступниками, просто приречені потопати в лавині даних, що збираються систематично. Хоча протягом останніх двох десятиліть у політичну теорію було зроблено важливий внесок – наприклад праці *Оукшотта, Роулза,* Нозика та Дворкіна, – варто зауважити, що жоден з цих авторів не спромігся поєднати філософський аналіз політичних принципів з емпіричним осягненням політичних процесів у цілковито вдатний спосіб. Їхні праці є глибоко філософськими, але вони мають слабке емпіричне підгрунтя і є дуже вразливими для критики з боку соціологів. Подальший прогрес у даній царині мусить виправити цей дисбаланс – щоправда, це завдання простіше сформулювати, ніж виконати.

DLM

Література

Arrow, K.: *Social Choice and Individual Values.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1963.
†Berlin, I.: Does political theory still exist? In *Philosophy, Politics and Society,* 2nd ser., ed. P. Laslett and W.G. Runciman. Oxford: Blackwell, 1964.
Connolly, W.E.: *The Terms of Political Discourse.* Lexington, Mass.: Heath, 1974.
Downs, A.: *An Economic Theory of Democracy.* New York: Harper & Row, 1957.
†Miller, D. and Siedentop, L. eds: *The Nature of Political Theory.* Oxford: Clarendon Press, 1983.
†Runciman, W.G.: *Social Science and Political Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
Skinner, Q.: Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory* 8 (1969) 3–53.
Strauss, L.: *Natural Right and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.
Taylor, C.: Neutrality in political science. In *Philosophy, Politics and Society,* 3rd ser., ed. P. Laslett and W.G. Runciman. Oxford: Blackwell, 1967.
Weldon, T.D.: *The Vocabulary of Politics.* Harmondsworth: Penguin, 1953.

ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ. До 70-х років XX століття вислів «політична теорія» був за межами американської політології лише категоріальним терміном, що стосувався канонічних класичних текстів від Платона до Маркса і широкого кола тогочасних досліджень у таких галузях, як філософія, політологія та історія. У США політична теорія спочатку була розділом політології і в міру становлення інших, ширших міждисциплінарних досліджень у сфері політичної теорії намагалася відображати проблеми, що поставали в рамках політології. Упродовж 1970-х років, коли почав набувати інституціональної форми більш загальний розділ політичної теорії, ситуація різко змінилася.

Хоча багато сучасних уявлень про політичну теорію і багато проблем, які сьогодні визначають дослідження в цій царині, походять з американської політології, розділ політичної теорії в політології сьогодні є переважно – і чимдалі більше – мікрокосмом у порівнянні з ширшою політичною теорією. Навіть попри наявність у політичній теорії категорій, які чітко відображають напрям досліджень у царині сучасної політології, і попри «рештки» вихідних для цієї науки проблем, розділ залишається певного роду аномалією в рамках «материнської» дисципліни. Крім того, і в політичній теорії, і в базовій американській політології існують потужні сепаратистські сили. Якщо говорити про

політичну теорію всередині політології як про щось відмінне від політичної теорії в більш загальному сенсі, то слід говорити про явище історичне й обмежене.

Хоча до сучасних доктрин або до факту нестачі доктрин політичної теорії в рамках ортодоксальної політології і важливо пильно придивитися, не менш важливо не просто відтворити ті аспекти політичної теорії, які відображають більш загальний контекст, але й наголосити на тому, що є характерним для даної дисципліни. Однією з найбільш приголомшливих рис сьогоднішньої політології є заперечення центрального положення теорії в дисципліні і її плюралістична толерантність у межах розділу політичної теорії. Складно пояснити явище, що його можна було б назвати деволюцією і розпорошенням політичної теорії в політології, однак слід піддкреслити, що ця наука розвивалася в двох напрямках – магістральному і додатковому. По-перше, на початку 1970-х років відбулося послаблення протиборства дисциплін, що їх показово описували як «традиційну» і «наукову» політичну теорію. По-друге, зріс ступінь розмежування, автономності та інституціоналізованості міждисциплінарної царини політичної теорії. Для розуміння цих змін слід мати більш загальне уявлення про контекст і підгрунтя політичної теорії в політології.

У 1903 році, коли була створена політологія як окрема фахова дисципліна вкупі із самою політичною теорією, ставши одним із шести її розділів, політичну теорію ще не розглядали як окремий вид діяльності. «Політична теорія» відносилася в основному до предмета, який упродовж другої половини XIX століття традиційно вважали складовою політології, і до досліджень із цього предмета. Політичні мислителі брали за об'єкт дослідження здебільшого державу й услід за Гегелем розподіляли свою увагу поміж теорією і практикою, або між суб'єктивними, чи понятійними вимірами держави, що протиставлялися інституціональним та об'єктивним. Політична теорія також включала в себе ті розділи традиційної університетської навчальної програми, що присвячувалися вивченню класиків, моральної філософії та етики і були пов'язані з політикою та врядуванням. Політична теорія була породжуючою, або категоріальною і формулювала певні типи тверджень та окреслювала певні види досліджень, а також утверджувала певні ідеї стосовно політики і запроваджувала їх у політику.

В американській політології схилку XIX – початку XX століття «наукове» вивчення політики було передовсім історичним, еволюційним і порівняльним, воно розвивалося в напрямках, окреслених Гегелем, Контом і Спенсером. На зламі століть у працях таких індивідуалістів, як Вільям Даннінг, у рамках політичної теорії стали досліджувати історію політичної думки від греків до сучасності. Наголос робився на еволюційному розвитку демократичних ідей і на науковому підході до політики. Вважали, що вивчення політичної теорії дозволяє виробити низку аналітичних понять для наукових політичних досліджень, що їх розуміли насамперед як прикладну науку про політичні та управлінські реформи, суспільний контроль та освіту громадян. На початку 20-х років XX століття центр уваги перемістився на створення більш аналітичної, описової і пояснювальної (однак для цієї доби «прогресивної ідеології» в остаточному підсумку прикладної) науки; тож політичну теорію вивчали і викладали здебільшого у вигляді історії розвою політичних ідей і їх зв'язків з політичними інститутами в різноманітних соціальних та історичних контекстах.

Протягом 1920-х років Чарльз Мерріем, якого з багатьох точок зору слід вважати засновником сучасної політології, почав активно виступати за розвиток теорії політики, яка мала стати осердям об'єктивних і методологічно складних наукових досліджень суспільства. Він наголошував на необхідності застосування понять і методів з інших галузей, передусім – психології і соціології, і на потребі в розвитку кількісних методів аналізу для обробки зростаючої маси фактів, нагромаджених даною дисципліною. Мерріем доводив, що політологія постала на основі a priori дедуктивного підходу, який був типовим для першої половини XIX століття, і в другій його половині пройшла крізь історично-порівняльну фазу. Хоча на початку XX століття було досягнуто певного прогресу в розвитку індуктивної науки, що займалася спостереженнями та вимірюваннями, майбутнє вимагало більш теоретичного і психологічно обгрунтованого вивчення політики і політичної поведінки для реалізації наукового потенціалу галузі та досягнення її практичних демократичних цілей.

Існують дві характеристики цього періоду, що заслуговують на особливу увагу. По-перше, незважаючи на зростання рівня науковості в працях таких окремих учених, як Мерріем, не було майже ніякої різниці між їх розумінням емпіричної наукової теорії і вивченням історії політичної думки. Вони сприймалися як взаємодоповнюючі напрямки, один з яких зосереджувався на аналізі тогочасних політичних процесів, а інший – на їх розвитку в часі. По-друге, призначення науки залишалося практичним. Її метою було спонукати до подальших політичних реформ і сприяти виробленню розумної публічної політики.

Внутрішні і міжнародні проблеми 1930-х років відволікли увагу від метатеоретичних питань науки про політику. Політична теорія, якою вона представлена в працях окремих науковців, таких як Жорж Сабін, залишалася здебільшого дослідженням історії розвитку політичної теорії; величезну увагу було приділено формуванню ліберальних демократичних ідей, їх історичному розвитку, їх протистоянню тоталітарним ухилам – нацизму, фашизму і комунізму – та їх тотожності з науковими принципами. Тимчасом не були забуті і твердження Мерріема, що їх протягом даного періоду розвивав Гарольд Лессвелл, але на практиці політичну теорію сприймали головним чином як історію політичних ідей.

Хоча біхевіористська «революція» і «рух», що на середину 1960-х років став головним напрямком у полі-

тології, не були оформлені до 1950-х років, настрої, які вони виражали, виникли ще в 1940-х роках. Ці настрої багато в чому були настроями Меріема і Лессвелла, частково суть проблеми крилась і в надто повільному просуванні в напрямку втілення в життя наукового ідеалу, до якого дедалі більше – принаймні в принципі – схилялися політологи. Центральним постулатом біхевіоризму, як його формулювали такі науковці, як Девід Істон, стала потреба в розвитку науки про політику, змодельованої на основі методології природничих наук. Сама по собі ця мета навряд чи була новою, однак біхевіористський підхід мав свої специфічні риси.

По-перше, з кількох причин (включаючи неоднозначний контекст, створений ідеологією холодної війни, зростанням післявоєнної апатії в рідних країнах та умовами фінансування, за яких перевагу віддавали фундаментальним дослідженням) біхевіоризм знецінив ту ідею, що політологія має слугувати практичному реформуванню і розвитку освіти громадян, і віддав перевагу ідеї чистої науки. По-друге, він дозволив добитися фундаментальних змін у дослідницьких програмах політології – особливо завдяки запровадженню системних та кількісних методів аналізу. По-третє, з багатьох точок зору це була теоретична революція. Її лідерами стали переважно науковці, які мали освіту в сфері історії та нормативної політичної теорії; вони сприймали розвиток емпіричної теорії як ключ до наукового поступу і докладали багато зусиль до створення такої теорії; вони ввели безпрецедентну метатеоретичну саморефлексію над науковою теорією та поясненнями; та найважливішим стало те, що вони принципово відкидали висвітлення історії політичної теорії як основне призначення теорії в політології (що є другою важливою ознакою біхевіористського руху).

Чому ж виникло протистояння між історичним і науковим підходами до політології після довгих літ їх співіснування? Очевидно тому, що біхевіористи розуміли вивчення історії політичної теорії як вияв ненаукового гуманітарно-архаїчного підходу, що заважав її науковому розвитку і займав місце, яке мало належати теорії як основі емпіричного дослідження політичної поведінки і політичних процесів. Та хоча історія політичної теорії могла б стати об'єктом критики частково принаймні тому, що революція має проти чогось боротися, існувала глибша, хоч і рідко висловлювана проблема. Починаючи з кінця 1930-х років на розділ політичної теорії почали справляти істотний вплив вчені, що емігрували з Німеччини, – такі як Лео Штраус, Ерик Фогелін, Ханна *Арендт*, Теодор *Адорно* та Герберт *Маркузе*. Їх ідеї, які в ідеологічному плані були і лівими, і правими, виявилися фундаментально відмінними від основних цінностей, що на них традиційно спиралася американська політологія, включно з вірою в науку, прихильністю до ліберальної демократії і переконаністю в наявності історичного прогресу. Відтак незважаючи на перетворення, які викликала біхевіористська революція в дослідницьких програмах дисципліни, вона була в багатьох аспектах консервативною революцією, що знов утверджувала ці основні цінності даної галузі.

Протягом 1950–1960-х років проти розпочатої такими науковцями, як Істон, біхевіористської критики того, що вони сприймали як «занепад» політичної теорії, виступили історики політичної теорії, які, подібно до Штрауса, стверджували, що якраз нова наука про політику і є реальним симптомом занепаду, що вона водночас відображає загальну політичну кризу на Заході і сприяє її поглибленню через свій позитивістський підхід і неспроможність розібратися з нормативними питаннями. Протягом 1950-х років полеміка навколо біхевіоризму отримувала свій найяскравіший прояв здебільшого в суперечках з приводу політичної теорії. Ті, хто тяжів до оцінних і настановчих досліджень, вивчення «великої традиції» та класичних канонів, сприймали науковість біхевіоризму як загрозу самому існуванню політичної теорії, тоді як біхевіористи твердили, що така традиційна політична теорія є зашморгом минулого і стає нездоланною перешкодою на шляху до розвитку істинно наукових досліджень. Саме із цих суперечок постали багато подальших уявлень про політичну теорію – від усесвітньо-історичної діяльності, спрямованої на критику і перебудову політичного життя, до методу когнітивної науки.

У середині 60-х років біхевіоризм посів у політологічній дисципліні провідні позиції. Незважаючи на те, що протягом цього десятиліття наукова і традиційна політологія залишалися антагоністами, вони дедалі швидше почали розходитися в різних напрямках. Такі критики біхевіоризму, як Шелдон Волін, звинувачували політологію в тому, що вона зосереджується на методі, а це є відмовою від істинного «покликання» політичної теорії. Такі науковці, як Волін, покладали мало надій на політичну теорію в політичній науці; провідні політологи, прагнучи до фахової слави, відступилися від критики політичної теорії і переслідували свої особисті наукові цілі. Наприкінці 60-х років фахівці офіційно поділили політичну теорію на три складові: історичну, нормативну та емпіричну. Спроби багатьох тогочасних політологів застосувати біхевіористський підхід до теорії набували вигляду розвитку якихось абстрактних «концептуальних рамок», подібних тим, що представлені в «системах» аналізу Істона та Карла Дойча, або спроб вибудувати теорію індуктивно від емпіричних тверджень зі зростаючим ступенем узагальнення, як у випадку Гайнца Ейлау) та Роберта Доула. Захоплення можливостями науки й розроблення таких «стратегій досліджень» тривали впродовж наступного десятиліття, але в ході цього поступу почав змінюватися образ теорії в цій дисципліні і її практичне застосування.

Наприкінці 60-х років біхевіоризм почав наражатися на критику з боку представників деяких дисциплін через його претензії на статус «чистої науки» і неспроможність досліджувати й обговорювати нагальні соціальні та політичні проблеми даного періоду. У 1969 році Істон проголосив «нову революцію» – «постбіхе-

віористську революцію», що принаймні спочатку звертала менше уваги на наукові методи і прийоми, а робила більший наголос на відповідальності даної науки перед суспільством та на політичних проблемах. Цей відроджений соціально-політичний образ даної науки послідовно розвивався протягом 1970–1980-х років, стаючи основоположною ознакою даної дисципліни. Цей зсув водночас означав зниження уваги до розроблення загальної емпіричної теорії. Науковці, що працювали в різних розділах політології, продовжували займатися своїми регіональними чи частковими теоретичними проблемами, однак спостерігався подальший відхід від питання про теоретичні засади даної дисципліни.

Цей відхід супроводжувала – і частково прискорювала його – нова злива критики стосовно біхевіористського образу наукової теорії та її обгрунтування. Цей образ живився і підтверджувався логічними позитивістськими доводами із царини філософії науки (див. *Позитивізм*), проти чого наприкінці 1960-х років стали виступати окремі науковці, такі як Томас Кун. Такі дослідження ідеї позитивістської соціології паралельно з новими змінами у філософії соціології (на кшталт тих, які запровадили Пітер Вінч та Альфред Шутц) почали поширюватись і на політичну теорію. Переважна більшість дискусій 1970-х років були присвячені метатеоретичним розумуванням з приводу природи соціальної наукової теорії та її обгрунтування. Якщо раніше критики біхевіоризму порушували питання про цінність науки як такої і здебільшого приймали таку ж позитивістську концепцію науки, як і біхевіоризм, нові критики поставили під сумнів не лише ідею методологічної єдності науки, а й адекватність панівних концепцій природничих наук.

Ці суперечки призвели до послаблення авторитетності позитивістських переконань у даній царині, однак відтепер політологів загалом набагато більше цікавила не проблема наукової адекватності, а питання про політичну доцільність. Водночас політичні теоретики почали відходити від злободенних проблем політології і стали зосереджувати свою увагу на глибинних методологічних і засадничих проблемах, пов'язаних з їх власними частковими зацікавленнями. Наприкінці 1970-х років політична теорія або принаймні ті з її розділів, які не були прямо пов'язані з головними напрямками політології, утворили всередині політології розрізнений, однак допустимий масив і почали охоплювати різноманітні питання, котрі належали до ширших міждисциплінарних досліджень у рамках політичної теорії, що здійснювалися протягом останнього десятиліття. Ці питання розроблялися в працях Юргена *Габермаса*, Джона *Роулза*, Роберта Нозика, а також у літературі різноманітних напрямків, кількість якої постійно зростала, що, на думку багатьох, свідчило про відродження політичної теорії в добу постпозитивізму.

Сучасний стан розроблення політичної теорії та її перспективи на майбутнє можна оцінити й зовсім поіншому. Багато хто вітає притаманні політичній теорії доби постпозитивізму розмаїття і життєздатність, а також відхід від проблем традиційної політології. Інші вважають, що даній галузі бракує ідеологічної адекватності, і хоча суперечки між представниками наукової і традиційної політичної теорії були, власне, поховані, та проблеми вирішено не було, швидше їх було загнано вглиб, тож, самоусунувшись від надання критичної оцінки політології, політична теорія не справилася з важливим завданням. Дехто ще плекає якісь надії на об'єднання і двох різних напрямків політичної теорії, і політичної теорії з політологією, вважаючи певною ознакою цього об'єднання, наприклад збіг інтересу політології і нормативної політичної теорії до аналізу публічної політики. Принаймні мало хто ставиться доволі песимістично до таких тенденцій, вважаючи, що неприкритий плюралізм і розширення меж політичної теорії насправді свідчать про відчуження і перевиробництво і що незважаючи на нове розуміння практичної доцільності особливих успіхів у вирішенні непростої проблеми відносин між політичною теорією і політикою досягнуто не було.

Політологію і політичну теорію як підрозділ даної науки спершу винайшли американці і від самого початку питання, що виникали в межах цих розділів та між ними, оберталися довкола проблеми відносин між звичайним і науковим підходами. Навіть якщо політологія як загальна дисципліна доби біхевіоризму відмовилася від традиційної ідеї політології як передовсім прикладної науки, це поняття збереглося в політичній теорії. Проте незважаючи на появу кількох образів політичної теорії, що звертаються до відповідних соціальних проблем (як речники *критичної теорії* і представники Франкфуртської школи або нормативні та аналітичні теоретики з їх увагою до широкого діапазону соціальних проблем), питання зв'язку між політичною теорією і політикою залишилося нерозв'язаним. Деякі з цих проблем криються в самій ідеї сприйняття політології як науки про політику, і, можливо, саме питання такого роду зрештою прислужаться справі відновлення зв'язку між політичною теорією і політологією.

JGG

Література

†Crick, B.: *The American Science of Politics.* Berkeley: University of California Press, 1959.

†Finifter, A. ed.: *Political Science: the State of the Discipline.* Washington, DC: American Political Science Association, 1983.

Gunnell, J.G.: *Political theory: the evolution of a subfield.* In Finifter ed.

Gunnell, J.G.: *Between Philosophy and Politics: the Alienation of Political Theory.* Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1986.

Nelson, J.S. ed.: *What Should Political Theory Be Now?* Albany, NY: SUNY Press, 1983.

Ricci, D.: *The Tragedy of Political Science.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.

†Seidelman, R.: *Disenchanted Realists: American Political Science 1884–1984.* Albany, NY: SUNY Press, 1985.

†Somit, A. and Tanenhaus, J.: *The Development of American Political Science.* New York: Irvington, 1982.

Waldo, D.: Political science: tradition, discipline, profession, science, enterprise. In *The Handbook of Political Science*, vol. 1, ed. F. Greenstein and N. Polby. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975.

ПОЛІТИЧНИЙ ОБОВ'ЯЗОК. Багато що з історії сучасної (а вона розвивається починаючи з XVII століття) політичної філософії обертається навколо проблеми політичного обов'язку. Проблема має три головних аспекти: 1) перед ким або перед чим я маю політичні обов'язки? – або аспект ідентифікації політичної влади, 2) наскільки точно чи в якому сенсі я несу зобов'язання перед тими, хто має політичну владу? – або аспект меж політичних обов'язків, і 3) як трапилося, що я маю політичні обов'язки і чи маю я їх узагалі? – або аспект походження політичної влади.

Політичний обов'язок співвідноситься з політичними владними повноваженнями. Так, якщо я маю обов'язок, щоб виконувати якусь дію *x* або щоб утримуватися від її виконання, то має бути хтось іще (чи якийсь орган), хто має право вимагати від мене виконувати або не виконувати дію *x*, а отже, має владу наді мною стосовно дії *x*. Зазвичай політичні владні повноваження сприймають як державу, уряд або їх представників. Однак мої політичні обов'язки не стосуються жодної держави або й усіх держав разом окрім тієї, громадянином якої я є (однак я можу мати законні обов'язки як іноземець у чужоземній державі). Як вважають, той факт, що мої політичні обов'язки є «конкретизованими» таким чином, ускладнює будь-яку спробу вивести їх із вищих загальних моральних принципів, таких як, наприклад, загальна корисність або справедливість. Хоча далеко не очевидно, що найкращий спосіб їх виконання полягає в підкоренні настановам своєї власної держави. Звідси привабливість – попри інші вади – «договірних» теорій політичного обов'язку, які переконують у тому, що я маю обов'язки перед своєю державою, а не перед якоюсь іншою, оскільки я пообіцяв чи погодився дотримуватися настанов моєї держави.

Оскільки гадають, що держави мають політичну владу над своїми громадянами, то зазвичай вважається, що вони володіють виключним правом на прийняття законів і монополією на застосування сили з метою примусити їх дотримуватися. Отже, мінімальний зміст мого політичного обов'язку – це не просто виконання того чи іншого закону, між якими я можу вибирати, а дотримання даного закону. На додаток до обов'язку законослухняності часто вважають, що ми маємо й обов'язки громадянства – тобто обов'язок підтримувати основні державні політичні інститути (наприклад голосування, суд присяжних, служба в армії) шляхом участі в них. Однак філософи ліберального спрямування зазвичай доводять, що політичні обов'язки кожного суттєво обмежуються в безліч способів. По-перше, всі вони становлять тільки один тип моральних обов'язків серед багатьох інших – поряд з цим існують, наприклад, сімейні, професійні і релігійні обов'язки. Понад те, моральні обов'язки взагалі необхідно відрізняти від моральної повинності, тобто, сказати б, від того, що людина мусить робити, враховуючи всі вищезазначені речі. Отже, якщо я мушу виконати дію *x*, тоді *x* є для мене морально належною дією. Але якщо дія *x* є моїм обов'язком, то він може бути відсторонений або витіснений більш невідкладними обов'язками чи іншими, вищими моральними міркуваннями (див. *Громадянська непокора*). Отже, ліберальні теорії політичного обов'язку зазвичай не вважають остаточними відповідями на питання про наші моральні обов'язки стосовно держави. З іншого боку, деякі критики лібералізму стверджують, що виконання своїх політичних обов'язків є найвищим моральним обов'язком кожного (див. нижче).

Приблизно до початку XVI століття відповідь на питання про те, у який спосіб ми набуваємо наших політичних обов'язків, полягала або в тому, що ми просто успадковуємо їх як даний від природи факт, подібно тому, як ми маємо наших батьків і набуваємо власних батьківських обов'язків, або в тому, що ми повинні просто прийняти їх як волю Божу. Сучасну політичну філософію вирізняє відмова від більш давньої ідеї про неуникність існування політичної влади і прихильність до того принципу, що всі чинні обов'язки людина має брати на себе добровільно або схвалювати самостійно, – точка зору, яка негайно порушує питання узаконення: а чому ми повинні мати такі обов'язки взагалі? Відповіді на це центральне питання поділяються на два основних типи: або це відбувається через наш егоїзм – держава є джерелом того, чого ми прагнемо (фізичної безпеки або убезпечення власності), тож якщо ми бажаємо домогтися цього результату, ми мусимо прагнути і засобів для його досягнення; або ж це відбувається тому, що ми маємо певні основні моральні обов'язки (як, наприклад, збільшення людського щастя або забезпечення справедливості), які не можна виконати окрім як за допомогою механізмів політичної влади. У ліберальній традиції думка про те, що наші політичні обов'язки повинні накладатися на нас нами самими, позначена сильною, однак, безумовно, цілковито неоднозначною та й навіть доволі непослідовною тенденцією до «радикального волюнтаризму» – ідеї стосовно того, що для того щоб стати законними, владні органи мають не просто схвалюватися, а створюватися шляхом волевиявлення. Труднощі, пов'язані з намаганнями надати цій ідеї правдоподібного або узгодженого вигляду за допомогою поняття *суспільного договору*, і протилежні їй ідеї, запропоновані утилітаризмом, ідеалізмом, демократією та анархізмом, значною мірою окреслюють сучасну історію філософського витлумачення поняття політичного обов'язку.

Безумовний обов'язок

Поки будуть узагалі вірити, що політична влада є незмінним природним чи божественним фактом, питання про те, маємо ми насправді політичні обов'язки чи ні, навряд чи постане. Умоглядні доводи на користь існування безумовного обов'язку з'являються тільки

тоді, коли починають змінюватися обставини і коли ставиться під сумнів питання про витоки претензій держави на верховенство. Отож у тому політичному сум'ятті, яке супроводжувало релігійну Реформацію в XVI столітті, *Лютер* дав відсіч тим, хто вимагав надання кожній особі права слідувати велінням своєї совісті в усіх справах, включаючи й виконання своїх політичних обов'язків, просто ще раз повторивши сувору заповідь Св. Павла пасивно коритися владі, якою б вона не була. Через століття *Філмер* представив королівську владу у вигляді влади батьківської, таким чином закликавши до традиційного шанування «природної» ієрархії сім'ї на підтримку абсолютистських претензій королівського роду Стюартів. Ні те, ні інше твердження, звісно, не може справити враження на тих, хто не надто схильний до шанобливого ставлення до батьків; отже, багато сучасних прихильників безумовної покірності намагалися йти вслід за *Юмом* в обстоюванні покори державі на тій підставі, що переваги надійної системи політичної влади фактично будь-якого типу майже неодмінно є більш істотними, ніж вигоди від її порушення.

Умовний обов'язок

Утилітаристи з менш упередженим, ніж у Юма, поглядом на подібні наслідки політичних нововведень зазвичай обстоюють якийсь тип умовної політичної влади. Однак в історії претензії на абсолютизм, подібні тим, що їх висували Лютер і Філмер, заперечував багато хто з прибічників договірної традиції – цей напрямок політичної думки, на який першим натякнув *Платон* у «Критоні», починаючи з XVI століття послідовно розвивали такі мислителі, як Бучанан, *Гукер, Альтузій, Гроцій* та *Мільтон*, а в XVII столітті його увінчали шедеври *Гоббса* і *Локка*.

Суть класичної договірної позиції полягає в тому, що політична влада є законною саме тою мірою, якою вона обумовлюється бажаннями чи згодою тих, на кого вона поширюється, і рівно настільки, наскільки обмежено її повноваження. Ці дві чіткі умови поєднуються за допомогою ідеї суспільного договору. Оскільки людина на може жити і, зрештою, жити добре без необхідних установлень суспільного ладу, то слід вважати, що держава покликана обслуговувати специфічні потреби (уникнення небезпек і негараздів *природного стану*), а політична влада має бути обмеженою настільки, наскільки це потрібно для досягнення цієї мети. Оскільки всі люди повинні бажати жити, причому жити добре, цю необхідну владу слід розглядати як наслідок їхньої спільної згоди віддати або передати свої природні права політичному керівникові. Залишаємо без уваги всі деталі і труднощі, пов'язані з переходом від поняття природного стану до поняття громадянського суспільства, бо для нашого завдання достатньо зазначити, що в цьому процесі, як вважають, індивідуум зберігає і переносить у громадянське суспільство принаймні деякі з тих прав, які він мав у природному стані. Вирішальним чинником є окреслення меж обов'язків суб'єкта, або громадянина щодо держави за допомогою встановлення нездоланної концептуальної перепони між сферою політичних владних повноважень і цариною індивідуальних прав.

Звичайно, точки, через які проходитиме лінія розмежування між цими двома сферами, різнитимуться залежно від конкретного погляду на *природу людини* та на вади природного стану і, отже, від інтерпретації умов договору. За Гоббсом, люди є від природи недовірливими і небезпечними, а природний стан є «війною всіх проти всіх», якої можна уникнути тільки шляхом взаємного відчуження всіх наших природних прав за єдиним винятком права на самозахист у тому разі, якщо на нас несподівано нападають. Тоді третя сторона, яка отримує вигоду від цього рішучого зречення свободи, стає верховним правителем і набуває фактично абсолютних владних повноважень діяти в будь-який спосіб, який вважається необхідним для забезпечення безпеки її підлеглих, і навіть набуває необмежених прав на їхню власність і свідомість. Локк, погляд якого на природний стан був менш песимістичним, ніж у Гоббса, спромігся зберегти ширшу сферу для індивідуальної свободи. За концепцією Локка, політичні владні повноваження проявляються в двох формах: спершу як договір, одностайно укладений суспільством, згідно з яким люди об'єднуються в політичне суспільство шляхом відмови від своїх природних прав на користь дотримання справедливих законів; а потім як рішення більшості тих, хто об'єднався таким чином, щодо конкретної форми держави, якій буде довірена влада щодо виконання законів. Просто довіряючи свої природні права державі – права, які включають право на власність, так само як і право на життя, – люди водночас залишають за собою право відновити свої виконавчі повноваження, якщо держава виявиться неспроможною виправдати їхню довіру через свою некомпетентність чи тиранію; однак у Локка не можна зрозуміти, яким саме чином можна визначити такі порушення і хто – індивідуум чи більшість членів політичного суспільства – має право відмовлятися визнавати владу.

Ця неясність є показовою. Хоча прихильники договірної концепції твердять, що політичний обов'язок має бути обумовлений виконанням державою її обмежених функцій і не йти далі цього, обставини, за яких індивідуум може вважати себе звільненим від обов'язків, зазвичай конкретизуються або так жорстко (як у Гоббса), або ж так розпливчасто (як у Локка), що в результаті часто пригнічується або й зовсім знищується елемент індивідуальної згоди. На додаток до цього згоду зазвичай характеризують так широко або так нечітко, що стає важко побачити такі умови, за яких можна сказати, що її скасовано. Дійсно, деякі науковці стверджували, що поняття договору, прийняте такими мислителями, як Гоббс і Локк, є потенційно оманливим з огляду на те, що для них політичний обов'язок насправді узаконює зовсім не *згода*, а скоріше саме природа держави – наприклад її справедливість, – а отже, такий тип

держави, на який люди повинні були б або могли б погодитися, якби були свідомими і моральними.

Такі труднощі класичної теорії договору вели в двох напрямках: через Руссо – до сучасних спроб надати акту згоди більшої реальності шляхом прикріплення його до особливих демократичних процесів, а через Юма – до утилітарних теорій обов'язку. Кожен із цих напрямків, однак, стикається зі своїми труднощами. Представники демократичних теорій згоди постають перед проблемою обов'язків меншості, що розходиться в своїх поглядах із більшістю, та обов'язків незадоволених індивідів; а речники утилітаристських теорій, обґрунтовуючи і практику обіцяння, і практику політичної лояльності з огляду на загальну користь, «спотикаються» як об вищезгадану «проблему особливості», так і об той факт, що характерною ознакою політичних владних повноважень є те, що держава вимагає від своїх громадян додержання закону не тому, що це дозволяє здобути найбільшу користь, а просто тому, що це є закон (див. *Демократія* та *Утилітаризм*).

Безумовна свобода

Радикальне поняття, згідно з яким особа є вільною від будь-яких обов'язків перед державою, набуло в історії двох основних форм – анархізму і революційного соціалізму. Найбільш впливовими поглядами останнього напрямку виявилися погляди марксистів (див. *Марксизм*). Марксисти висунули два чіткі доводи проти політичних владних повноважень, хоч їх і рідко розрізняють. По-перше, переважна більшість людей не мають жодних політичних обов'язків через те, що держава є просто знаряддям експлуатації робітників, яким користується особлива економічна меншість (землевласники, капіталісти), – з цієї позиції, залишається відкритою можливість того, що робітники можуть мати обов'язки політичного типу перед представниками свого класу щодо зміни форми держави і матимуть політичні обов'язки перед справедливою державою. Другий довід більш радикальний: моральні принципи включно з принципом політичного обов'язку не мають самостійного й об'єктивного значення. Вони є всього лише ідеологічним виразом економічних класових інтересів і змінюються разом зі зміною співвідношення між економічною та політичною владою. Не зовсім зрозуміло, як застосовуватимуться ці редукціоністські положення для того, щоб добитися покірності громадян післяреволюційної робітничої держави або безкласового комуністичного суспільства.

Зразковими прикладами теорії політичного *анархізму* є праці таких анархістів XIX століття, як *Прудон* і *Кропоткін*. Для них будь-які владні повноваження є нечинними тому, що держава за своєю суттю є інституцією примусу, а примус виникає тільки в зіпсутому і несправедливому суспільстві. Оскільки індивід має обов'язок діяти справедливо, його найпершим моральним обов'язком мусить стати опір державі в будь-який можливий спосіб і прагнення до створення суспільства, всі члени якого співпрацюють на добровільній основі згідно з принципами справедливості. Політичний анархізм зовсім не передбачає відмови від усіх форм влади, а лише від тих, що претендують на право примусу. Та хоч це й не містить очевидної алогічної нісенітниці, політичні анархісти стикнулися з труднощами, коли спробували переконливо змалювати неполітичні форми суспільної влади.

Однак набагато більш радикальним є філософський анархізм з огляду на те, що він відкидає саму ідею законних владних повноважень – і політичних, і будь-яких інших. Витоки цієї доктрини слід шукати в працях *Годвіна*, а останніми роками її розвивав Р. П. Вольфф. Сутність цієї позиції полягає в тому, що первинний моральний обов'язок особистості – завжди захищати свою моральну автономію, іншими словами, ніколи не узалежнювати свій власний погляд від когось іншого, тож якщо сутність політичних владних повноважень полягає в тому, що веління держави «Роби *x*!» саме по собі є моральною спонукою до виконання дії *x*, то моральна автономія і політичний обов'язок є необхідно несумісними. Як здається, головна проблема філософського анархізму криється в невизначеності його практичних політичних наслідків. Навіть якщо ми готові сприйняти думку про те, що будь-який наказ держави ніяк не може бути моральною спонукою до виконання тої чи іншої дії, може статися й так (і, без сумніву, дуже часто так і трапляється), що вимога держави є водночас моральною вимогою до нас, оскільки вона є правильною і справедливою. Як здається, найважливіше значення цієї доктрини полягає в нагадуванні нам про те, що механічна і легковажна покора політичній владі є вкрай небезпечною в моральному плані.

Політична покора як самовизначення

Позиція Руссо, який розвивав ідею політичного обов'язку, є складною і неоднозначною, бо хоча він і обстоював ту ж само договірну концепцію, що й Гоббс та Локк; він окреслив той напрямок думки, який у працях таких філософів-ідеалістів XIX і початку XX століття, як *Гегель, Грін* та *Босанкет*, сягнув своєї кульмінації в найнещаднішій критиці ліберальної індивідуалістичної традиції умовного обов'язку. Каменем спотикання для Руссо і класичних договірних теоретиків є, як здається, твердження про те, що задля появи законного політичного верховного правителя люди в природному стані повинні відмовитися від усіх своїх природних прав. Таким чином, у певному сенсі Руссо є прихильником безумовних владних повноважень. Однак його своєрідність зумовлена його поглядом на те, що цей рішучий акт відчуження прав не тільки створює політичну владу, але й перетворює сторони такого договору завдяки тому, що в моральному плані вони об'єднуються в одну владну силу, а їхні індивідуальні волі змінюються і зливаються у *загальну волю*. Наслідки цього є неосяжними, оскільки з огляду на моральне перетворення особистості протилежності, що характеризують ліберальну політичну теорію і створюють

класичну «проблему» політичного обов'язку, піддаються фундаментальному переосмисленню. Звичайно, можна й надалі твердити, що окрема особа має обов'язки у відношенні до держави і що, дійсно, в цьому і полягають її першочергові обов'язки. Однак до тієї міри, якою людина є свідомою, її особиста воля є тотожною загальній волі, а тому її обов'язки є в певному сенсі є обов'язками перед нею самою. З цієї точки зору, ключова проблема політичної філософії не може полягати в окресленні своєї власної лінії розмежування між особистими правами та політичними владними повноваженнями і перетворюється на проблему визначення умов, за яких кожна особа може домогтися істинного самовизначення і свободи, зливши свою волю із загальною волею.

Те, що для Руссо було передовсім етичним ідеалом морального самовизначення, для Гегеля та пізніших ідеалістів стало системною філософською критикою метафізичної основи ліберальної політичної думки, особливо її ідеалізму та емпіризму (див. *Ідеалізм*). Наслідком цього виявилася розмитість проблеми політичного обов'язку в розумінні її представниками ліберальної традиції, хоча її надзвичайна вразливість пояснюється насамперед тим, що вона виходить із складних і, на думку багатьох мислителів, цілковито несуттєвих філософських посилок. Тим часом слід зазначити, що протягом останніх років марксисти робили філософськи обгрунтовані спроби переглянути ці положення з позицій історичного матеріалізму.

Пишучи на тему політичного обов'язку в 1960-х роках, один видатний політичний філософ з Оксфорда зізнався, що має просити вибачення за те, що він вважав, буцімто ця тема «вийшла з моди навіть для Оксфорда». Причини безумовного зниження інтересу до даної проблеми у філософів впродовж кількох десятиліть після Першої світової війни є складними, але принаймні частково їх можна пов'язати з розвитком логіки та епістемології, оскільки їх основні суперники в цій галузі   договірна теорія і політичний ідеалізм – жорстоко постраждали від рук філософів з позитивістськими нахилами (див. *Позитивізм*). Політичний ідеалізм упав на коліна перед логічним атомізмом Мура та Рассела, бо якщо ціле неодмінно можна звести до його складових, як вони доводили, то загальну волю можна розкласти на індивідуальні волі, а звідси й не можна чітко пояснити обов'язки індивідів уникнувши руху по колу – апеляції до загальної волі. У 1940–1950-х роках усталений у філософії стиль з його викривальним спрямуванням став руйнівним не лише для амбіційних метафізичних побудов ідеалізму, а рівною мірою й для договірної теорії. Стверджували, що практичні проблеми політичного обов'язку завжди є конкретними («Чому я маю коритися саме цьому закону чи цьому уряду саме тепер?») і потребують цілковито прямих (хоч іноді складних з огляду на факти і нелегких з огляду на мораль) відповідей, часто з урахуванням можливих наслідків альтернативних рішень. Доводили, що так звана проблема політичного обов'язку постала з того, що філософи ставили питання занадто загально: «Чому я маю коритися будь-якому закону будь-якої держави?», оскільки поставлене одного разу загальне питання захоплює філософа і затягує його в містичну логіку, що завершується гучними, проте здебільшого нещирими апеляціями до таких фікцій, як природні права, природний стан та суспільний договір. Однак починаючи з середини 1960-х років позитивізм у його різноманітних формах почав неухильно відступати, і теорія відвоювала повагу до себе в більшості розділів філософії, а разом із цим філософи почали серйозно розглядати і проблему політичного обов'язку. Як здається, найкращим свідченням цього є амбіційна і надзвичайно впливова теорія справедливості Роулза, яка включає в себе як невід'ємну складову глибокий і детальний аналіз обсягу та меж наших політичних обов'язків.

GWS

Література

Bosanquet, B.: *The Philosophical Theory of the State,* 4th edn. London: Macmillan, 1923.
†Flathman, R.: *Political Obligation.* New York: Atheneum, 1972.
Green, T.H.; *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1882). London: Longman, 1966.
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Hume, D.: Of the original contract, In *Essays Moral, Political and Literary,* ed. E..Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965; Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
†Pateman, C.: *The Problem of Political Obligation.* New York: Wiley, 1979.
†Pitkin, H.: Obligation and consent. In *Philosophy, Politics and Society,* 4th sen, ed. P. Laslett, W.G. Runciman and Q. Skinner. Oxford: BlackweU, 1972.
†Plamenatz, J.: *Consent, Freedom and Political Obligation,* 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 1968.
Plato: *The Last Days of Socrates,* trans. G.H.P.P. Tredennick. Harmondsworth: Penguin, 1954.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
†Simmons, AJ.: *Moral Principles and Political Obligations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
Wolff, R.P.: *In Defense of Anarchism.* New York: Harper & Row, 1970.

ПОЛІТОЛОГІЯ – див. *Політична теорія і політологія.*

ПОППЕР Карл Раймунд (1902) – філософ. Поппер народився у Відні і залишив Австрію незадовго до насильницького приєднання її до Німеччини ; з 1937 до 1945 року він викладав філософію в Новій Зеландії, а з 1946-го і до пенсії – логіку і наукові методи в Лондонській школі економіки. Найбільше він відомий як філософ науки – див., наприклад, його «Логіку дослідження» («Logik der Forschnung», 1934), перекладену як «Логіка наукового дослідження» (1959), – Поппер є пристрасним захисником ліберальних цінностей, які, на його погляд, втілені в найкращих наукових працях.

Ще замолоду Поппер потрапив під вплив марксизму і психоаналізу, що їх він зрештою відкинув як псевдонауки. Потреба в з'ясуванні їхніх недоліків стала одним із стимулів його роботи в царині філософії науки. Але найвагоміший вклад зробив Поппер у політичну теорію – це праці «Відкрите суспільство і його вороги» (1945) та «Убозтво історицизму» (1957). Перша з них складається з двох частин: у першій частині він критикує Платона, у другій – накидається на Гегеля і Маркса. У книзі «Убозтво історицизму» він піддає критиці ідею про те, що «історичні закони», відкриття яких є справою соціології, повинні диктувати нашу політику. Книга присвячена незліченним жертвам історичних доль ідей фашизму і комунізму.

У праці «Відкрите суспільство і його вороги» відповідно до її назви доводиться, що й наука, і свобода процвітають у відкритому в сенсі буття суспільстві, котре бажає сприймати нові ідеї. Філософія *Платона* є авторитарною і тоталітарною; правління опікунів підтримується міфами, а не інтелектуальною компетентністю. Платон теоретик закритого суспільства, реакціонер, який намагається запобігти суспільним зрушенням, надаючи абсолютну владу філософській еліті. Але найбільш нищівне заперечення Поппера – те, що в політиці, як і в науці, питання на кшталт «Чи можна бути впевненим?» і «Чи можна гарантувати правління досконалих державців?» є найстрашнішими помилками. Належними питаннями мають бути такі: «Як можна виявити і якомога швидше виправити наші помилки?» і «Як звести до мінімуму збитки, що їх можуть завдати погані правителі?»

Саме з цього погляду засуджуються у «Відкритому суспільстві і його ворогах» *Гегель* і *Маркс*: Гегель – нижче презирства, це нікчемний пустодзвін, який претендує на абсолютну істину. Маркс, однак, був серйозним соціальним теоретиком. Поппер хвалить його за те, що той відрізняв «людську природу», – про яку ми не знаємо майже нічого і яка не пояснює поведінку людей у ситуаціях, у яких вони опиняються, – і мотивацію дійових осіб даної соціальної ситуації. Проте Маркс був «холістом» і детерміністом, він підпорядковував пояснення пророцтву, проголошуючи «неминучий» крах капіталізму й усупереч цьому закликаючи своїх послідовників втілювати неминуче в життя, піднімаючи повстання.

Пояснення помилок, зроблених Марксом (і багатьма іншими), вміщено в книзі «Убозтво історицизму», в якій Поппер окреслює відмінності між істинними законами та історичними тенденціями. «Історичний процес» загалом не може бути законом, оскільки це унікальне явище, а не урок, що починається і завершується; так звані «закони» на кшталт «закону нагромадження капіталу» є не законами, а лише проявами тенденції. Сумнозвісне екстраполювання від тенденції – найслабша форма передбачення. Таким чином, самовпевненість історицистів аж ніяк не узгоджується зі слабкістю їх висновків (див. також *Історицизм*).

Позитивні переконання Поппера дещо незрозумілі. Він визнає загальні зобов'язання стосовно священності особи і рівності осіб перед законом і виправдовує те, що держава мусить зосереджуватися передовсім на зниженні рівня бідності, а не на спробах покращити ситуацію. Це виходить за рамки лібералізму, який обмежує державу здійсненням репресій проти насилля чи шахрайства, але це ж відкидає і твердження стосовно того, що держава має займатися виваженим і далекоглядним плануванням економічного розвитку. Однак його наголос на непередбачуваності людських справ у будь-якому випадку викликав скептицизм стосовно здійсненності успішного планування. Багато в чому його лібералізм подібний до лібералізму *Канта* з його наголосом на *верховенстві права* та індивідуальній безпеці, а позитивною рисою його є те, що держава має бути обмеженою в своїх можливостях щодо «створення перешкод до хорошого життя».

AR

Література

Currie, G. and Musgrave, A. eds: *Popper and the Human Sciences*. The Hague: Nijhoff, 1985.
†Magee, B.: *Popper*. London: Fontana, 1973.
†Popper, K.R.: *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1945.
†Popper, K.R.: *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.

ПОПУЛІЗМ – термін із широким спектром значень, які можна розділити на дві великі категорії: «аграрний популізм» – низка радикальних рухів і соціально-економічних доктрин, що виражають інтереси селян і дрібних фермерів, – і «політичний популізм» – безліч взаємозв'язків, видів діяльності і прийомів, заснованих на звертанні до «народу». Кожна з цих категорій включає в себе цілий спектр різноманітних явищ.

Аграрний популізм

Тут існує два напрямки – американський і російський популізм, які дуже відрізняються один від одного. Народна партія США, заснована в 1890-х роках, чиї прибічники і ввели в обіг термін «популізм», була стихійним рухом широких мас, що виник на основі економічних кривд фермерів західних і південних штатів. Проголосивши свою мету «передати управління республікою в руки «простого люду», популісти засуджували фінансистів і вимагали від уряду дій, направлених на допомогу дрібним виробникам, а особливо запровадження вільного карбування срібних монет для боротьби з дефляцією. Рух розпався після поразки на президентських виборах 1896 року В. Дж. Брайана, демократа, чия виборча кампанія базувалася на широкій популістській платформі.

Нáродництво (народний популізм) – на противагу американському популізму це стадія російського революційного руху дев'ятнадцятого століття, коли радикально налаштовані інтелектуали ідеалізували селян-

ство і сподівалися побудувати нове соціалістичне суспільство на традиціях общинного господарства, які зберігалися в російському селі. Апогеєм руху став 1874 рік, коли молоді інтелектуали йшли «в народ», гуртом вирушаючи до сільських місцевостей, щоб проповідувати ідеї аграрного соціалізму. Коли ж селянство виявилося байдужим до цього, деякі народники схилилися до тероризму і досягли своєї мети, вбивши царя.

Термін «популізм» застосовується і до широкого спектру рухів і теорій, що опікуються проблемами дрібних сільських виробників, котрі стикаються з прогресом. Рухи такого роду часто ідеалізують общинні традиції сільського життя і мають на меті віднайти гуманний середній шлях між великомасштабним капіталістичним виробництвом, з одного боку, і бюрократичним соціалізмом – з іншого. Ті популісти, які шанобливо ставляться до широкого розподілу приватної власності або до децентралізованих концепцій соціалізму, виступають проти ієрархічної організації і прагнуть до співробітництва рівних на місцях. Відповідно до цих критеріїв популістами можна назвати наступних діячів: *Прудона, Ганді*, Ньєрере, прихильників дистрибутивізму, багатьох представників римо-католицької соціальної думки, учасників східноєвропейських «зелених» рухів, що виникли після Першої світової війни. У рамках популізму цього гатунку було розроблено велику кількість економічних підходів, багато з них стосуються проблем країн третього світу (див., наприклад, Shumacher). Кітчинг піддає такі теорії критиці.

Політичний популізм

Як політична позиція популізм означає передусім звертання до «народу», зазвичай проти еліти, а часто і проти тих, хто не належить до даного кола, та іноземців. Політичний популізм може мати безліч різноманітних форм. Найпрямішим наслідком віри в народ може стати ворожа до представництва їх інтересів популістська *демократія*, яка прагне дати в руки пересічного громадянина якомога більше влади. Їй притаманні інституціональні нововведення – референдум з проблем законодавства, що оминає представницькі зібрання; народна ініціатива, за допомогою якої виборці можуть обходити своїх представників та ініціювати законодавчі зміни, котрі будуть затверджені на референдумі; процедура відкликання, у результаті якої представники муситимуть наражатися на небезпеку оголошення дострокових виборів, якщо їхні виборці будуть незадоволені. На початку XX століття внаслідок тиску популістів в багатьох штатах США було запроваджено подібні конституційні умови. У цьому сенсі популізм можна розглядати як найвищу форму демократії.

Одначе прямі звернення до народу можуть дати і неочікувані результати, тож термін «популіст» уживають і харизматичні диктатори, котрі здобувають владу, апелюючи до колишньої звичної політики і підкуплюючи маси хлібом і видовищами. Як класичний приклад часто згадують сходження до влади в Аргентині Перона, хоча популістами називали і Гітлера, і де Голля. У рамках парламентських систем політичних діячів можуть звинуватити в популізмі, якщо вони порушують консенсус ліберальної еліти, граючи на упередженому ставленні народу до іноземців, інакодумців або етнічних меншин. Популізм такого гатунку будується на фальшивих обертонах, проповідуючи реакційні погляди, нетерпимість до різноманітності і ворожість до індивідуалізму, інтелекту та культури.

Інший спосіб звертання до «народу» полягає в тому, щоб зосередитися на тих двозначних висловлюваннях, коли звертаються до всього народу як до цілісності, наголошуючи на об'єднавчих смислах. Політичні діячі можуть називатися популістами, якщо вони уникають ідеологічних зобов'язань і стверджують, що висловлюють думку всього народу загалом, а не думку якоїсь групи чи класу, або що вони входять до «всенародної партії», що свідчить про відсутність у них принципів та еклектичність їхньої політики. Популістська риторика часто використовується в тих випадках, коли необхідно уникнути проблем, хоча її можуть застосовувати і для того, щоб чітко окреслити погляди і сформулювати кривди, не охоплені рамками укладених політичних угод. А тому зміст популістської політики може змінюватися в широкому діапазоні від однієї політичної системи до іншої, іноді включаючи тези аграрного популізму, іноді не маючи жодного зв'язку з ними.

Хоча протопопулістів можна віднайти і в минулих епохах, популізм є по суті сучасним явищем, яке постало в своїх аграрних формах унаслідок економічного прогресу, а в своїх політичних формах – унаслідок політичної мобілізації мас. У другій половини нашого століття ставлення наукових кіл до популістських ідей і відносин різко змінилося. У середині XX століття ліберальні економісти та економісти-марксисти відкинули аграрний популізм, тоді як інтелектуали стали політичний популізм пов'язувати з нацизмом та маккартизмом і з огляду на це відкидати. Проте починаючи з 1960-х років потреби третього світу надали аграрному популізму нової злободенності, а одночасна атака на «демократичний елітаризм» ввела знов у моду популістські засоби типу референдуму. Найприємнішим наслідком цього став перегляд історії популістських рухів, а особливо історії американського популізму (див., наприклад, Goodwyn).

MEC

Література

†Canovan, M.: *Populism*. London: Juncdon, 1981.
Goodwyn, L.: *Democratic Promise: the Populist Moment in America*. New York: Oxford University Press, 1976.
†Lonescu, G. and Gellner, E.: *Populism: Its Meanings and National Characteristics*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
Kitching, G.: *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, Nationalism and Industrialization*. London: Methuen, 1982.
Schumacher, E.: *Small is Beautiful*. London: Blond & Briggs, 1973.

Venturi, F.: *The Roots of Revolution.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1960.

ПОТРЕБИ – див. *Інтереси* та *Справедливість*.

ПРАВА. У політичній філософії цей термін уживається в трьох основних значеннях:

1) для опису типу інституціональних установлень, на основі яких гарантується законний захист інтересів, законна ефективність вибору і законна основа для розподілу майна і можливостей серед окремих осіб;

2) для вираження справедливої вимоги щодо запровадження таких установлень, їх підтримки і поважання їх;

3) для визначення особливого типу виправдання цієї вимоги, а саме фундаментального морального принципу, що надає ваги певним базовим особистим цінностям, таким як рівність, самоврядування, моральні засади.

Термін «законне право» використовується в першому значенні, а термін «моральне право» (у давнішому вжитку – «природне право») – в двох інших. Словосполучення «права людини» може вживатися в будь-якому з цих значень. Багато мислителів, а особливо Єремія *Бентам*, припускали, що термін «право» слід обмежити лише першим значенням, виходячи з того, що вимога права сама по собі є правом не більше, ніж благання голодного дати хліба, а сутність прав у вигляді моральних понять можна висловити чіткіше мовою обов'язків та корисності. Загалом ця критика не мала продовження, й останніми роками набули значного розповсюдження політичні теорії прав і теорії, що «засновуються на правах».

Навіть якщо ми обмежимося першим значенням, то побачимо, що термін «право» двозначний. Юристи слідували за В. Н. Гохфельдом у визначенні чотирьох видів правових зв'язків, які можна описати як «права»:

а) **привілеї** або **свободи**, коли людина не має зобов'язання (перед конкретною особою чи перед усіма людьми) не робити чогось: наприклад, людина, на яку напали, має право захищатися;

б) **права-вимоги**, коли люди мають обов'язки у відношенні до когось (інших осіб чи людей загалом): наприклад, особа має право, щоб на неї не нападали;

в) **можливості**, коли людина може щось зробити для того, щоб змінити правові відносини між собою та іншими людьми: наприклад, власник має право залишити своє майно кому завгодно, кого він обере в своєму заповіті;

г) **недоторканність**, коли законне становище людини не може бути змінене за допомогою застосування будь-якої влади: наприклад, власник має право не бути позбавленим державою свого майна.

Те, що ми вважаємо правовими нормами чи правами людини, можна розглядати як складові якихось або всіх цих елементарних правових відносин. Однак у політичній теорії найбільша увага приділяється правам-вимогам і взаємозалежності прав осіб та обов'язків, покладених ними на інших, а особливо на держави.

Найпростіше значення зв'язку між правами та обов'язками відображається в ідеї узгодженості: про право *X* на добробут можна говорити як про обов'язок *Y* забезпечити його для *X*. З цієї позиції, колись відомої як «теорія корисності», мати право означає здобувати собі вигоду з чийогось обов'язку.

Деякі філософи відкидають цю точку зору на користь «теорії вибору» прав: про особу *X* можна сказати, що вона має право лише тоді, коли особа *Y* має обов'язок щодо неї в тому сенсі, що вона має змогу відмовитися від цього права, якщо захоче. Таким чином, отримувач обіцянки має право не просто тому, що той, хто дає обіцянку, повинен виконати своє зобов'язання, а тому, що отримувач у змозі звільнити його від нього. З цього погляду, від права неодмінно можна відмовитися; немає невід'ємних прав, тобто таких, від яких особа, котрій вони належать, не може відмовитися.

В історії розвитку поняття суперечки з приводу від'ємності прав точилися з моменту входження цього поняття в ранню політичну думку. Якщо права є від'ємними, тиранію та рабство можна захищати на конвенційній основі, але якщо права є невід'ємними, якими вони були в політичній теорії Джона Локка, їх не можна вважати відкинутими за часів суспільного договору. У сучасних дискусіях це питання посідає важливе місце у зв'язку з тим, як ми розглядаємо права дітей, надто деталізоване законодавство і свободу укладання угод.

«Теорію правового інтересу» можна розглядати як альтернативу жорсткому розумінню узгодженості прав та обов'язків: кажуть, що особа має право, якщо її зацікавленість у ньому сама по собі є достатньо важливою для того, щоб виправдати обов'язок інших сприяти якимось чином цій зацікавленості. Через це права та обов'язки не просто співвідносні; скоріше перші, як вважається, **створюють** останні. Ті, хто дотримується цієї точки зору, не стверджують, що кожен інтерес – предмет права. Оскільки цей підхід суто формальний, його слід долучити до самостійної теорії, що вказуватиме, які інтереси є достатньою мірою важливими для того, щоб розглядати їх як основу для утворення обов'язків, а які – ні. Призначення теорії прав – вибирати певні визначальні особисті інтереси і надавати їм перевагу перед інтересами головним чином політичного характеру (див. Dworkin).

Полеміка між теоріями «корисності», «вибору» та «інтересу» стосується мовного рівня вираження прав. Більш істотні проблеми пов'язані зі справедливістю прав, можливістю створення правової теорії політики і зв'язку між правами та іншими моральними цінностями.

Проблеми справедливості постають у першу чергу тому, що законні права мають свою цінність для держав і тих, чиї рішення вони обмежують. Ця цінність підвищується не просто тому, що права набувають за допомогою політичної влади та особистих прагнень,

але ще й тому, що вони примушують законодавців надавати особам стабільні гарантії за таких умов, коли прибутки суспільства, що їх запроваджує, можуть день-у-день значно змінюватися. З одного боку, права нав'язують негнучкі методи управління, які не можна швидко пристосувати до змінних умов: наприклад, такі дії, як поховання без експертизи чи суд без присяжних у надзвичайних обставинах, прийнятні для Північної Ірландії, будуть немислимими в Америці, де підозрюваним гарантується право на здійснення певної судової процедури. З іншого боку, якщо права захищають вибір, це створює для керівника атмосферу непевності та непередбачуваності: право батьків на вибір школи для своїх дітей ускладнює для освітніх органів процес планування ефективного використання будівель і штату викладачів. Навіть серед теоретиків прав небагато хто вважає, що права мають бути єдиним вирішальним чинником для прийняття політичних рішень. Застосування прав слід обмежити окремими сферами, де людям важливо мати тверді гарантії, незважаючи навіть на суспільні витрати та постійно змінювану економічну і політичну обстановку.

З цих причин зазвичай вважають, що теорії *утилітаризму* не в змозі виправдати індивідуальні права. Гонитва за загальною вигодою в плинних умовах складного суспільства, як здається, вимагає, з одного боку, прагматичної гнучкості, а з іншого – можливості планувати наперед особистий вибір, чому, як ми пересвідчилися, права мають здатність перешкоджати. Можна легко визначити випадки, коли задовольнятиметься більше першочергових потреб, коли більше щастя принесе інтернування підозрюваних терористів, аніж суд над ними, коли вигіднішим буде централне планування житлового будівництва, зайнятості та освіти, аніж дозвіл людям самим вирішувати ці питання, або ж нехтування зубожінням у даний час, аніж гарантування мінімального прибутку кожному. Деякі утилітаристи цілковито задоволені цією позицією: як і Бентам, вони категорично заперечують той факт, що люди мають якесь моральне право на правові гарантії, які не можна підтвердити конкретними утилітарними розрахунками. «Інтуїтивні відчуття» протилежного відкидаються як психологічні уламки дискредитованих моральних теорій. Інші дотримуються більш м'якої лінії, доводячи, що навіть якщо за допомогою дієво-утилітарних розрахунків і не можна виробити гарантій, яких вимагають права, попри це їх могли б створити одна чи кілька сучасних форм «непрямого» утилітаризму (детальніше див. *Утилітаризм*).

Подібні зауваження можуть виникнути і з приводу зв'язку прав і демократії. Якщо політичні рішення приймаються на основі мажоритарного права, немає гарантій того, що більшість не нав'яже меншості своїх співвітчизників непосильний тягар та неприйнятні жертви. У деяких країнах (наприклад у Сполучених Штатах) у біллях про права рішення, прийняті громадянами або їх представниками, стають примусовими. З точки зору більшості, такий примус є антидемократичним, оскільки він перешкоджає задоволенню політичних переваг більшості зацікавлених членів суспільства. Деякі теоретики наполягають на тому, що такий підхід сумісний з більш складним розумінням демократії. Права захищають саму демократію від скасування за допомогою демократичного способу прийняття рішень; права не стільки перешкоджають реалізації права більшості, скільки змушують політичну більшість виважено оцінювати вплив своїх рішень на всіх членів суспільства. Насправді це стосується лише деяких прав, конституційно захищених у такий спосіб.

Якщо ні утилітаризм, ні теорія демократії не в змозі обгрунтувати індивідуальні права, що ж можна сказати на їх користь? У минулому часто зверталися до природного права та законів Божих: Джон Локк, наприклад, стверджував, що оскільки всі ми божі створіння, то повинні підпорядковуватися певному примусу в поводженні один з одним, тож цей примус є основою невід'ємних прав. Та сучасна епоха ставиться скептично до подібних відкриттів як основи політичної моралі, й ідея «природних» прав не приймається через сумніви в концепції природи людини, а також загальну недобру славу натуралістичних аргументів метаетики.

Замість того, щоб виявляти глибокі цінності та принципи, закладені в основі ідеї прав, новітні теоретики намагаються підвести під неї природний фундамент. У найцікавіших теоріях моральні права виводяться з міркувань щодо свободи, автономії та рівності.

На думку Г. Л. А. Гарта та інших, права відрізняються від інших моральних категорій тим, що вони захищають і підтримують специфічно людську потребу в свободі. Одні права серед інших моральних категорій несуть у собі ідею того, що їх **примус** є морально придатним; і якщо свободою доводиться жертвувати, то лише в ім'я свободи, і тоді невід'ємна примусовість прав демонструє значущість пов'язаних зі свободою цінностей, які вони уособлюють. Понад те, багато з тих, хто асоціює права із свободою, притримуються тої чи іншої версії вищерозглянутої «теорії вибору»: носій права представлений тут у своїй активній іпостасі, а не просто як той, хто використовує обов'язок іншого. У зв'язку з цим права не можна приписати тваринам чи ембріонам, оскільки це істоти, не здатні робити вибір або потребувати свободи, а саме це покликані захищати права. Дехто з цих теоретиків також критично ставиться до включення в такі документи, як Загальна декларація прав людини, так званих «соціально-економічних» прав, таких як право на соціальне забезпечення, на освіту, на працю (з оплачуваною відпусткою), на мінімальний рівень охорони здоров'я. Ці прагнення не настільки утопічні і це стосується більшості країн, – але вони недостатньо пов'язані з ідеєю свободи, аби бути удостоєними звання «прав» (див. *Права людини*).

Останніми роками поняття права, заснованого на свободі, стало швидко втрачати свою популярність. У «теорію вибору» більше не вірять, причому навіть і

найзаповзятіші її прихильники, отже, не вловлюють і логіку різноманітних рис прав-вимог. І нині вже не сприймається ідея, що значущість та силу, які асоціюються з поняттям прав, мають тільки міркування про свободу. Багато свобод (таких, як свобода їхати машиною по вулиці, котра має бути перетворена на пішохідну зону) вважаються не вартими захисту, а ті, що вважаються вартими цього (наприклад релігійні та політичні свободи), слід відрізняти від них у зв'язку з цінностями, відмінними від поняття свободи.

Нещодавно дехто спробував вивести походження прав від ідеї поваги до людського чинника або його автономності, пов'язаної з моральною філософією *Канта*. Сутність цієї ідеї полягає в тому, що права можна розглядати не як основоположні принципи нашої моральної системи, а як необхідні передумови для морального мислення і моральної діяльності. Люди вважають за нелегку справу брати на себе відповідальність за зважування, вибір і моральну діяльність, якщо, наприклад, щось загрожує їхньому життю; їхній вибір обмежується певними рамками, якщо вони відчувають непереборний біль або заклопотані невідступними потребами. Хоч автономність і повага до людського чинника є цінностями, пов'язаними зі свободою, при цьому моральна свобода розглядається з набагато прагматичнішого погляду – як те, що треба виховувати і чого слід досягати, не вважаючи це дарованим людському життю. Ці міркування дуже близькі до політичних традицій лібералізму і ліберального розуміння справедливості: якщо теорія справедливості покликана дати людям змогу виправдовувати один перед одним основоположні механізми розподілу прибутків і витрат у своєму суспільстві, тоді права можна розглядати як головні принципи поваги до людей, передбачувані цим виправданням.

Третя ідея – ідея рівності – теж пов'язана із цим. Ліберали вважають, що держави повинні ставитися до всіх громадян, якими б не були їхні конкретні таланти або заслуги, з однаковою турботою і повагою задля виправдання соціальних і політичних механізмів. Можливо, з цього основного обов'язку і можна вивести моральні права, слідуючи, наприклад, за Роулзом, який простежує походження принципів свободи і суспільного розподілу від егалітарних засад своєї теорії справедливості. Рональд Дворкін припускає, що утилітарні розрахунки можуть спиратися на принцип однакового ставлення, але лише тоді, коли в них не береться до уваги те, що він називає «зовнішніми перевагами» (тобто переваги, що їх деякі люди мають у ставленні до себе), які слід надавати й іншим. Він доводить, що чимало прав можна вважати тиском (або «найбільшим козирем») на корисність у випадках, коли важко уникнути врахування зовнішніх переваг або ж, понад те, коли вони є напевне визначальними. Навколо питання про різницю між «зовнішніми» та «особистими» перевагами і навколо теорії прав, яку Дворкін намагається створити на цій основі, продовжує розгортатися полеміка.

Далеко не всі переконані в тому, що ідея прав є вагомим внеском у моральну або політичну філософію. Навіть серед тих, хто впевнений у цьому, багато хто стверджуватиме, що права не вичерпуються мораллю. З одного боку, здається, що права уособлюють суто індивідуалістичні цінності. Ми говоримо про права, коли важливо забезпечити якесь благо окремій особі чи групі осіб. У випадку благ, цінність яких не можна визначити в рамках цінностей для окремо взятих осіб, – це, наприклад, колективні блага, *братерство* або *спільнота*, – застосування мови права недоречне. Частина теоретиків-соціалістів іде далі, стверджуючи, що права уособлюють політичну мораль буржуазного егоїзму і що в справжній соціалістичній моралі не буде місця для кричуще індивідуалістичних вимог. Але з цим важко погодитися: хоча сама мораль складається з нічого, та права здаються винятково непривабливими; тож усім окрім прибічників найбільш фанатичних колективістських теорій доведеться визнати, що індивіди мають певні інтереси, які є не тільки морально дозволеними, але з морального погляду, є для них імперативами, що потребують захисту.

JJM

Література

†Bentham, J.: Anarchical fallacies. *In Human Rights*, ed. A. Melden. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1970.
Campbell, T.: *The Left and Rights.* London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, rev. edn. London: Duckworth, 1979.
Feinberg J.: *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: essays in social philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
†Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights.* Oxford: Clarendon Press, 1980.
Fried, C.: *Right and Wrong.* Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1978.
Hart, H.L.A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1983.
Hart, H.L.A.: *Are there any natural rights?* In Waldron ed.
Hohfeld, W.N.: *Fundamental Legal Conceptions.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1923.
Lyons, D. ed.: *Rights.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1979.
†Raphael, D.D. ed.: *Political Theory and the Rights of Man.* London: Macmillan, 1967.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
†Tuck, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

ПРАВА ЛЮДИНИ – права, які має людина як жива істота. Термін «права людини» почав відігравати важливу роль тільки в цьому столітті; у попередні часи ці права зазвичай називали «природними правами», або «правами чоловіка».

Не кожна доба і не кожна цивілізація мала поняття прав людини – та й хоч би навіть поняття якихось прав. Точаться суперечки, наприклад довкола питання про існування поняття прав у давньогрецькій і давньоримській правових системах. В одному з новітніх досліджень Так стверджує, що поняття прав не існувало

в Європі до XII століття, а повноцінна теорія природних прав виникла аж наприкінці XIV століття у працях Жерсона та представників його кола. Ця теорія отримала нове дихання на початку XVII століття, зокрема в працях Гуго *Гроція*. Згодом з'явилися дві різні ідеологічні школи, що розробляли концепцію природних прав. Представники більш консервативної школи, яку уособлювали *Селден* і *Гоббс*, приписували людям у їхньому «природному» (тобто дополітичному) стані майже необмежене право на свободу, але додавали, що люди до певної міри відмовляються від цього права, коли стають членами громадянського суспільства. З цієї точки зору, прийняття теорії природних прав було майже тотожним утвердженню абсолютної влади держави. Натомість більш радикально налаштовані теоретики доводили, що хоча деякі природні права і були принесені на пожертву державі заради збереження миру в суспільстві, але залишилися інші, тож люди можуть апелювати до них, повстаючи проти деспотичного правління. Таким чином, природні права були поставлені і на захист англійської революції 1640-х років, і на захист повстання в Англії 1688 року. Саме ця радикальніша теорія і стала провідною теорією природних прав. Свій найяскравіший вираз вона отримала наприкінці XVII століття в творах Джона *Локка*.

За Локком, божественний природний закон утверджує, що «ніхто не повинен завдати шкоди життю, здоров'ю, свободі та власності іншої людини». Отже, цей закон вимагає наділяти кожного природним правом на життя, свободу і власність, хоча він водночас накладає на кожного природний обов'язок поважати життя, свободи та майно інших осіб. У своєму природному стані люди теж мали право діяти так, як це необхідно для захисту їхніх природних прав та прав інших. Якраз це «виконавче природне право» і стало джерелом конфліктів у природному стані, тож люди в пошуках миру передали його загальній верховній владі й у такий спосіб започаткували політичну спільноту. Надзвичайно важливим для Локка є те, що люди не відмовилися від своїх природних прав на життя, свободу і власність. Навпаки, головною метою заснування політичної спільноти був якнайповніший захист цих прав. Ці права є невідчужуваними – ніхто не має морального права віддати своє життя чи свободу в цілковите розпорядження іншої людини (хоча особа може «поплатитися» своїми природними правами, якщо вона порушила права інших).

За концепцією Локка, природні права зумовлюють три основні політичні наслідки. По-перше, оскільки згідно із законом природи люди мають рівні права, ніхто не зобов'язаний підкорятися політичному верховенству іншої особи без власної згоди на це. По-друге, підтримання і захист природних прав є первинною функцією держави. По-третє, природні права встановлюють межі владних повноважень держави, тож державна влада, яка порушує права своїх громадян, втрачає право вимагати від них покори і на законних підставах може бути скинута.

У наступні століття ці три політичних висновки стали тісно пов'язувати з утвердженням природних прав. Наприклад, американська Декларація незалежності (1776) проголосила як очевидну істину: «...всі люди створені рівними, і всі вони обдаровані Творцем природними і невід'ємними правами, до яких належать Життя, Свобода і прагнення до Щастя». Далі стверджувалося, що уряд було встановлено заради захисту цих прав, що він отримує свою законну владу зі згоди своїх підлеглих і що народ може скинути уряд, який порушує ці права. Французька Декларація прав людини і громадянина (1789) поставила подібні вимоги щодо «природних, неписаних і невід'ємних» прав, які були в ній перелічені.

Доктрини прав людини, розвинуті в XX столітті, є прямими нащадками ліберальної теорії природних прав. Очевидно, що багато хто не бачить різниці між поняттями «природні права» і «права людини». Ідея прав людини лишається ідеєю прав, які є «природними» з огляду на те, що вони сприймаються як моральне право, котре людська істота одержує в повне своє розпорядження не завдяки якомусь договору, який вона уклала, чи певній правовій системі, під юрисдикцією якої вона перебуває, а в силу своєї людської природи. Права людини можна захищати (і їх захищають!) від посягань приватних осіб та недержавних об'єднань, таких як підприємства і профспілки. Однак їх основний контекст залишається політичним; вони окреслюють мінімальні свободи, які державна влада має захищати, охороняти і які сама вона мусить поважати.

Декларації прав людини XX століття, найбільш відомими з-поміж яких є Декларація прав людини, прийнята ООН 1948 року, низка наступних різноманітних конвенцій та угод ООН і Європейська конвенція прав людини, є подібними до декларацій природних прав XVIII–XIX століть. Утвердження прав стало також обов'язковою складовою конституцій окремих держав. Оскільки ці конституції не формулювали, а швидше визнавали проголошувані ними права, вони належать до тієї ж традиції.

Які ж права найчастіше відносять до прав людини? Судячи з формальних декларацій, їх можна розподілити приблизно на шість категорій. Найперша і часто найважливіша категорія – це право на життя. Його можна тлумачити по-різному: як право не бути вбитим і не зазнавати фізичного насильства або як право захищатися від убивства чи фізичного насильства, або ж як право отримувати матеріальні предмети першої необхідності для прожитку та мінімальний обсяг послуг сфери охорони здоров'я (див. нижче). Друга категорія – це право на *свободу*, яке завжди стояло в деклараціях прав на чільному місці. Іноді воно виступає як право на свободу в дещо загальному значенні; іноді – як право на певні свободи, серед яких найчастіше зазначаються свобода думок, слова, віросповідання, об'єднань та пересування. Третя категорія – право на *власність*, якому надавалося особливо важливе значення в ранніх викладах прав і яке залишилось у бага-

тьох документах XX століття, хоча нині воно частіше трактується як більш вузьке право – зокрема відповідно до тієї міри, якою воно може обмежувати державну політику. Четверта категорія – права, що стосуються статусу особи як громадянина: національні та демократичні права. П'ята категорія – це права, що стосуються діяльності держави, особливо права, пов'язані з верховенством права та із здійсненням правосуддя, такі як право не бути безпідставно заарештованим і право на справедливий суд. Дві останні категорії прав не можна зрозуміти в межах вихідної концепції природних прав як таких прав, що належать людям у їхньому «природному стані», який, за визначенням, був станом безвладдя. Однак їх можна зрозуміти як природні, або гуманні права, оскільки моральний статус, наданий особі, може визначати ставлення до неї політичних установ та недержавних об'єднань і її ставлення до них.

Насамкінець, є права людини, спрямовані на отримання певних соціальних, економічних і культурних благ. Декларація ООН, наприклад, утверджує inter alia і права людини на освіту, працю, соціальне забезпечення, відпочинок і дозвілля та достатній життєвий рівень, необхідний для забезпечення здоров'я і добробуту особи. Хоча вимоги цього кола прав не є цілковито безпрецедентними, помітне місце серед інших традиційних прав людини вони стали посідати лише в цьому столітті. Їхній же статус як прав людини є дискусійним – частково через те, що вони піднімають спірне питання соціальної *справедливості*, а частково через сумніви в тому, що їх можна розуміти як права людини. Чимало країн третього світу не мають сьогодні ресурсів для забезпечення зазначених благ. Тож хіба не безглуздо говорити людям, що вони мають права на блага, які неможливо їм забезпечити? І чи не буде таким само безглуздям надавати різні права людини людям, що живуть у різних куточках світу або в різні часи? Іншою спірною рисою соціально-економічних прав «людини» є той факт, що обов'язок забезпечити певне благо для певної особи лежить на відповідному уряді. Це означає, що право на це благо здаватиметься правом, що належить громадянинові певного суспільства, а не представникові людської раси. Та хоч укладачі декларацій могли не доконечно осягнути різницю між правами людини і бажаними соціальними цілями, питання про соціально-економічні права не залишається нерозв'язанним. Право слід розуміти саме як право, навіть якщо його надання зумовлюється обставинами. Воно має надаватися всім без винятку, навіть якщо відповідний обов'язок перед будь-яким конкретним носієм цього права несе певний орган – такий як уряд. Отже, якими б не були наміри тих, хто складав декларації прав, з логічного погляду твердження стосовно того, що людські істоти несуть у глобальних масштабах відповідальність за економічний добробут одна одної, не є беззмістовним.

Як мають бути обгрунтовані права людини? Декларації прав іноді подаються як утвердження самоочевидних істин, котрі з огляду на це потребують тільки проголошення. Цей підхід у кращому разі є невиправданим, оскільки він провокує противників прав людини відкидати їх як усього лише низку упереджень. У минулому природні права зазвичай розглядали як похідні від природного закону, а отже, вони були складовою загальної теорії природного закону, утверджувалися і зникали разом із ним (див. *Закон*). Хоча цей підхід лишається важливим, поняття прав людини все далі й далі відходить від традиційного мислення в категоріях природного закону. Сучасні моральні і політичні філософи більш схильні грунтувати права людини на утвердженні таких фундаментальних цінностей, як свобода, незалежність і рівність, разом з іншими встановленнями, пов'язаними зі створенням необхідних умов для добробуту людини (див. *Права*). Якої форми можуть набувати такі положення? Людина – дуже складна істота, таким само є і її життєве середовище. Тому немає підстав очікувати, що теорія, яка обгрунтовує потребу в утвердженні прав людини, має бути простою. Немає і підстав вважати, що ідею прав людини породжує лише один набір моральних принципів або один тип моральних настанов. Немає, знову ж таки, причин вважати, що з різних засад постануть однакові переліки прав. Отже, концепції прав людини є безкінечно розмаїтими і можуть бути набагато складнішими, ніж це зазвичай припускають критики цього поняття. Але ці твердження свідчать і про те, що немає підстав a priori вважати, що прибічники прав людини повинні не згоджуватися із засадами та змістом прав людини заради того, щоб досягнення їхньої спільної мети – створення єдиного, загальноприйнятого формулювання прав людини – не виявилося занадто легким.

Незважаючи на широку популярність ідеї прав людини вона ще не стала загальноприйнятою. У деяких випадках відмова від неї стає наслідком загальної критики підходу апологетів прав людини до моралі та політики. В інших – критика спрямовується на самі права людини. Чи не найбільше дебатів викликає їх епістемологічний статус. Послідовники *Бентама* скаржаться на те, що природні права і права людини відстоюють так заповзято, ніби їх існування є таким само важливим, як існування прав, установлених законом. Ортодоксальний теоретик природного закону міг би відповісти, що Божий природний закон і права, які він дарує, означають для світу те ж само, що і юридичні права, створені людиною. Однак більшість сучасних фахівців з прав людини схиляються до тієї думки, що існує різниця між емпіричним твердженням «*a* має юридичне право у відношенні до *x*» і моральним твердженням «*a* має право людини у відношенні до *x*». За умови визнання цієї відмінності твердження стосовно того, ніби люди мають права просто з тієї причини, що вони є людьми, є не більш незаконним, ніж будь-яке інше моральне судження.

Проти доктрини прав людини обертається і необхідність брати до уваги деталі та складнощі суспіль-

ного життя. *Берк*, приміром, вважав, що всі права, утверджені французькою революцією, були «безмежними», хоча насправді влада прагнула забезпечити рівновагу і компроміс у змаганні добра і зла. Звичайно, чим більшою мірою політичні рішення сприймаються як спосіб примирення складних, а то й протилежних міркувань, тим меншою буде готовність погодитися з теоріями, що вимагають поваги до встановлюваних ними більш або менш непорушних прав.

Нарешті, всеосяжний характер учення про права людини викликає в декого острах перед виникненням культурного імперіалізму. Якби індивіди в усьому світі могли узгодити свої «права людини», це, як здається, дало б прихильникам ідеї винятковості європейської культури підстави ставитися вороже до інших культур, представники яких не поділяють її концепцій щасливого життя і справедливого суспільства.

PJ

Література

Brownlie, I. ed.: *Basic Documents on Human Rights,* 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Cranston, M.: *What are Human Rights?* London: Bodley Head, 1973.

†Donnelly J.: *The Concept of Human Rights.* London: Croom Helm, 1985.

Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Gewirth, A.: *Human Rights: Essays on Justification and Applications.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1982.

Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965.

†Melden, A.I. ed.: *Human Rights.* Belmont, Calif.: Wadsworth, 1970.

Melden, A.I. ed.: *Rights and Persons.* Oxford: Blackwell, 1977.

Paine, T.: *Rights of Man* (1791/2), ed. H. Collins. Harmondsworth: Penguin, 1969.

†Raphael, D.D. ed.: *Political Theory and the Rights of Man.* London: Macmillan, 1967.

Tuck, R.: *Natural Rights Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Waldron, J.J. ed.: *Theories of Rights.* Oxford: Oxford University Press, 1984

ПРАВА ТВАРИН – поняття, що означає турботу про гуманне ставлення до нелюдських істот. Моральні і політичні проблеми, пов'язані з тваринами, розглядалися в рамках багатьох різних філософських доктрин і метафізичних учень ще з тих часів, коли стали записувати людські думки, – починаючи від грецьких міфів, філософії платоників та неоплатоників і юдео-християнства до гуманістів епохи Відродження, сузір'я філософів і раціоналістів доби Просвітництва (Канта, Декарта), Єремії Бентама та інших утилітаристів XIX століття і закінчуючи нинішньою епохою, коли свобода, благополуччя, права і захист тварин стали спільною, хоч і спірною, темою праць з антропології та етики.

Основні питання, які розглядають в ході суперечок про тварин і їхній моральний статус, є такими: «Чим виправдовується панування людини над іншими створіннями? На яких підставах люди дозволяють собі вбивати, поїдати, спричиняти біль й обмежувати свободу пересування нелюдських істот? Якщо для людини тварини не мають ніякої цінності і вона розглядає їх лише як засоби для досягнення своїх цілей, то чи не змушує це нас виходячи з цієї логіки заперечувати моральну повноцінність людей, які не відповідають певним стандартам раціональності і самостійності, тобто є розумово неповноцінними, каліками чи старими? На якій моральній підставі ми обстоюємо ту думку, що життя тварин має меншу вартість, ніж життя людей? Чи можемо ми надати тваринам «права» і якщо це так, то яким чином? Чи становлять тварини певну гноблену й експлуатовану групу і на які міркування спирається такий підхід?»

Хоча попереднім поколінням не були відомі багато які з понять («права», «визволення», «гноблення»), уживаних у сучасних суперечках з приводу використання тварин і жорстокого поводження людини з ними, суть міркувань, пов'язаних з наведеними вище питаннями, проглядається крізь століття. Історик Плутарх і філософ-неоплатоник Порфирій наполягали на тому, що оскільки людині прагне до досконалості, arete, або «доброчесності», то це змушує її відмовитися від того, щоб завдавати зайвих страждань будь-якому іншому створінню людського чи нелюдського роду. На цій підставі Плутарха і Порфирія можна вважати філософськими вегетаріанцями, чиї переконання щодо морального статусу тварин виключали вбивство і поїдання їх людиною. Вони вважали вегетаріанство основоположною засадою будь-якого підходу до пояснення світу, що й було викладено в трактаті «Про поїдання плоті» Плутарха в його «Moralia» («Моралії»), а також у праці Порфирія «De abstinentia» («Про утримання»).

Раціоналістична традиція, включаючи двох її основних представників – Декарта і *Канта*, заперечувала моральну цінність тварин. Найбільш радикальними є погляди Декарта: він вважав, що тварини є цілковито несвідомі і всього лише рухомі машини. Наголошуючи на існуванні нездоланної прірви між розумом і матерією та відносячи тварин повністю до сфери матеріального, Декарт ставить їх поза межами морального і раціонального. Кант, який працював у рамках іншої раціоналістичної системи, стверджував, що тварини не мають самосвідомості і є лише засобом для досягнення людських цілей. Виносячи проблеми страждань, емоцій і почуттів поза межі філософського пошуку, раціоналісти ухилялися від питання про те, чи відчувають тварини біль і чи мають вони якісь почуття взагалі. Проте така філософська байдужість не вразила всіх людських почуттів, і вже в 1641 році в поселенні колоністів у Массачусетсі був прийнятий перший закон проти жорстокого поводження з тваринами. Закон забороняв «свавілля і жорстокість відносно будь-яких нерозумних тварин, що їх люди зазвичай утримують для використання в господарстві».

Попри рішуче самоусунення раціоналістів багато гуманістів епохи Просвітництва все ж таки піклували-

ся про долю тварин. Починаючи з XVIII століття окремі філософи і групи занепокоєних людей об'єднуються в боротьбі за послаблення надзвичайно жорстокого поводження з тваринами. Відштовхнувшись від утилітарних міркувань, деякі мислителі кінця XVIII і XIX століття повернули питання про тварин до проблематики етики (див. *Утилітаризм*). Особливої уваги заслуговують Єремія *Бентам*, який писав: «Питання полягає не в тому, чи можуть вони мислити або чи можуть вони говорити, а в тому, чи можуть вони страждати» («Вступ до принципів моралі та законності», 1789), і Генрі Солт, чия праця «Права тварини у їх відношенні до соціального прогресу» вийшла в світ у 1789 році. Аргументи Солта на захист тварин були дуже переконливими. Він засуджував будь-які жорстокі вчинки, які завдавали страждань істотам, що мають почуття. Попередня праця Солта «Заклик до вегетаріанства» справила глибокий вплив на таких авторитетних проповідників вегетаріанства, як Джордж Бернард Шоу та *Ганді*. У XIX столітті виникли численні організації, які виступали за запобігання проявам жорстокості щодо тварин, чим приваблювали тисячі членів і впливали на перебіг суспільних змін і політичну законотворчість.

Сучасний підйом багатоголосого і розмаїтого руху проти страждань тварин, а також повернення до бурхливих філософських суперечок з приводу тварин має міцний історичний підмурівок. Сучасні філософи, найвидатнішими з-поміж яких є зокрема Пітер Сингер і Том Риген, виступають з раціоналістичних позицій, стверджуючи, що тварини нелюдського роду мають права і потерпають від гноблення (див. Singer та Regan). До кола питань, що є каменем спотикання для захисників прав і благополуччя тварин та їхніх опонентів, входять питання про експерименти на тваринах і розведення тварин на фермах. Хоча антивівісекційні спілки існують уже віддавна, проте використання безлічі тварин у різноманітних експериментах (за деякими оцінками, нині їх кількість лише в США становить близько 60–100 млн. на рік) було менш відомим фактом до тих пір, поки це питання не порушили захисники прав тварин. Так само й окремі жорстокі дії проти певних тварин з боку їхніх власників завжди були відомою проблемою, однак відносно недавнє перетворення ферм на швидко зростаючі фінансові концерни означає, що сотні мільйонів тварин, яких утримують на фермах, тепер позбавлені такої елементарної свободи, як простору, в якому можна рухатися.

Особливістю сучасного руху за визволення тварин є рамки, у яких розгортаються філософські суперечки та здійснюються практичні дії. Можливо, захисники тварин більш виразно, ніж у будь-якій іншій сучасній соціальній і політичній сфері, виправдовують свої дії на основі філософського обгрунтування, сповненого категоричних етичних імперативів.

JBE

Література

Dombrowski, D.A.: *The Philosophy of Vegetarianism.* Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1984.

Frey, R.G.: *Interests and Rights: the Case against Animals.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Magel, C.R.: *A Bibliography on Animal Matters and Related Matters.* Boston, Mass.: University Press of America, 1981.

Mason, J. and Singer, P.: *Animal Factories.* New York: Crown, 1980.

†Midgley, M.: *Animals and Why They Matter.* New York: Penguin, 1983.

Regan, T.: *The Case for Animal Rights.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 1983.

Rowan, A.N.: *Of Mice, Models and Men: a Critical Evaluation of Animal Research.* Albany, MY: SUNY Press, 1984.

†Singer, P.: *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals.* New York: Avon, 1965.

Tumer, J.: *Reckoning with the Beast: Animals, Pain, and Humanity in the Victorian Mind.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

ПРАВОВИЙ ПОЗИТИВІЗМ – див. *Закон.*

ПРАЙС Ричард (1723–1791) – англійський мораліст. Прайс був етичним раціоналістом, чий виступ на захист французької революції під назвою «Роздуми про любов до нашої країни» (1789) спровокував *Берка* до його славнозвісної критики. Див. *Радикали англійські.*

ПРЕДСТАВНИЦТВО – представлення через окремих осіб-посередників, групи людей або абстракції, яких насправді не існує. У політиці представництво означає домовленість, згідно з якою певні особи представляють інших або діють від імені інших. Представляти когось можуть монарх, дипломат, навіть прапор, але сучасне представницьке управління характеризується зокрема виборними законодавчими органами. Сучасне представництво завжди базується на принципі чисельності або територіального розподілу населення. Виборчі округи можуть відповідати політичному розмежуванню або бути накресленими умовно; кожен з них обирає одного (одномандатна виборча система) або кількох своїх представників; там, де обирають кількох представників або де не встановлено округів, представники можуть розподілятися між політичними партіями пропорційно до кількості отриманих цими партіями голосів (пропорційне представництво); представництво також може здійснюватися на основі робочих чи інших функціональних груп (функціональне представництво) або бути переданим на користь певних прошарків (спадкова аристократія, інтелігенція тощо).

Історично склалося так, що ідея представництва асоціюється з безупинними теоретичними суперечками і несумісними визначеннями. Деякі теоретики відрізняють представницьке управління від інших його форм, інші стверджують, що будь-яке управління є представницьким; решта доводить, що представництво взагалі неможливе.

Томас *Гоббс* визначав представництво як діяльність від імені когось, хто уповноважив на цю діяльність, отже, діяльність представника приписується представленій ним особі і зобов'язує її. Однак Гоббс вважав,

що представництво обмежується часом і сферою діяльності, та коли люди надають повноваження монарху шляхом укладення *суспільного договору*, то вони роблять його своїм необмеженим представником. На все, що робить монарх, він має повноваження і цим зобов'язує їх; тому будь-яке ефективне правління є представництвом. Інші теоретики наголошують на діаметрально протилежному принципі: представник є максимально відповідальним передовсім перед особою, яку він представляє. Представництво характеризується не початковим уповноваженням, а кінцевою відповідальністю; представник має особливі обов'язки, а представлена особа – особливі права і владу.

Обидві точки зору є формальними, зосередженими на тому, як установлюються або завершуються відносини представництва. Інші теоретики розглядають сутність того, що відбувається в ході представництва, тобто яким чином хтось представляє когось. Виходячи з цього, дехто вважає, що представляти – це «заміщувати» щось або когось відсутнього за допомогою уподібнення чи символізації. Представницькі законодавчі органи можна розглядати як репліку, дзеркальне відображення, картину чи модель народу, а окремого представника – як портрет-мініатюру своїх виборців. У цьому разі представництво – це є представленість. Представника можна вважати митцем або театральним актором, який представляє, зображає, робить заяви від імені осіб, яких він представляє. Він робить більше, ніж того вимагає представництво. У символічному представництві не вимагається ні схожості, ані зображання; представник постає символом або за договором, або тому, що його якості мають психологічний вплив на особу, яку він представляє, чи на його публіку.

Зрештою, представництво можна розглядати як «діяльність замість інших» у самостійному значенні, що стоїть поміж формальним уповноваженням і відповідальністю за певний вид діяльності. Для характеристики цієї діяльності, тобто ролі представника, вживається багато виразів: він або вона діє від імені осіб, яких представляє, на їх місці, замість них, під їх іменем, так, як би діяли вони самі, як би вважали доцільним, заради них, відповідно до їхніх бажань, потреб або інтересів.

Кожне визначення грунтується на звичному вживанні терміна «представляти», та все-таки кожне з них є неповним, оскільки ігнорує інші аспекти значення цього терміна. Крім труднощів визначення теорії представництва не дають спокою і невідступні фундаментальні питання. Одне з них – «протиборство мандата і незалежності» – зазвичай формулюється як дихотомічний вибір: «Чи має представник чинити так, як хочуть виборці, чи так, як він вважає за краще»? Прихильники концепції мандата наголошують на обов'язках представника перед своїми виборцями, стверджуючи, що виборці не будуть реально представлені, якщо дії їх представника не будуть пов'язані з їхніми бажаннями чи потребами. Прихильники концепції незалежності наголошують на ролі представника в органах національної законодавчої влади і на його обов'язку діяти на благо народу; вони заявляють, що представник реально не представляє своїх виборців, якщо він чи вона діє просто як механічний передавач рішень, що їх прийняли інші. Цю позицію красномовно обстоював Едмунд *Берк*.

Друге дискусійне питання стосується значення і самої можливості істинного представництва. Жан-Жак *Руссо* доводив, що так звані представницькі органи на місце волі всього суспільства підставляють волю певної кількості людей без усякої гарантії чи ж бо ймовірності того, що вони збігатимуться. Він дійшов того висновку, що виборці є вільними лише під час виборів; та тільки-но їх починають представляти, вони відразу ж стають предметом чужої волі. Починаючи з XVII століття в представництві вбачали заміну прямої *демократії*, оскільки народ є надто численним для того, щоб управляти собою безпосередньо. Але цю точку зору піддавали сумнівам у межах руссоїстських установок, що періодично актуалізуються: важливою є істотна, а не просто механічна, участь у самоуправлінні, вільним є лише залучений до політики й активний народ, а представницькі органи влади послаблюють активну громадянську позицію.

Отже, проблема політичного представництва обросла багатьма теоретичними і практичними питаннями: кому або чому зобов'язані представники – своїм прибічникам, усьому виборчому округу, своїй партії, суспільним інтересам? На якій основі має грунтуватися представництво: на основі традиційного поділу, партій, функціональних груп або кількості («одна людина – один голос»)? Якщо поділ на округи є умовним, то що ж забезпечує справедливий пропорційний розподіл? Що переважає в політичному представництві: представленість (подібність законодавчих органів влади до народу, пропорційна представленість меншин), символічна виразність (здатність дати людям відчути себе причетними і продемонструвати їм, що про них дбають), посередництво (виборці дають настанови своїм представникам і наглядають за ними), справедливість (ухвалення необтяженими обов'язками представниками обдуманих і незалежних рішень) чи лояльність до лідера, політичного курсу або політичної партії?

HFP

Література

†Birch, A.H.: *Representation*. London: Pall Mall, 1972.

Burke, E.: *Burke's Politics*, ed. R.J.S. Hoffman and P. Levack. New York: Knopf, 1949.

Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Mill J.S.: *Considerations on Representative Government* (1861). In *Collected Works*, ed. J.M. Robson, vol. XIX. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

†Pennock, J.R. and Chapman, J.W. eds: *Nomos X: Representation*. New York: Atherton, 1968.

†Pitkin, H.F.: *The Concept of Representation*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1967.

Rousseau, J.-J.: *The Social Contract* (1762), ed. R.D. Masters. New York: St Martin's, 1978.

ПРИВАТНІСТЬ. Проблема приватності така ж давня, як і проблема суспільного життя, однак обговорення цієї концепції та виступи на її захист доволі недавнього походження. Нині вже вважається загальноприйнятим, що приватність є важливою складовою людських відносин, і на її захист розроблено низку міжнародних документів, де міститься перелік визнаваних усіма людських прав.

Визначення цього поняття є достатньо суперечливим, але всі погоджуються з тим, що воно пов'язане з проблемами розголосу інформації, усамітнення та міри уваги з боку іншого. Дехто додає до цього списку свободу дії в сфері «особистих» справ, зображення у викривленому вигляді, використання чийогось імені чи певних розпізнавальних ознак (таких як голос чи світлина) в інтересах іншої людини, переважно в комерційному плані, і свободу від вторгнення небажаних шумів, запахів та від спостереження. Таким чином, визначення точних понятійних меж є певною мірою справою згоди.

Осердям поняття приватності є питання, пов'язані із здобуванням, зберіганням і поширенням інформації про особу; з мірою, якою людина може контролювати доступ інших людей до цієї інформації, і з можливістю для індивіда зберігати свою анонімність. Усі ці питання є взаємопов'язаними, проте вони є окремими аспектами поняття приватності. У зв'язку із цим стрижневе поняття приватності відрізняють від поняття секретності і перше з цих слів застосовують лише до осіб; секретність підприємницьких організацій чи уряду не відносять до сфери приватності.

Якщо ми хочемо уникнути плутанини, слід враховувати й усеохопну описово-нормативну двозначність у вживанні слів «приватність» і «приватний». Таким чином, слово «приватний» інколи означає «такий, що є насправді невідомим (недоступним)», а часом воно означає «такий, що повинен залишатися невідомим» або згідно з існуючими нормами, або згідно з нормами, які прагне захистити дослідник. У багатьох твердженнях щодо бажаного обсягу приватності робиться недозволений перехід від описового до нормативного рівня. В інших випадках твердження рухаються по колу, оскільки беззастережно перескакують від звернення до існуючих норм до згадок про норми ідеальні (як, наприклад, у твердженні стосовно того, що вимога розглядати події, які відбуваються в громадських місцях, як події приватні, є незаконною).

Сучасне загострення проблеми приватності, пов'язаної з розголосом інформації, було зумовлено поєднанням двох чинників – виникненням нових і більших загроз приватності, з одного боку, і кращим усвідомленням зв'язку приватності з важливими ідеалами особи та суспільства – з іншого. Ці значніші загрози частково пов'язані з технологічним розвитком. Нині існує безліч приладів для здобування інформації (таких як електронні пристрої для стеження, підслуховування та фотографування з далекої відстані). Комп'ютери відкривають майже необмежені можливості для зберігання, накопичення, обробки, компілювання і пошуку інформації. Понад те, поширення інформації та привернення уваги може бути миттєвим і набувати всесвітніх масштабів. У деяких інших відношеннях наші суспільства є більш приватними, аніж ті, в яких жили наші предки: більшість із нас мають більшу анонімність, ніж та, якої вони очікували (або жадали). Утім, природа нових технічних загроз означає, що запобіжні заходи, котрі ми зазвичай вживаємо для захисту нашої приватності від посягань з боку інших, виявляються нездатними протидіяти рішучим спробам вторгнення в нашу приватну сферу. Отже, потрібні якісь правила.

Не є загальновизнаним той факт, що приватність – стосовно деяких сфер, у яких індивід може контролювати процес розповсюдження інформації, ступінь доступу до неї та міру уваги, – є насправді ідеалом: дехто каже, що сучасне захоплення приватністю є тільки ще одною ознакою жахливого індивідуалізму як одного з аспектів процесу *відчуження*. Інші заявляють, що головна функція приватності – сприяти введенню в оману: людям не потрібна приватність, якщо їм нічого приховувати. Однак більшість учених погоджується з тим, що певний ступінь приватності є суттєвим і для особистих ідеалів, таких як самостійність, духовне здоров'я, творчість, розвиток, навчання, можливість будувати людські взаємини, і для суспільних ідеалів відкритого, вільного, демократичного суспільства. Новий вибух інтересу до проблеми приватності ґрунтується на усвідомленні того, що лише зберігаючи приватність ми можемо виховати ту людину та вибудувати ті інституції, яких ми прагнемо.

Вимоги щодо приватності перетворюються на проблему, якщо стикаються бажання чи інтереси щодо того, яку кількість інформації про індивіда і якого роду хотіли б отримати інші. Типові конфлікти стосуються випадків, коли люди заявляють про свою потребу в отриманні інформації як основи для прийняття якогось рішення (причому цю інформацію їм наказано отримати або дозволено мати) чи для задоволення свого «права знати», в той час як індивід, про якого йдеться, або заперечує таку потребу, або стверджує, що його право на приватність є вищим. Загалом такі конфлікти не можна вирішувати суто на рівні задоволення бажань. У розв'язанні таких конфліктів слід виходити за межі прагнень і керуватися інтересами і цінностями, задоволенню й усталенню яких сприятиме залагодження конфліктів.

Нині в більшості правових систем прийнято, що приватність є необхідним об'єктом для правового захисту, таким чином було завершено й довготривалу суперечку науковців із цього приводу. Правовий захист включає і розв'язання морального конфлікту, і прийняття рішення про те, що закон є єдиним шляхом забезпечення цього. Деякі правові системи захищають приватність як таку, деякі – певні сфери приватності

під іншими назвами. За допомогою правил, уведених для процесу збирання комп'ютеризованих баз даних, намагаються обмежити безладне поширення інформації і накласти обмеження на її здобування, доступ до неї та її зберігання. На додаток до забезпечення приватності за допомогою цих правил намагаються підвищити точність, прискорити оновлюваність та розширити повноту інформації. Закон також розглядає режими здобування інформації і для уповноважених на те законом службовців, і для окремих індивідів. Право не бути звинуваченим частково виправдане бажанням захистити приватність та забезпечувані нею цінності. При перехопленні телефонних повідомлень, розслідуванні, арешті, проходженні обов'язкового медичного обстеження намагаються якнайповніше зберегти приватність. У деяких випадках задля гарантування права на приватність закон накладає обов'язок зберігати таємницю і надає привілеї. Найбільш спірним є питання про регулювання процесу поширення правдивої інформації про індивідів, що суперечить свободі самовираження, покликаної сприяти втіленню в життя ідеалів, які вважаються так само пов'язаними з приватністю, зокрема ідеалів демократії.

RG

Література

Bonn, S.I. and Gaus, G.F. eds: *Public and Private in Social Life.* London: Croom Helm, 1983.

Parent, W.A.: Recent work on the concept of privacy. *American Philosophical Quarterly* 20 (1983) 341–55.

†Pennock, J.R. and Chapman, J.W. eds: *Nomos XIH: Privacy.* New York: Atherton, 1971.

†Schoeman, F. ed.: *Philosophical Dimensions of Privacy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

†Westin, A.: *Privacy and Freedom.* New York: Atheneum, 1967.

ПРИРОДА ЛЮДИНИ. Потрібно усвідомлювати, що теорія природи людини є невід'ємною складовою будь-якої політичної теорії. Політична теорія є серед іншого вченням про способи, у які суспільний та державний лад сприяють добробуту членів суспільства: хіба ж ми можемо знати, що створює добробут членів суспільства або які інституції вони здатні встановлювати, якщо ми не знаємо їхньої «природи»? Ніхто не може збудувати міста, не знаючи властивостей відповідних матеріалів; тож хіба можна встановлювати засади суспільного й державного ладу без глибокого знання людського матеріалу, з якого вони мають бути вибудовані? Цей аргумент видавався незаперечним для безлічі мислителів починаючи з часів грецької античності. Але аналогія з будівельниками та їхніми потребами часто спростовувалася за допомогою доводу майже такого само простого і давнього. Природа дерева, каменя і металу є незмінною: залізо має ті самі властивості як в Афінах, так і в Персії, і воно мало ті само властивості в античності, що й сьогодні. Проте люди значною мірою залежать від свого середовища. Це відкриття також зробили греки. Геродот розповів, що якось цар Дарій запитав греків та індійців про їхні поховальні обряди; виявилося, що греки спалюють своїх померлих, а індійці з'їдають їх, причому як перші, так і другі вважають звичаї інших украй жорстокими. Висновок був очевидний: якщо люди відрізняються так сильно в тому, що вони найбільше цінують, поведінка людства в будь-який конкретний проміжок часу і в будь-якому певному місці не є визначальною вказівкою на природу людини. Одні люди можуть виявляти потяг до того, що для інших є «неприродним»; ще більшу тривогу викликає те, що, як виявляється, якоїсь усталеної природи людини взагалі не існує, а є лише окремі нахили та переконання.

У зв'язку з поглядами *Платона* та *Аристотеля* на такого роду релятивізм постають два питання. Перше з них таке: чи слід розуміти природу нормативно, тобто чи є природний порядок настановою до дії? Платон, як відомо, дотримувався нейтральної позиції щодо цього: світ видимий є ілюзорним, а істинний порядок існує лише в тому світі, що сприймається розумом. Згідно з цим, вирішуючи питання «Як жити?», ми знаходимо лише обмежену опору в емпіричних дослідженнях довколишнього світу. Втім, порядок, що існує в емпіричному світі, походить від основоположного, математично зрозумілого світу; це його порядок та організація забезпечують норми для нас. Аристотель не був схильний проводити такого чіткого розрізнення між видимим світом і розумним космосом. На відміну від Платона він розглядав світ як біологічну сутність і намагався віднайти різні блага, що задовольняють усілякі різновиди істот. Емпіричні дослідження придатні для з'ясування того, що є добрим життям і як політика може допомогти нам установити його. Але обидва – і Платон, і Аристотель – схилялися до телеологічного розуміння всесвіту: щоб глибоко зрозуміти світ, ми повинні також пізнати, що становить цінність усього сущого в ньому.

Друге питання, на яке розв'язання першого не дає чіткої відповіді, таке: чи означає це, що добро є незмінним. Аристотель ставить запитання: «Чи є одною істиною, якщо вогонь горить тут і в Персії?», – і доходить висновку, що це одна істина. Утім, на відміну від Платонової Аристотелева концепція добра не є моністичною. Аристотель вважав, що те, що є добрим для різних людей, може різнитися залежно від того, що то за люди; понад те, навряд чи існує єдина шкала цінностей, за якою можна класифікувати всіх людей, отже, не може поставати питання про те, чи є їхні різні поняття про добро кращими чи гіршими (як це має бути для Платона), оскільки вони долучаються більш чи менш повно до Добра. Звичайно, в Аристотеля не виникало сумніву в тому, що чоловіки стоять вище за жінок, вільні люди – вище за рабів, а греки – вище за варварів; утім, існує гарне життя і для жінки, яке полягає зовсім не в тому, щоб стати блідою копією доброчесного чоловіка. І навіть якщо існує одна істина, вона допускає існування місцевих варіантів при своєму застосуванні. Аристотель досліджував природу людини не математик, а швидше як біолог, намагаючись охопити розмаїття доброго і поганого, а також різноманітність способів життя, що сприяють забезпеченню першого й уникненню другого.

Складність визначення того, наскільки велику роль відіграє концепція природи людини в конкретній політичній теорії, стає очевидною в працях Платона. Висловлене в «Державі» твердження стосовно того, що люди народжуються теслями, воїнами чи правителями, лежить на поверхні його припущення про природу людини, яке поділяли більшість грецьких мислителів; в припущенні про те, що доброчесність і щастя збігаються з реалізацією нашої природи розквіт людини, знову ж таки, уподібнюється розквіту будь-якого іншого живого створіння, як-от рослини чи тварини. Але в книзі X «Держави» він обстоював те твердження, що дотримання правил доброчесності є для нас благом з огляду на безсмертя душі та її добробут у нескінченній вервечці життів. Це не є в якомусь прямолінійному сенсі «натуралістичним» підходом до «природи людини».

Проте існує зв'язок, що єднає етичну й політичну філософію Платона з філософією *Августина* та християнської Європи загалом. Християнська концепція сьогосвітньої політики, подана в творі Августина «Про град Божий», розходиться з Аристотелевим уявленням про те, що природа призначила людину для життя в полісі; вона споріднена лише з тією думкою, що наш істинний дім знаходиться десь в іншому місці і що наші земні прив'язаності є в кращому разі тимчасовим захистком від зла нашого грішного стану. Твердження Платона про те, що філософи ніколи не стануть царями і мають зосередитися на тому, як пережити бурю, перегукується з двоїстим ставленням Августина до цінностей земної держави. У небесному граді немає держави; ні теорія, ані практика виборів, ні комітети, ні правління згідно з верховенством права тощо не мають тут жодного сенсу. Втім, у занадто відстороненому погляді на речі цього світу також криється небезпека. Ми не повинні впадати в суперечність і здобувати особисте спасіння в асоціальний спосіб. Ми потребуємо захисту земної справедливості і маємо обов'язок діяти водночас і як громадяни земного міста, і як мешканці небесного граду.

Навіть якщо це дійсно так, і ніщо з того, що відбувається в земній державі, не має ніякого значення порівняно з нашим перебуванням з Богом, усе ж не варто стверджувати, що земна держава взагалі є неважливою. Людина після падіння не може діяти правильно, якщо її не стримувати. Закон потрібен для того, щоб настановляти нас на шлях доброчесності. Спасіння – це божий дар, тож добрими вчинками його не здобути; утім, ми маємо обходитися справедливо з речами цього світу, і закон є незамінним знаряддям для досягнення цього. Так само, хоча й немає вищої влади, окрім влади Господа, Бог заповідав нам, що має існувати підлеглість і мусять існувати земні органи влади; вони повинні чинити по справедливості, щоб мати якесь право звертатися до нашої совісті, – оскільки за відсутності справедливості держава становить не що інше як банду розбійників, а може, ще й щось гірше. Отже, дійсно, християнство – принаймні в розумінні Августина – має концепцію природи людини, але, що важливо, вона не є ні натуралістичною, ані політичною.

Питання про те, наскільки досконалу концепцію природи людини повинна мати політична теорія, було порушено в працях *Макіавеллі*. Він належав до ідеологічної школи, що, як здається, не повністю відкидала аналогію з будівництвом, про яку йшлося на початку, але напевне вважала головним питанням політичне маніпулювання тими рисами, котрі ми маємо «від природи». Уславлений реалізм Макіавеллі включає прийняття тези про обмеженість людської природи, але він не передбачає, що завданням політика є управління згідно з цією природою, якщо залишити осторонь твердження про те, що існують природжені правителі і природжені підлеглі. Як і будь-який інший християнський мислитель, Макіавеллі вважає само собою зрозумілим гріховний стан людства; або, точніше, він вважає само собою зрозумілим, що «люди від природи лихі» і, якщо їх не приборкувати, роблять те, що їм видається добрим для них, не зважаючи на поняття справедливості, об'єктивності чи доброчесності. Політичне управління полягає в створенні інституцій, які тримають під контролем лихі нахили людей і навіть використовують ці нахили для того, щоб забезпечити безпеку держави та уможливити принаймні її виживання, а в кращому разі – навіть процвітання.

Чи є це взагалі концепцією природи людини? Це зовсім не нагадує ні концепцію Платона, ні концепцію Аристотеля; вони значною мірою спиралися на ту ідею, що природа створила нас, наділивши особливими здібностями, з особливою метою, якої ми маємо досягти, щоб відчути себе щасливими. Макіавеллі нічого подібного не визнає. Якщо щось і пояснює цілі, що їх досягають люди, – то це їхнє соціальне становище; аристократи пихаті і прагнуть влади, проста людина сором'язлива і шукає безпеки, але немає жодного натяку на те, що соціальна структура Давнього Риму чи Флоренції XVI століття відбиває «природу». З іншого боку, підхід Макіавеллі разюче натуралістичний. Якщо концепція природи людини відіграє в його політиці незначну роль, то величезну роль відіграє в ній природа речей. Правитель, що здобувається до влади, вийшовши з простолюддя, повинен очікувати на заздрощі й обурення з боку вищих класів; жодна розроблена концепція природи людини не стверджує цього, лише спостереження підтверджують, що так трапляється майже завжди і завжди так буде, оскільки це в природі політики. Положення, що його поділяє Макіавеллі з християнськими моралістами, – що люди чинитимуть зло, яке лежить в їхній природі, якщо цьому не запобігати, – не відіграє в його творах такої само ролі, як у працях інших мислителів. Це, сказати б, лише заперечення поганської політики самозвеличення і прагнення слави, а не основоположний засновок його політичної теорії.

У *Гоббса* порівняно з Макіавеллі аргументація підсилюється. Погляд Гоббса на природу людини, звісно, не просто не класичний, але антикласичний; він

також суттєво нехристиянський попри те, що сам Гоббс неодноразово спростовував звинувачення в «атеїзмі», яке йому так часто закидали його сучасники. Гоббс стверджував, що для осягання природи суверенітету, влади, права, а, отже, й того, що ми тепер би назвали державою, необхідно виходити з природи людини. Справді, ми повинні виходити з найпростішої оцінки природи людини, яку тільки ми можемо дати, уявивши собі людей молодими пагонами на поверхні землі, подібними до грибів, самотніми і недосвідченими у сфері соціальних і політичних взаємин. Стверджуючи це, Гоббс спростовував Аристотеля. Ішлося передовсім не про заперечення тези Аристотеля про природу людини, а про відкидання фундаментальних положень Аристотеля щодо природи взагалі. Гоббс не визнає Аристотелевої телеології; пояснення за допомогою звертання до категорій мети чи кінцевої причини взагалі не можна вважати поясненням. Для того щоб дати оцінку чомусь, ми повинні описати його будову і його рушійну силу. Ентелехії було замінено механізмами.

Отже, для Гоббса в державі не було нічого природного; у «природному стані» люди жили без права, без влади і без будь-яких засобів приборкування взаємної агресії. З наукового погляду, кожна людина становить саморушійний механізм, який ладен робити будь-що, аби не зупинятися. У проміжку між своїми ранніми творами і творами останніми Гоббс переглянув свій погляд на егоїзм людства: у трактаті «De cive» («Про громадянина») він, як видно, вважає, що люди є достоту егоїстичними; у «Левіафані» він лише припускає, що всі цілі людей мають якісь корені в них самих; однак повсюдно він наполягає на тому, що для будь-кого нерозумно відмовлятися від засобів самозбереження, якщо він не має певності в тім, що інші вчинять так само. На відміну від Аристотеля, який, сказати б, бачить наше прагнення до політичного суспільства, що зумовлюється спільними надіями на краще життя, Гоббс бачить наш природний потяг до війни всіх супроти всіх. Кожен буде ворогом для решти не тому, що ми «гріховні» за своєю природою (а Гоббс доводить, що це не так), але через те, що ми водночас і лякливі, і схильні до суперництва. Страх спонукає нас позбавлятися від наших суперників, поки вони не спромоглися здолати нас; суперництво збуджує в нас бажання бути кращими за всіх, що, в свою чергу, породжує страх. Створення уряду, озброєного абсолютною владою, – єдино можливий вихід із цієї ситуації.

Після Гоббса значна частина авторів поширених політичних теорій спростовувала доктрину «природної людини». *Руссо* наполягав на тому, що боязка і схильна до суперництва людина зі сторінок Гоббсових творів є не природною людиною, а людиною сучасного суспільства; «війна всіх супроти всіх» становить не природні, а соціальні умови. Природна людина, незаторкнута суспільством, має нагадувати орангутанга чи «випалу ланку» з оповідань мандрівників – мовчазна, відлюдкувата, позбавлена будь-якого уявлення про час і позбавлена егоїзму. Тривога, як і агресія, їй чужі. У той час багато хто сприймав це як випад проти ідеї первородного гріха, хоча Руссо завбачливо застерігав, що його погляд на природну людину є суто гіпотетичним і не суперечить Книзі Буття. Тоді як його бачення людської природи було утвердженням невинності, дехто з його сучасників пішов далі й обстоював природну доброту людства. Твір *Дідро* «Supplément aux voyages de Bougainville» («Додаток до подорожей Бугенвіля») є почасти відважним глузуванням з католицької церкви. Як би там не було, але думка про те, що полінезійці щасливі, сексуально вільні і не обтяжені релігійними суперечками, була знайомим твердженням в аргументації на користь того, що цивілізована людина віддалилася від природи і через це почуває себе нещасною.

Що Руссо теж увів в обіг, так це думку про те, що природа людини разюче відрізняється від будь-чого іншого в природі – відрізняється настільки, що, мабуть, говорити про природу людини взагалі неможливо. З-поміж усіх інших створінь лише людські істоти мають історію; мавпи дозрівають протягом кількох місяців, і в 500 році до н. е. мавпа мала такий само характер, як і мавпа в 1800 році н. е., а людська дитина помітно змінюється аж до двадцяти з лишком років і може відчутно мінятися й далі, а людська раса 500 року до н. е. сильно відрізняється від людей 1800 року н. е. Можливо, людські істоти настільки піддаються впливу обставин, що взагалі немає сенсу говорити про природу людини. Аналогія з будівництвом, про яку йшлося на початку, була б зведена нанівець, якби виявилося, що суспільства самі створили те, що їх члени звикли вважати «природою людини». Руссо такого висновку не дійшов. До цього дійшов *Дюркгейм*, що свідомо грунтував свої погляди на переконаннях Руссо.

Руссо всерйоз сприймав зміни, що їх історія вписала в нашу природу. *Гегель* наслідував його в цьому, хоча відкидав багато іншого в його працях. Однак Гегель також доводив, що історичний процес є процесом самоосвіти – він мав на увазі не освіту якогось одного індивіда, але людини як виду загалом. У цьому він наслідував твір *Канта* «Пропозиції до космополітичної історії». Але якщо Кант вважав наявність в історії прихованої мети щодо сприяння якнайповнішому розвитку людських здібностей лише «ідеєю розуму», то Гегель запевняв, що це якраз і продемонструвала філософія. Філософія історії – це філософія свободи; сутністю людини є свобода, й історія зрештою виявляє це, але водночас вона зумовлює й те, що ми живемо в соціальному та політичному середовищі, яке сприяє повному вираженню нашої свободи. Гегель був несхильний називати це концепцією природи людини, оскільки він хотів відрізнити вигадки мислителів XVIII століття про природну людину від свого суто філософського підходу; та незаперечним є той факт, що його політична й історична теорія сформувала історичний погляд на людську природу.

Спірним залишається питання про те, чи насправді *Маркс* і взагалі *марксизм* обходилися без ідеї природи

людини. Часто і справедливо відзначають, що Маркс обстоював ідею визволення людини, яка має сенс лише в тому разі, якщо в людських істотах наявне щось таке, що прагне до реалізації у творчій діяльності за умови повної самостійності; так само часто зазначають, що Маркс засуджував звертання до «природи» як цілковито реакційні – у такому разі закони організації речей у конкретному місці і в певний час ототожнюються з позачасовими велінням природи – і рішуче відкидав пояснення стосовно існування ринкової економіки через природну схильність людей до торгівлі та обміну, що їх давала *класична політична економія*. На думку Маркса, «проста система природної свободи» Адама *Сміта* не була ні простою, ні природною, ані лібертаристською. Більше того, з огляду на свій соціологічний «холізм» Маркс пояснював вірування і переконання членів суспільства радше тиском на них з боку суспільства, ніж природою людини. Не дивно, що деякі завзяті захисники Маркса заявляли, що особливо характерними для його творів є «структуралістичні» та «антигуманістичні» положення. Це вже занадто. Маркс дійсно був переконаний у тім, що природа людини мало що пояснює порівняно з приписами соціальної, економічної та політичної систем, але навряд чи він зміг би стати таким противником експлуатації, виснажливої праці та безпросвітних злигоднів, яким він був, якби не мав уявлення про те особливе в людській природі, над чим усе це чинить наругу. Більше того, він піддавав своїх опонентів нищівній критиці саме за неадекватність їхніх поглядів на природу людини (приміром, він приснопам'ятно оголосив Бентама «апостолом буржуазії з довжелезним язиком»), а не за те, що вони мали взагалі якусь концепцію природи людини.

Так само заява Дюркгейма стосовно того, що суспільні науки не можуть бути справді суспільними, якщо, пояснюючи соціальну поведінку, вони посилаються на природу людини, аж ніяк не заперечує самого факту існування природи людини і не стверджує, що щастя й нещастя нічим не завдячують цій природі. Дюркгейм доводив, що природа людини і товариськість не суперечать одна одній. Саме завдяки людській природі, а не набутим у процесі соціалізації звичкам, ми маємо бажання жити в суспільстві, де наше власне глибинне почуття справедливості знаходить своє вираження в інституціях. Власне, природа постачає сировину людського буття, а суспільство надає їй вигляду людської натури.

Як і в багатьох інших питаннях, тут ми продовжуємо жити в тіні соціальних теоретиків XIX століття. Одною з важливих спроб розвинути їхню спадщину була дослідницька програма «соціальної біології», що відображала спроби поширити погляди еволюціоністської біології на поведінку людей. Наразі основна маса досліджень у рамках цієї програми не просунулася далі перших послідовників Дарвіна, приміром, Леслі Стефена; тобто те, що ми бачили досі, – це не більш ніж передбачувані здогадки про те, яким чином могли б знайомі нам моральні переконання та відомі ознаки політичної організації стати розв'язками проблеми виживання. Критики соціальної біології звинувачують її в явному детермінізмі та редукціонізмі; вони також засуджують доводи, що їх вона надає консерватизму, так само як Маркс звинувачував класичну політичну економію. Той, хто ставиться до цього неупереджено, погоджується, що на певному етапі розвитку суспільних наук їх зв'язок з біологічними науками безумовно набуде більшої ваги; і коли це трапиться, наукове вивчення природи людини буде просуватися належним чином. Однак важко повірити в те, що цей день уже настав. А поки що читачі звертатимуться до Аристотеля, Гоббса, Руссо та Маркса – і не лише з огляду на інтерес до старожитностей.

AR

Література

†Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham. London: Heinemann, 1934.
Augustine, St: *The City of God*, ed. D. Knowles, trans. H. Bettenson. Harmondsworth: Penguin, 1972.
†Benthall, J. ed.: *Human Nature*. London: Allen Lane, 1974.
Durkheim, E.: *The Rules of Sociological Method (1895)*, ed. S. Lukes, trans. W.D. Halls. London: Macmillan, 1982.
†Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Machiavelli, N.: *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, trans. L.J. Walker, ed. B. Crick. Harmondsworth: Penguin, 1970.
Plato: *The Republic*, trans. A. Bloom. New York and London: Basic, 1968.
Rosenberg, A.: *Sociobiology and the Preemption of Social Science*. Oxford: Blackwell, 1981.
Rousseau, J.-J.: *The First and Second Discourses together with the Replies to Critics*, and *Essay on the Origin of Languages*, ed. and trans. V. Gourevitch. London: Harper & Row, 1986.
Wilson, E.D.: *Sociobiology: the New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Belknap, 1975.

ПРИРОДНИЙ ЗАКОН – див. *Закон*.

ПРИРОДНИЙ СТАН – термін гуманітарних наук, запроваджений розробниками концепції *суспільного договору* для позначення такого стану справ, за якого державної політичної влади не існує. Його роль може полягати у виправданні існування держави, запереченні її необхідності, протиставленні щасливої держави цивілізованих людей убогій спільноті дикунів або й у приголомшенні цим порівнянням. Його можна зустріти в роботах *Гоббса, Локка, Пуфендорфа, Гроція, Руссо, Канта* та багатьох інших мислителів XVII–XVIII століть. Уживання терміна «природний стан» у їхніх творах зумовлює його різні потрактування. Ідеться про суспільний, але не-політичний стан, чи навіть про несуспільний стан? Ідеться про миролюбну державу чи про щось еквівалентне військовій? Ідеться про суто гіпотетичний стан чи про реальний стан частини людства в сьогоденні або в минулому? Ідеться про правову за своєю суттю концепцію чи про фактичну? На всі ці запитання ці мислителі дають дуже різні відповіді. Усі теоретики сходяться на тому, що люди, які не підкоряються державній політичній владі, перебувають у

конкретному – або принаймні в «якомусь» – природному стані поваги один до одного; більшість погоджується з тим, що це означає, що керівники суверенних держав знаходяться в природному стані поваги один до одного.

Не перевершену жодним з інших теоретиків завзятість виявив Гоббс, наполягаючи на тому, що природний стан – це стан війни; навіть Гроцій, котрий виправдовував підкорення слабких сильним, більш охоче наголошував на тому, що природний стан керується законами природи. Ці розходження певною мірою є примарними, оскільки Гоббс визначає війну як відсутність установленого миру, тоді як майже всі інші мислителі визначають війну як фактичне використання або загрозу використання насильства, а мир – як відсутність фактичної війни. Але з юридичного погляду ця неузгодженість є реальною, оскільки Гоббс стверджує, що під час війни основними цінностями стають насильство і шахрайство і, отже, як він наполягає, даремно очікувати чогось кращого від іноземних держав і від тих, хто не перебуває під орудою якоїсь суверенної влади. Розуміння Руссо поняття природного стану відоме своєю складністю і витонченістю та тим, що він вважає природний стан скоріше антропологічним поняттям, ніж суто правовим. Так, Руссо стверджує, що «реальний» природний стан знаходиться набагато далі від нашого теперішнього становища, ніж це припускали Гоббс і Локк. Людські істоти, оскільки вони вийшли з природи, не мали мови, розуму, відчуття часу, будь-якої етики; вони були вкрай самотніми – матері і немовлята блукали разом, однак сім'я була незнаним явищем. Те, що Гоббс і Локк називали природним станом, було вже ієрархічною і розвиненою державою. Гоббсівська війна всіх проти всіх могла спалахнути тільки серед тих істот, які мали дар мови, самосвідомість та етику – тільки тоді вони могли бути здатні змагатися й ображатися.

З підвищенням інтересу істориків та соціологів до політичного розвитку концепція природного стану вийшла з моди. *Юм* не згоджувався з тим, що людина колись жила в природному стані, як це припускав Гоббс, – і це був не потужний удар по Гоббсу (котрий не збирався досліджувати його фактичне походження, а прагнув використати як гіпотетичну умову для показу логіки виникнення політичної влади), – але припускав про можливість існування інших, більш переконливих в ідеологічному плані, способів обґрунтування тієї ж само точки зору. Звичайно, такі мислителі, як Бентам та його наступники-утилітаристи, ставилися до концепції природного стану вороже – і тому, що гадали, що в ній змішуються історичні і моральні питання, і тому, що ототожнювали її з теоріями правління на основі суспільного договору і природного закону, які вони відкидали в ім'я корисності. З розвитком наукової і позитивістської антропології та соціології розвінчання концепції могло лише тривати. Певний подив викликає те, що останніми роками концепція знову повернулась до життя. Її було відроджено в праці Джона *Роулза* «Теорія справедливості» разом із концепцією суспільного договору для осмислення справедливості, та й критик Роулза Роберт Нозик небезуспішно застосовує її в своїй праці «Анархія, держава та утопія», коли ставить традиційне запитання: «Якби ми не мали правителя, то чи не довелося б нам його вигадувати?» У цьому суто гіпотетичному запитанні відроджено «теорію природного стану» в очищеному від будь-яких історичних натяків вигляді; таким чином мислителі ухиляються від заперечень Юма та інших критиків, які обстоюють те, що люди стають гуманними в суспільстві, а не поза його межами, запозичуючи концепції з таких дисциплін, як економіка і теорія ігор, багато в чому подібних до того, що ми знаходимо у Гроція; Гоббс і Локк надто зрозумілі і не потребують розгляду.

AR

Література

Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Hume, D.: Of the original contract, (1748). *In Essays Moral, Political and Literary,* ed. E. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia.* Oxford: Blackwell, 1974.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
Rousseau, J.-J.: A discourse on the origins of inequality (1755). In *The Social Contract and Discourses,* trans. G.D.H. Cole. London: Dent, 1973.

ПРИРОДНІ ПРАВА – див. *Права людини.*

ПРИСТЛІ Джозеф (1733–1804) – англійський хімік, теолог та філософ. Його «Нарис про перші принципи правління» (1768) надихнув *Бентама* на створення теорії утилітаризму. Пізніше він розлютив суспільну думку своїми нападками на *Берка*. Див. *Радикали англійські.*

ПРОГРЕС. Ідея прогресу є однією з панівних ідей західної цивілізації, яка сягає ще часів Давньої Греції та Риму. Інші цивілізації знали ідеї вдосконалення і досягання доброчесності, мудрості і щастя, але ці концепції були спрямовані на самих індивідів, а не на все людство або всіх людей. Західна ідея прогресу вирізняється тим, що вона охоплює все людство; на світанку своєї історії людство, як вважають, жило в невігластві, бруді та страху і лише пізніше повільно та поступово почало досягати чимраз вищих рівнів у мистецтві та науках, в оволодінні природою та в пізнанні взагалі. Ідея прогресу – це щось більше, аніж суто ідея благоденства; вона, як визначив Дж. Б. Бері, є «синтезом минулого і передчуттям майбутнього»; вона є стрижнем відчуття й думки.

Хоча ми й схильні вважати ідею прогресу виключно сучасною, вона була непогано викладена ще в давньогрецьких і римських, а також у ранньохристиянських ученнях. Протагор, *Платон*, Зенон, Лукрецій та *Сенека* – всі вони писали про сходження людства від

примітивізму до набуття чимдалі більших знань і вправності в мистецтві та науках. Крім того, цей поступ незмінно намагалися поширити на майбутнє, що охоплюватиме, за словами Сенеки, «тисячі століть». Тоді як класичне вчення містить також ідеї циклічної повторюваності і руйнації чи занепаду первісного золотого віку, греки і римляни були також добре знайомі і з ідеєю лінійного прогресу.

Були знайомі з нею і християнські отці, створюючи те, що ми тепер знаємо як християнський епос. Св. *Августин* у творі «Про град Божий» робить своїм засадничим принципом «просвіту людської раси»; крім того, як ми бачимо у книзі 22 цієї праці, його погляд на просвіту часом можна вважати настільки ж світським за своєю основою, як і погляди будь-якого грека чи пізніше західної людини. Найбільшим внеском Августина в розвиток концепції прогресу стала ідея необхідності чи неуникності. Людське знання, каже він, священне й мирське, не лише пройшло у своєму розвитку певні етапи, але такий поступ був необхідним; необхідним тому, що Бог наділив людство відповідними здібностями вже у першому своєму витворі. У XII столітті знаменитий Йоахим Флорський змальовував віру Августина в божественний прогрес як трьохетапний процес образ, який упродовж життя наступних шістьох поколінь не втратить для західної думки своєї притягальності.

Філософія прогресу в XVIII і XIX століттях великою мірою є просто секуляризацією августинівського християнського епосу. Такі авторитетні мислителі, як Лейбніц, *Кант, Кондорсе, Гегель, Конт* і *Маркс,* привнесли у сучасність Августинове бачення єдиної і прогресуючої людської раси: єдині для всього людства часові рамки, у яких всі відомі народи історично розвиваються у висхідному напрямку, зіткнення як рушійна сила людського прогресу і, нарешті, причинна зумовленість усієї панорами розвитку. Те, що ми бачимо в сучасний період, – це передусім перетворення божественної необхідності на проголошену природну чи суто людську необхідність. Для Маркса класова боротьба відіграє ту ж само причинну роль у людській історії, що й боротьба між двома градами в Августина.

Найчастіше ідею прогресу сучасні країни Заходу використовували в різний спосіб як свого роду таксономічний принцип для класифікації народів світу. З XVI століття постало інше питання: як можна пояснити і впорядкувати те широке розмаїття народів і культур, яке нам відкрили в своїх оповідях місіонери та дослідники? Звичайно, було декілька можливих відповідей, але одній із них, оздобленій ідеєю прогресу, судилося стати найпопулярнішою. Геокультурні відмінності можна розглядати просто як відмінності в етапах розвитку. Так, *Тюрго*, Конт, Маркс, Тайлор і багато інших попередніх та сучасних дослідників соціальної еволюції вирішили пояснити всі найглибші соціальні і культурні відмінності між народами світу як відмінності в ступені прогресу в єдиних часових рамках – звісно ж, той ступінь, на якому знаходиться Західна Європа, вважають найвищим, найпрогресивнішим.

У XVIII та XIX століттях між значеннями слів «прогрес», «еволюція» і «розвиток» існували дуже незначні відмінності (якщо такі й були). Так було і в біології, і в суспільних науках. Соціальні еволюційні схеми Кондорсе, Конта, Гегеля, Маркса і Дж. С. Мілля походили з додарвінівських джерел, хоча в другій половині XIX століття виникли теорії людського прогресу, побудовані на механізмах боротьби і протистояння, які отримали назву *соціального дарвінізму*. Сам Дарвін був переконаний у прогресивності шляху біологічної еволюції, думки про який він виклав у 1859 році в книзі «Походження видів». Коли Маркс прочитав цю працю, спершу він був приголомшений паралелізмом між тезами Дарвіна і своїми власними (хоча його пізніший висновок був більш обережним). Проте саме Герберт *Спенсер*, який народився пізніше в XIX столітті і був еволюціоністом водночас і в галузі біології, і в царині соціології, а до того ж і речником прогресу в будь-якій сфері, став, як здається, провідним речником ідеї прогресу. Він стверджував, що прогрес, глибоко вкорінений у суто природні, людські процеси, – це «не випадковість, а необхідність».

У XX столітті картина, звісно, змінилася. Мабуть, стільки думок про катастрофу, розлад і занепад не висловлювали ніколи починаючи з давніх часів. Навіть якщо це й так, у свідомості XX століття, як і за часів класичної цивілізації, постійно залишається й місце для ідеї прогресу. Ця ідея пронизує офіційний світогляд усіх марксистських держав, вона освячена римо-католиком Тейяром де Шарденом, водночас археологом і проповідником, а всі недавні дослідження «малого міста», «середнього міста» і «столиці» показали, що віра в прогрес людства залишається в силі, хоча висловлюють її з неоднаковим захватом. Так само, як здається, отримують поширення (здебільшого без жодних застережень) і випадки прийняття філософії прогресу як курсу національної і міжнародної політики – остання найбільшою мірою виявляє себе в усталеному поділі народів на «нерозвинених» і «розвинених» і в невиправданому демонструванні Заходом власного особливого взірця розвитку як універсальної норми.

RN

Література

†Bury, J.B.: *The History of the Idea of Progress.* London: Macmillan, 1920.
Cochrane, C.N.: *Christianity and Classical Culture.* New York: Oxford University Press, 1957.
Edelstein, L.: *The Idea of Progress in Classical Antiquity.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1942.
Lovejoy, A.O.: *The Great Chain of Being.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.
Nisbet, R.: *Social Change and History.* New York: Oxford University Press, 1969.
†Nisbet, R.: *History of the Idea of Progress.* New York: Basic, 1980.
Teggart, F.J.: *Theory of History.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1925.

Teggart, F.J. ed.: *The Idea of Progress: a collection of readings.* Berkeley: University of California Press, 1929.
Tuveson, E.L.: *Millennium and Utopia: a study in the background of the idea of progress.* New York: Harper Torchbooks, 1964.

ПРОЛЕТАРІАТ – змістовно перевантажений термін на позначення найбіднішого класу суспільства, що вказує на те, що його представники живуть у злиднях і позбавлені всіх благ громадянства. У марксистському розумінні пролетаріат ототожнюється з міським робітничим класом на противагу селянству тощо, але інші науковці вживають цей термін для того, щоб одним словом охопити всіх «незаможних». Див. Клас, *Марксизм.*

DLM

ПРОСВІТНИЦТВО – рух, пов'язаний з ідеологічними зрушеннями, що протягом XVIII століття охопили всі європейські країни (й Америку). По суті, його метою було звільнення людського розуму з-під гніту упереджень і забобонів (а особливо гніту офіційної релігії) і навернення його до справи соціального і політичного реформування. Усі мислителі Просвітництва поділяли віру в прогрес, але в інших питаннях їхні погляди значно розходилися: на одному полюсі стояли захисники просвіченого деспотизму, на іншому — такі противники врядування, як Годвін, який твердив, що звільнений розум не потребуватиме ніякої політичної влади. Про провідні національні школи просвітницької думки див. *Французьке Просвітництво і Шотландське Просвітництво.* Чільними представниками цього руху є *Беккарія, Бентам, Франклін, Кант і Пейн.*

DLM

Література

Hampson, N.: *The Enlightenment.* Harmondsworth: Penguin, 1968.

ПРОТАГОР (бл. 490 – бл. 415 р. до н. е.) – грецький філософ. Провідний софіст, який уславився своїм скептицизмом щодо можливості пізнання абсолютної істини, та один із перших політичних філософів. Див. *Греції політична думка.*

ПРОТИВАГ І СТРИМУВАНЬ СИСТЕМА. Ідею стосовно того, що справедливість державного устрою забезпечується противагою і стримуванням однієї частини владних інституцій іншою, висловлювали в Англії багато діячів, таких як *Болінгброк* та *Блекстоун.* Вважалося, що король, лорди і Палата громад як три прошарки королівства усособлюють різні принципи (монархічний, олігархічний і народний), а їх безпосередня взаємодія дозволяє зберегти рівновагу між державою і свободами особи (теза, що її обстоював Єремія *Бентам*). Вважалося, що звичаєве право та ідея природної справедливості також обмежують неконтрольовану виконавчу владу. Ці ідеї в поєднанні з досить відмінною від них ідеєю, запозиченою в *Монтеск'є,* щодо функціонального розділення владних гілок, як здається, справили сильний вплив на американську конституційну доктрину. (Див. також *Розділення влад.*)

GM

Література

Barker, E.: *Essays on Government,* ch. 5. Oxford: Clarendon Press, 1945.
Bentham, J.: *A Fragment on Government.* In *A Comment on the Commentaries* and *A Fragment on Government,* ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart. London: Athlone, 1977.
†McIlwain, C.H.: *Constitutionalism and the Changing World.* Cambridge: Cambridge University Press,1939.

ПРУДОН П'єр-Жозеф (1809–1865) – французький анархіст. Прудон, син бондаря (невдахи і сутяжника), виріс у Безансоні. Через сімейні злигодні він був змушений покинути навчання в місцевій середній школі, став друкарем і продовжував учитися, читаючи гранки, серед яких була і праця Фур'є. У 1839 році разом із товаришами з Безансонської академії він прожив рік у Парижі. Пропрацювавши якийсь час клерком у корабельній компанії Ліона, де познайомився з місцевими радикально налаштованими робітниками-текстильниками, він повернувся до Парижа і залишився там до кінця свого життя за винятком періоду вигнання за часів Другої імперії.

Уперше Прудон привернув загальну увагу, здобувши як активний учасник революції 1848 року місце в Установчих зборах, а також завдяки тому, що як редактор популярної газети гостро критикував усіх революційних лідерів. Можливо, найславетнішим його діянням на посаді депутата було те, що він проголосував проти ухвалюваної зборами конституції «лише тому, що це була конституція». До 1848 року Прудон опублікував декілька розпливчастих книжок, в одній з яких – «Що таке власність?» було вміщено його знаменитий вислів «Власність – це крадіжка». Але саме в 1850-х роках, зневірившись через поразку революції у політиці, він сягає своєї вершини як теоретик і створює дві праці «Загальна ідея революції в XIX столітті» (1851) та «Про справедливість у революції та церкві» (1858), які, взяті разом, стали першим системним обґрунтуванням *анархізму.* Прудон помер у 1865 році, саме тоді, коли почав пом'якшувати свій анархізм, шукаючи шляхів до об'єднання з робітничим рухом та визнаючи необхідність мінімальної державності.

Основним внеском Прудона до політичної теорії є виступ проти правової держави та його модель хорошого «мутуалістичного» суспільства, де суспільна співпраця забезпечується без примусу з боку держави. У його критичних зауваженнях, як і в його пропозиціях виражено глибоке зацікавлення в суспільній індивідуальності; цю мету він поділяє з іншими анархістами, котрі одностайно прагнуть сполучити найвищу суспільну єдність з якнайповнішим саморозвитком індивіда.

Його доводи проти правової держави ґрунтуються на визначенні рис, притаманних усім правовим державам, і на показі того, яким чином ці риси заважають індивіду і яким чином вони знищують суспільні зв'язки. Правова держава характерно наділяє повноваженнями своїх службовців, які контролюють поведінку на основі встановлених загальних норм, підсилених за-

грозою фізичного покарання. Прудон зосереджує свою увагу не на загальності норм такої держави, а на концентрації влади в ній і на примусі до дотримання її законів, що й робить її неприйнятною. Зосереджуючи управлінські важелі – право керувати – в руках мізерної кількості урядовців, які забезпечують покору за допомогою фізичної сили, правова держава не дозволяє простим людям діяти на основі їхніх незалежних суджень. Оскільки, за Прудоном, основою саморозвитку і соціальної солідарності є незалежність суджень, через це ми і повинні цілковито відкинути правову державу.

Утім, Прудон визнає корисність правової держави в сфері дотримання громадського порядку. Тому в його модель мутуалістичного суспільства, що має прийти на зміну державі, включено положення, покликані не лише сприяти розвитку суспільної індивідуальності, але й забезпечувати мир. Відкидаючи ринок через те, що він несе експлуатацію і примус, але передусім через те, що це передбачає існування правової держави, Прудон натомість звертається до процесу переговорів як організаційного механізму хорошого суспільства. За мутуалістичного ладу індивіди і групи ведуть переговори з будь-яких питань безпосередньо один з одним, допоки не вироблять прийнятної основи для досягнення згоди. Оскільки люди, які беруть участь у переговорах, вільно спираються на власні судження і слідують їм, мутуалістичне суспільство видається місцем, де процвітатиме суспільна індивідуальність.

Однак Прудон визнає численні вади переговорного процесу, що заважатимуть йому слугувати єдиним організаційним механізмом суспільства, яке є водночас і вільним, і безпечним. Його теорія мутуалізму стає найбільш уразливою, коли він визначає, як слід регулювати переговори, щоб забезпечити використання їх імовірних, хоч і невловних переваг. Незахищеність – найбільш очевидна загроза для суспільства, побудованого на основі переговорного процесу, тому що таке суспільство не убезпечує групи, не здатні до торгівлі на переговорах, від поразки, якої завдадуть їм їх суперники. Для того щоб захистити всі групи мутуалістичного суспільства, Прудон пропонує зробити їх приблизно рівносильними, до того ж вони мають бути доволі чисельними, різноманітними і певною мірою самодостатніми, щоб взаємно (але не суттєво) залежати одна від одної. У суспільстві з такою структурою групи прагнутимуть не боротися за потрібні їм речі, а добиватися укладення домовленостей, оскільки попри своє бажання вони не могтимуть узяти гору над своїми суперниками. Усе ж таки не надто розраховуючи на систему заохочень, що зроблять мутуалістичне суспільство безпечним, Прудон натомість більше покладається на моральний принцип, який вимагає від усіх груп дотримання вимоги бути взаємно справедливими, що накладає на кожного учасника переговорів обов'язок пропонувати еквівалентний обмін. Таким чином, діяти вільно, спираючись лише на власні судження, членів мутуалістичного суспільства змушують як їх обов'язки, так і інтереси.

Стикнувшись із практичною проблемою – як установити мутуалізм у ворожому до нього світі, Прудон завагався з вибором поміж співзвучними його меті неефективними стратегіями і стратегіями більш багатообіцяючими, що їх ця мета виключала. Спершу він покладався лише на доводи розуму. Потім почережно схилявся до системи вільного кредитування, до співпраці з Луї Наполеоном Бонапартом, а після 1863 року – до утворення таємними прихильниками мутуалізму своїх власних зразкових установ. Протягом 1855–1863 років він майже не розробляє стратегії, задовольняючись тим, що в очікуванні революції створює теоретичні праці.

Дослідники Прудона завжди вважали його суперечливою постаттю. Спершу його вважали революційним левелером, *Маркс* висміював його як апологета petit bourgeous (дрібнобуржуазної) приватної власності. У таборі правих католиків услід за Шарлем *Моррасом* його поважали за захист традиційних цінностей. Траплялося і так, що його називали фашистом. Неодностайність в оцінці Прудона частково пояснюється тим, що він думав уголос у друкованих виданнях, писав полемічні й непослідовні твори широкої тематики – починаючи від спекуляцій на ринку і закінчуючи релігією та мистецтвом. Але якщо брати до уваги лише його політичні твори, то їх цілісність і послідовність стає очевидною. Його визначення і доводи на користь суспільства, в якому люди спираються на власні судження задля самовираження та забезпечення суспільної згуртованості, зробили Прудона одним із найпереконливіших представників анархізму.

AIR

Література

Haubtmann, P.: *La philosophic sociale de Pierre-Joseph Proudon.* Grenoble: Presse Universitaire de Grenoble, 1980.
Hoffman, R.: *Revolutionary Justice: the Social and Political Thought of P.-J. Pnudhon.* Champaign-Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1972.
Proudhon, P.-J.: *What is Property?,* trans. B.R. Tucker. London: William Reeves, n.d.
Proudhon, P.-J.: *General Idea of the Révolution in the Nineteenth Century,* trans. J. Robinson. New York: Haskell House, 1969.
Proudhon, P.-J.: *De la Justice dans la révolution et dans l'église.* Paris: Marcel Rivière, 1930–5.
Proudhon, P.-J.: *The Principle of Federation* (1863), trans. R. Vernon. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
†Ritter, A.: *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
Watkins, F.: Proudhon and the theory of modern liberalism. *Canadian Journal of Economics and Political Science* 13 (1947) 429–35.
†Woodcock, G.: *Pierre-Joseph Proudhon: a Biography.* New York: Macmillan, 1956.

ПРЯМА ДІЯ – форма громадянської непокори, коли учасники такої акції намагаються досягти своєї мети прямим шляхом, тобто перешкоджаючи фізично здійсненню політичного заходу, що викликає заперечення, а не вдаючись до політичного лобіювання чи символічного протесту. Див. *Громадянська непокора*.

ПУФЕНДОРФ Самуель (1632–1694) – німецький філософ, прихильник теорії природного права. Пуфендорф народився в лютеранській Саксонії, навчався у Лейпцизі та Єні, викладав у Гайдельберзі (1660–1667) і Лунді (1667–1686) і починаючи з тих часів аж до самої смерті був істориком при бранденбурзькому дворі під егідою великого курфюрста Фридриха Вільгельма Прусського. Його основними працями з природного права є «Основи загального правознавства» (1660) – спроба застосувати до політичної і моральної філософії геометричне мислення – та два найвідоміших твори: монументальна робота «Про закон природний і народний» (1672), що понад століття слугувала європейським студентам основним підручником з філософії і права, та уривок із неї «Про обов'язок людини і громадянина згідно з природним правом» (1673). У низці статей, опублікованих під назвою «Скандинавська полеміка» (1686), він дав відсіч широко розповсюдженій критиці його теорії природного права, що лунала з вуст аристотеліанців та схоластів. Окрім цього, він подав і змістовний аналіз роз'єднаної Німеччини в праці «Про склад Германської імперії» (1667) і його обґрунтування у «Вибраних наукових статтях» (1675). Пізніше в його творчості переважали історичні та релігійні праці: лекції «Вступ до історії великих імперій та держав сучасної Європи» (1682–1685), опис перебігу історичних подій у тогочасній Швеції, робота «Про зв'язок християнського життя із світським» (1686), у якій у відповідь на скасування Нантського едикту було викладено протестантське бачення релігійної політики, та посмертно опублікований життєпис Фридриха III, у якому він виступає на захист «славетної» англійської революції 1688–1689 років.

Як і більшість політичних учень XVII століття, теорія Пуфендорфа є своєрідним відгуком: з практичного боку – на жахи Тридцятилітньої війни і на консолідацію незалежних торгових держав, а з боку ідеологічного – на одночасний крах традиційних аристотелівських, схоластичних та гуманістичних моральних і політичних цінностей унаслідок поширення скептичного світогляду, започаткованого *Монтенем* та П'єром Шарроном. Пуфендорф підтримує *Гроція* в його прагненні вибудувати політичну теорію на основі мінімального природного права на самозбереження. З такої основи можна з певністю вивести природні ж обов'язки та права на самозахист і захист власності, які, в свою чергу, можна використати як моральні стандарти для визначення правильності, хибності або нейтральності будь-якого вчинку чи соціального зв'язку. Вважалося, що це мінімальне поняття збереження буде неприступним для нападок моральних скептиків, прийнятним для представників усіх ворогуючих європейських християнських віросповідань і позбавленим піднесених моральних закликів старих теорій, котрі, як вважав Пуфендорф, і стали призвідниками релігійних воєн. Обов'язок зберігати став підвалиною сучасної теорії *міжнародного права*. Для абсолютних монархів такий обов'язок став виправданням необхідності захищатися від внутрішніх і зовнішніх ворогів і введення нової меркантилістської політики, спрямованої на збереження сил та енергії населення.

У відповідь на раціоналістичний висновок Гроція стосовно того, що природне право існуватиме і без Бога, Пуфендорф запропонував повернутися до того погляду, що необхідною рисою закону є санкції і що природне право є зобов'язальним з огляду на загрозу Божої кари і завдяки сподіванню на божественну винагороду. Таким чином, істотною характеристикою будь-якого морально-політичного ладу є страх перед Богом. Навіть більше того, зведення природного права до прав і обов'язків самозбереження підриває всі засади справедливого розподілу, як це показував *Гоббс* у праці «De cive» («Про громадянина»). Тому Пуфендорф висунув ідею стосовно того, що «неповноцінні» права (моральні вимоги до інших з приводу задоволення основних потреб) за певних обставин можуть стати законними вимогами, таким чином відкриваючи шлях до розширення захисних функцій держави.

Пуфендорф також дав відповідь на туманне твердження Гоббса щодо того, що природною умовою існування людини є володіння правами без обов'язків, висунувши свою надзвичайно вагому тезу: всі права неодмінно співвідносяться з обов'язками. Обов'язки накладає на людину її природний потяг до товариства, і цей девіз стоїків, як вірно підмітив Гоббс, урівноважує епікурейський потяг людини до зосередження на своєї особі.

Насамкінець Пуфендорф виклав складніший у логічному та історичному планах погляд на перехід від природного стану до державних форм, який породив ще вишуканішу теорію про те, що абсолютні монархії в Європі були сформовані людьми, які особисто віддавали (а не доручали) монарху свої права на самозбереження. Навіть такі мислителі, як Локк і Руссо, що намагалися видозмінити цю традицію, зверталися до Пуфендорфа в пошуку своїх загальних засад.

Вплив Пуфендорфа на XVIII століття був величезним. Особливо цьому посприяв Жан Барбейрак, який перевидав основні праці Пуфендорфа латинською та французькою мовами з докладними примітками і коментарями. Саме ці тексти передали мислителям *Просвітництва* ретельно розроблену Пуфендорфом теорію природного права.

JT

Література

†Kreiger, L.: *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law.* Chicago: University of Chicago Press, 1965.
Pufendorf, S.: Elementorum jurisprudentiae universalis, libri duo (Elements of Universal Jurisprudence), Latin-English edn, trans. C.H. and W.A. Oldfather. In *The Classics of International Law,* ed. J.B. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1931.
†*Pufendorf, S.: De jure naturae et gentium (On the Law of Nature and Nations),* Latin-English edn, trans. C.H. and W.A. Oldfather. In *The Classics of International Law,* 1934.
Pufendorf, S.: De officio hominis et civis juxta legem naturalem (On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law), Latin-English edn, trans. F.G. Moore. In *The Classics of International Law,* 1927.
Welzel, H.: *Die naturrechtslehre Samuel Pufendorfs.* Berlin: de Gruyter, 1958.

Р

РАДИКАЛИ АНГЛІЙСЬКІ (1789–1815). Упродовж останнього десятиліття вісімнадцятого століття в Англії відбулася широка публічна дискусія, присвячена обговоренню політичних принципів; велася ця дискусія в памфлетній літературі, яка вимагала різного роду політичних перетворень. Ця дискусія продовжувалась і на зібраннях безлічі нових радикальних політичних об'єднань, що мали на меті розповсюджувати цю літературу і боротися за здійснення парламентської та виборчої реформ. Цей рух всотав у себе здобутки кількох етапів розвитку радикальної думки впродовж попередніх десятиліть. Значна частина критичних висловлювань на адресу уряду, особливо з боку опозиціонерів-вігів та розкольників, які співчували своїм побратимам-пуританам, а також тих, чиї комерційні та ділові інтереси постраждали, були навіяні американською революцією. Багато людей розцінювали цю революцію як провісника нової ери, настання якої зумовлювалося відмовою від монархічної форми правління на користь республіканської і демократичної. Революція і полемічні твори раннього Вілкса, у яких права громадянина конкурували на рівних з владою парламенту і корони, відродили давні традиції політичної думки, тобто концепції «істинних вігів», «державників вісімнадцятого століття» та «аграрної партії». Це повертало до творів *Гаррингтона, Локка, Мільтона* і Сиднея і доводило, що запровадження свободи громадян потребує і наявності потужного прошарку дрібних землевласників, які мають залишатися незалежними від влади короля, і мішаної форми правління, яка утримуватиме виважену рівновагу між монархічними, демократичними та аристократичними компонентами (див. Robbins). Ця полеміка стимулювала утворення в столиці і в провінціях політичних об'єднань, які виступали за парламентську реформу і готували до друку та розповсюджували канонічні для своєї традиції тексти. Хоча ці об'єднання виникли ще на початку 1780-х років, у наступному десятилітті вони стали наочним прикладом для своїх спадкоємців. Значну підтримку їм надавали сектанти, які почали краще бачити узалежненість релігійної терпимості від політичної реформи (див. Lincoln; Goodwin).

Однак саме події 1789 року у Франції відродили ці давні традиції і викликали широку дискусію в англійських парламентських і позапарламентських колах з приводу характеру революції (чи не була це просто французька версія подій 1688 року?), її законності (на основі якого права діяли Збори?) та висновків для Англії (стане Франція добрячим уроком для правлячого класу Англії чи прикладом для її народу?). Призвідником дискусії з приводу Франції мимоволі став Ричард Прайс, аріанський міністр-опозиціонер, статистик, філософ-мораліст і філософ-політик. У своїй доповіді на щорічній церемонії, організованій Лондонським революційним товариством для вшанування славетної революції 1688 року, Прайс вітав події у Франції і по-своєму сформулював принципи 1688-го: право на свободу совісті, право чинити опір владі в тому разі, якщо нею зловживають, право обирати власних правителів і звільняти їх за недбале виконання обов'язків і право самостійно формувати уряд. Прайсова оцінка подій 1688-го року і його захоплене ставлення до революції стали основним об'єктом нападок Едмунда *Берка* на «французький експеримент» та його англійських прихильників, оприлюднених у книзі «Роздуми про французьку революцію» (1790). Упродовж наступних двох років «Роздуми...» викликали до життя понад сотню памфлетів стосовно «французьких принципів», у яких описувалася, «мабуть, остання в нашій країні справжня дискусія з приводу політичних засад» (Cobban, p. 31). Дискусія заслуговує на таку оцінку й тому, що багато висунутих у її ході пропозицій були якісно новими, і тому, що вона дозволила значно розширити позапарламентську аудиторію. Тимчасом розгорнулася боротьба за підтримку тих, хто був позбавлений представництва і до цих пір залишався поза орбітою політичних дискусій та організацій.

Дискусія велась у трьох основних площинах: дослідники сперечалися з приводу протилежних підходів Прайса і Берка до подій і принципів 1688 року, вони дискутували з приводу оцінки, даної Берком тим подіям, що відбулися влітку 1789-го у Франції, і змагалися щодо засад, на яких слід будувати власну політичну систему. Найбільш значним окремим внеском стала книга Томаса *Пейна* «Права людини» (1791 та 1792), у якій було висвітлено радикальну республіканську ідеологію, що грунтувалася на американському досвіді. Книга користувалася величезним попитом: протягом наступних двох років після виходу її у світ було продано понад 150000 примірників (Tompson, p. 117). Незважаючи на популярність Пейна, а особливо серед

радикальних об'єднань, які використовували його твори, його політичні принципи не були характерними для памфлетних суперечок. Автори радикальних статей лише вряди-годи слідували за Пейном у захисті природних прав, владних повноважень народу і загального виборчого права, більшою мірою вони закликали до відродження старих традицій. Багато учасників вимагали відновлення в Англії *стародавнього ладу*; головним чином див. про це працю майора Джона Картрайта «Віддайте нам наші права» (1782), що перевидавалася багато разів, і «Листи старого землевласника до молодого короля» (1792), написані Девідом Вільямсом. Інші ж включно з Прайсом просто поверталися назад, до традицій мішаної конституції вігів та «аграрної партії», стверджуючи, що реформа потрібна для зміцнення демократичних механізмів на противагу надмірним амбіціям і надмірній владі корони. Однак дискусія не обмежилася цими положеннями. Теолог, хімік і філософ Джозеф Пристлі у своїх «Листах до високошановного Едмунда Берка з табору правих» (1791), відкидаючи пропозицію Берка щодо встановлення правильних відносин між церквою і державою, сформулював поняття цілковитої релігійної терпимості і провістив часи, коли держава почне керуватися виключно принципом добробуту народу, залишаючи в розпорядженні всіх людей якомога більше прав. Він пророкував, що якщо колись буде застосовано такі правильні принципи управління, то «відімруть будь-які національні упередження та ворожість і між усіма націями встановиться загальний мир і добра воля» (цит. за: Butler, p. 88).

Надія на покращення знайшла своє відображення й у творі «Vindiciae Gallicae» «Галльські вимоги» Джеймса Макінтоша – по-філософськи вишуканому виступі на захист подій 1688 та 1789 років, у якому було викладено чітко аргументоване правово-утилітарне виправдання прав, що таким чином поєднує творчість Макінтоша, яка веде своє походження від набутків *шотландського Просвітництва*, з найновітнішими «французькими принципами». За Макінтошем, «усі права – і громадянські і природні – випливають з їх доцільності. Та коли спорудження моралі завершено, її фундамент назавжди залишиться недоступним для зору... Відтоді стає справою доброчесності розмірковувати не над тим, чи є вчинок корисним, а над тим, чи є він правильним» (p. 216–217).

Однак поки Пейн, Макінтош і певною мірою Пристлі, як і багато інших, покладали надії на звернення до прав та інтересів індивідів, до суперечки втрутилась альтернативна сторона, прихильники якої наголошували на принципі безкорисливого милосердя та раціональних обов'язках людини. Мері *Воллстонкрафт* у праці «Захист прав людини» (1790), Вільям *Годвін* у розвідці «Політична справедливість» «Дослідження стосовно політичної справедливості», Томас Голкрофт у політичному романі «Енн Сент-Ів», Прайс у «Трактаті про любов до нашої батьківщини» (1789) та інші (наприклад Джордж Роуз, Томас Кристі, Джон Адамс та Кетрин Маколей) надавали особливого значення обов'язкам окремих осіб щодо дотримання моральної і політичної істини (для багатьох цих мислителів обов'язок походить від наших обов'язків перед Богом). Вони доводили, що мрія про спільноту, складену з егоїстичних індивідів, котрі переслідують свої особисті інтереси в межах тієї нормативної системи, яка надає кожному максимальну свободу (точка зору, з якої виступали Пейн і Макінтош), є занадто обмеженою. Кетрин Маколей висловила сподівання на те, «що нас не настільки засліплюватиме блиск яскравих образів, щоб можна було сплутати обмежену прихильність, яка зв'язує вузлами інтересів дрібні колективи, з ліберальним милосердям, котре, нехтуючи врахуванням егоїстичного блага кожного, щиро приносить особистий інтерес у жертву загальному благу» (pp. 38–39).

Цей поділ можна розглядати і як відображення розбіжностей між шотландською і французькою традиціями, у рамках яких неабиякої ваги надавалося пристрастям та інтересам (*Юм* і *Сміт*; *Гольбах, Гельвецій* і *Руссо*), і більш раціоналістичною традицією англійських розкольників, в її класичному вигляді викладену в Прайсовому «Огляді принципових питань моралі» (1756, розширене видання 1787 р.) та в першому виданні «Політичної справедливості» Годвіна. Однак часто ці дві традиції зливалися (якщо не пов'язувались одна з одною) в творах ліберально налаштованих проповідників гуманності із середніх прошарків суспільства, переконаних французькою та американською революціями, зростаючим процвітанням георгіанської Англії, своїм особистим успіхом і соціальним прогресом у тому, що вони стали очевидцями світанку нової доби. Ці різноманітні впливи проявляються в пізніших перевиданнях «Політичної справедливості» Годвіна (1795, 1797) і в його романах, як і в творах Голкрофта, Роберта Бейджа, Воллстонкрафт та інших, в нетривалому заграванні з радикалізмом у поезії Вільяма Вордсворта, Семуеля Тейлора *Кольриджа*. (Ще більше тисячолітніх впливів помітно в творчості Вільяма Блейка.) Оскільки політичні платформи цих письменників були вельми різними, то неоднаковими були і їх прагнення. Вони коливалися від мрій про утопічне майбутнє, у якому і чоловіки і жінки будуть раціоналістами, і закликів до скликання народного віча для створення нового ладу й утвердження загального виборчого права для народу та щорічних виборів парламенту аж до більш поміркованих пропозицій про зниження виборчого цензу для широкого класу власників.

Після 1792 року суперечки все більше перетворювалися на відкриту боротьбу за здобуття прихильності столичних і провінційних ремісників. Спершу цією кампанією керувало Товариство з конституційного інформування (ТКІ), але згодом воно передало свої повноваження Лондонському кореспондентському товариству (ЛКТ). Ці товариства складалися «з кола людей, які заслуговують на краще ставлення, ніж те, з яким їх здебільшого зустрічають ті, хто харчується, одягається і збагачується за рахунок їхньої праці, старанності і май-

стерності» (Thale, p. 8). Хоча до складу товариств входило чимало людей з поміркованими поглядами, у їхній риториці переважали висловлювання про природні права та народовладдя. У 1794 році реформістський шал змусив їх пропонувати угоду з обраними від усієї Англії делегатами для розроблення пропозицій щодо реформування парламенту, який мав стати рупором народних вимог. Така угода – це мовчазна загроза парламентським претензіям на верховенство, – принаймні так заявив уряд, заарештувавши лідерів товариств і засудивши їх за державну зраду. Зрештою, в грудні 1794 році їх виправдали, але ТКІ розпалося через тривале ув'язнення і відступництво свого лідера, а от ЛКТ почало поступово відроджуватися. ЛКТ знову здобуло підтримку в 1795 році, коли народ збунтувався з приводу війни з Францією, зростання цін на продукти, грабіжництва офіцерів-вербувальників, але під керівництвом Джона Телволла, як і його попередника Томаса Гарді, ці заворушення ніколи не виливались у щось більше, ніж вимоги про надання політичних прав і закінчення війни з Францією. Телволл стверджував: «Пам'ятайте, я в жодному разі не маю на увазі рівність власності. Це цілковито неможливо за сучасного рівня розвитку інтелекту людини і виробництва... Рівність, про яку я говорю, – це рівність прав» (p. 14). Лише за рамками суспільних процесів, у творах Томаса Спенса, Вільяма Годвіна та в доволі запізнілому творі Пейна «Аграрна справедливість» (1796) радикали висунули-таки альтернативну до традиційної точки зору Локка теорію власності. Зокрема Спенс, самотня і забута суспільством у 1790-х роках постать, запропонував теорію прав на рівну приватну власність, управління якою має здійснюватися колективно всім суспільством, що вплинула на радикалів дев'ятнадцятого століття. За Спенсом, право на землю – це істотна передумова багатогранних політичних прав і належного представництва. Це підхід, який єднає республіканську традицію початку вісімнадцятого століття з соціалістичними традиціями дев'ятнадцятого.

Усе частіше радикальним товариствам завдавали клопоту шпики уряду, пропаганда, судові переслідування та арешти (здійснення яких полегшило повторне впродовж одного десятиліття скасування дії принципу habeas corpus). З лав ЛКТ вийшли найповажніші його члени, такі як Телволл та Френсис Плейс, і чільні позиції посіли тут люди з великими бунтівничими амбіціями, які, однак, не надто зналися на політичній ідеології. 1799 року ЛКТ було оголошено поза законом.

Хоч у перші роки дев'ятнадцятого століття народний радикалізм і рух за реформування було відроджено зусиллями сера Френсиса Бардетта, Генрі Ганта та Вільяма Коббета (двоє останніх мали Пейнів хист до спілкування з робітниками й уміли пробуджувати їх), мало що з їхніх справ було таким же життєздатним, приголомшливим, новаторським, як це було в останнє десятиліття вісімнадцятого століття. Хоча праці Пейна все ще читали і Спенс продовжував обґрунтовувати вимоги щодо спільної власності, у політичних дебатах домінували мислителі 1780-х, а не 1790-х років, – а їхні вимоги та сподівання були більш поміркованими.

Залишається спірним питання про те, чи становили радикали 1790-х років та їхні принципи загрозу панівному аристократичному ладу георгіанської Англії. Звичайно, цей лад реагував так, ніби загроза була серйозною, і цим самим, безсумнівно, штовхав радикалів до розгляду більш революційних методів реформування, однак значення цього руху, як здається, більшою мірою полягає в розробці політичної теорії природних прав та верховенства народу, які лягли в основу демократичних і соціалістичних вимог робітничого руху Англії в дев'ятнадцятому столітті. Важливим є й те, що він започаткував традицію радикального політичного опитування нової аудиторії, яка раніше вперто трималася подалі від арени політичної діяльності. Таким чином, англійські радикали почали відігравати провідну роль у теорії і практиці англійської парламентської демократії.

MP

Література

Burke, E.: *Reflections on the Revolution in France,* ed. C.C. O'Brien. Harmondsworth: Penguin, 1968.

†Buder, M.: *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984

†Cobban, A.: *The Debate on the French Revolution.* London: Black, 1950.

†Goodwin, A.: *The Friends of Liberty.* London: Hutchinson, 1979.

Knox, T.R.: Thomas Spence: the trumpet of liberty. *Past and Present* 76 (1977) 75–98.

Lincoln, A.H.: *Some Political and Social Ideas of English Dissent.* Cambridge: Cambridge University Press, 1938.

Macauley, C.: *Observations on the Reflections of the Rt. Hon. Edmund Burke...* London, 1790.

Mackintosh, J.: *Vindiciae Gallicae.* London, 1791.

Paine, T.: *Rights of Man,* ed. H. Collins. Harmondsworth: Penguin, 1969.

Robbins, C.: *The Eighteenth Century Commonwealthman.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.

Thale, M. ed.: *Selections from the Papers of the London Corresponding Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Thelwall, J.: *Peaceful Discussion and not Tumultory Violence the means of Redressing National Grievances.* London,1795.

†Thompson, E.P.: *The Making of the English Working Class.* Harmondsworth: Penguin, 1968.

РАДИКАЛІЗМ – цей термін можна визначити як схильність піддавати існуючий лад критичному розгляду, ратувати за перетворення або скасування того, чому не можна знайти принципового виправдання. Отже, радикалізм скоріше є позицією, ніж цілковито оформленим політичним переконанням; його практичний зміст змінюється разом з обставинами, у яких опиняються радикали. Більшість з них були лібералами або соціалістами, але серед них можна зустріти й опозиціонерів – критиків ладу, котрі мають ліберальне чи соціалістичне спрямування, а такі вчення, як фашизм, можна визначити як праворадикальні ідеології. Істинною протилежністю радикалізму є *консерватизм*, під яким мають на увазі ту точку зору, що політична діяльність

може поліпшити становище людей дуже незначною мірою. Щодо основних шкіл політичних радикалів див. *Левелери*; *Філософський радикалізм; Радикали англійські; Соціалісти-рікардіанці.*

DLM

РАДЯНСЬКИЙ КОМУНІЗМ – нинішня офіційна ідеологія Радянського Союзу, яка бере свій початок із впливу *марксизму* на російських інтелектуалів наприкінці XIX століття. Російська імперія з її прогнилим деспотичним режимом і напрочуд динамічною економікою була родючим грунтом для революційних ідей. Царська держава сприяла індустріальному розвитку, так що Росія могла протистояти провідним європейським державам на більш рівних умовах. Це зумовило зростання буржуазії, пролетаріату та середнього класу фахівців. Проте режим виявився нездатним задовольнити політичні прагнення нових суспільних класів і економічні вимоги селянства, яке все ще становило близько 80 відсотків населення. Єдино можливим шляхом розвитку здавалася революція – спочатку так гадала меншість усередині кожного класу, а згодом чи не весь народ.

Марксистські ідеї утвердились у радикальних колах як наслідок *популізму* (народництва), який не спромігся здобути підтримку широких мас. Колишній популіст Плеханов (1856–1918) у 1883 році стверджував, що основною революційною силою в Росії стане найманий промисловий робітничий клас (або пролетаріат). Селянство більше не є єдиним потенційно революційним класом, під впливом капіталізму воно розмежувалося на експлуатованих і експлуататорів. У 1890-х роках *Ленін*, брат якого був популістом, що його повісили 1887 року за спробу замаху на царя, всебічно підтримав лінію Плеханова.

На схилку століття всередині марксизму постали дві течії, що відійшли від поглядів, носіями яких були Плеханов і Ленін. Першу групу, до якої належали Струве, Туган-Барановський та інші «ревізіоністи», їхні противники охрестили «легальними марксистами» за те, що вони притримувалися лише тих творів, котрі можна було легально опублікувати в Росії. Вони стверджували, що в російських умовах розвиток капіталізму був прогресивним явищем. У далекому майбутньому після тривалого періоду розвитку капіталізму буде запроваджено соціалізм – але не революційним, а еволюційним шляхом. Другу групу, до якої входили Кускова та її чоловік Прокопович, їхні противники назвали «економістами», оскільки вони доводили, що з огляду на відсталість Росії робітники повинні зосередитися на боротьбі за кращі економічні умови і віддати справу політичної боротьби проти самодержавства в руки середнього класу. Ця точка зору була надзвичайно популярна в середовищі учасників петербурзьких робітничих гуртків упродовж 1897-1899 років.

Ці нові течії зазнали краху внаслідок звернення провідних «легальних марксистів» та «економістів» до конституційного лібералізму, поширення серед робітників революційних політичних ідей та розгорнутої Леніним галасливої кампанії проти ревізіонізму. На момент революції 1905 року змагання за підтримку робітничого класу і селянства вели дві основні революційні партії: Соціалістично-революційна партія (есери) та Російська соціал-демократична робітнича партія (РСДРП). Партія есерів, заснована 1901 року, продовжувала розвивати ідеї своїх попередників-популістів – доктрину селянської революції і політику здійснення терористичних акцій. РСДРП, офіційно заснована на з'їзді 1898 року, але остаточно сформована на своєму II з'їзді 1903 року, слідувала традиціям Плеханова.

З'їзд РСДРП 1903 року знаменував не лише крах ревізіонізму, але й початок розколу партії на «твердих» марксистів під проводом Леніна і «м'яких», що їх очолили Мартов (1873–1923) та Аксельрод (1849/1850–1928). Основні суперечки на з'їзді точилися навколо питання про обов'язки члена партії. Ленін наполягав на «особистій участі в одній із партійних організацій», тоді як Мартов вимагав від членів партії лише «регулярної особистої допомоги під керівництвом однієї з партійних організацій». Визначення Леніна було відкинуто, та в остаточному підсумку його група забезпечила собі більшість на з'їзді у зв'язку з тим, що було відхилено вимогу єврейського Бунду про надання йому організаційної автономії і бундівці змушені були покинути з'їзд. З тих пір «твердих» і «м'яких» марксистів почали називати «більшовиками» і «меншовиками» (від російських слів «більшість» і «меншість»). Ця суперечка була симптоматичною. В умовах самодержавного гніту більшовики ратували за очолювану професійними революціонерами централізовану партію, яка вестиме роботу в підпіллі. Меншовики віддавали перевагу структурі, що об'єднуватиметься на основі менш жорстких принципів і матиме широку підтримку в масах.

Ця незгода стосовно принципів організації незабаром вилилась у більш глибоку розбіжність політичної стратегії двох груп. Більшовики були переконані в тому, що в боротьбі проти самодержавства РСДРП повинна не співпрацювати з ліберальною буржуазією, а діяти цілковито незалежно. У 1905 році, стверджуючи, що російська буржуазія занадто слабка і слабкодуха, щоб скинути самодержавство, вони підбурили робітничий клас піднятися під проводом РСДРП на збройне повстання, котре мало встановити демократичну республіку. Ленін також доводив (і в цьому він став однодумцем Плеханова), що селянські маси здатні здобути перемогу в революції під проводом пролетаріату. Після перемоги збройного повстання РСДРП у спілці з есерами мала встановити «революційну демократичну диктатуру пролетаріату і селянства», яка змусила б запровадити демократичні реформи. Більшовики не мали на меті здійснити саме соціалістичну, відмінну від «буржуазно-демократичної», революцію. Вони беззастережно приймали положення класичної доктрини стосовно того, що побудувати соціалізм у селянській Росії буде неможливо до тих пір, поки не відбудеться переможної пролетарської революції в більш розвиненій країні.

У питанні стратегії серед меншовиків не було одностайності. Але вони схилялися до того погляду, що ліберальна буржуазія посідає чільну позицію в політичній боротьбі і що роль РСДРП має обмежуватися зміцненням її політичної сили та вираженням інтересів пролетаріату. Пролетаріат опиниться в центрі політичної боротьби лише після завершення періоду індустріального розвитку під орудою демократичного уряду. Тому в ході революції 1905 року меншовики виступали за те, що «соціал-демократія не повинна прагнути захопити владу або розділити її в тимчасовому уряді, вона має залишатися партією крайньої революційної опозиції» (щодо обстоюваної Троцьким ідеї «перманентної революції» див. *Троцький*).

Після розв'язання Першої світової війни те, що прихильникам Леніна колись здавалося лише прикрою суперечкою, тепер стало цілком достатнім приводом для відмежування справжніх революціонерів від опортуністів. Від інших об'єднань європейських соціалістів більшовики відрізнялися згуртованістю в боротьбі проти своєї власної держави і проти імперіалістичної війни. Думки меншовиків з приводу ставлення до війни розійшлися. Мартов її засуджував, але багато хто з меншовиків, у тому числі й Плеханов (який опісля 1905 року перейшов до табору меншовиків), обстоював мотиви російського патріотизму.

У 1917 році, слідом за скиненням самодержавства в ході Лютневої революції, у лавах партії більшовиків знову назрів розкол. Партійна більшість підтримала заклик Леніна до наступної революції пролетаріату та найбіднішого селянства, коротко викладений у гаслі, що з'явилося восени 1917 року, «Вся влада Радам!» (ради – це були органи управління, членів яких обирали маси шляхом прямого голосування на своїх робочих місцях). Але перед цим, у ході більшовицької революції жовтня 1917 року й опісля неї, низка більшовицьких осередків, що вагалися (їх, імовірно, слід вважати ранньою «правою опозицією»), спонукали партію до компромісу й об'єднання з тими меншовиками та есерами, які були проти продовження війни і підтримували подальші революційні зміни. Це «праве крило» включало таких видатних діячів, як Зинов'єв (1883–1936), Камєнев (1883–1936), Риков (1881–1938) та Луначарський (1875–1933). Їх принципова розбіжність із Леніним полягала в їхній переконаності в тому, що слабкість промислового робітничого класу Росії не дозволить більшовикам, які спиралися головним чином саме на підтримку робітників, самотужки утримувати владу. Цю думку, зрозуміло, поділяли всі меншовики.

У ході громадянської війни та іноземної інтервенції 1918–1920-х років, що розпочалися після Жовтневої революції, всі більшовики і багато меншовиків та есерів згуртувалися для захисту влади Рад. Усередині більшовицької партії критичні зауваження стосовно офіційного політичного курсу лунали переважно з боку лівих. Навесні 1918 року «ліві комуністи» на чолі з Бухаріним (1888–1938) закликали до революційної війни на противагу Леніну, який наполягав на підписанні мирного договору з Німеччиною. Ліві комуністи також виступали проти деяких основних рис внутрішньої політики: надцентралізації процесу прийняття рішень, працевлаштування фахівців-буржуа та запровадження одноосібного керівництва в промисловості замість виборних комітетів. Цю лінію критики в 1920–1921-х роках продовжили «демократичні центристи» та «робітнича опозиція». Наступні опозиційні групи вважали такий політичний курс симптомом виродження революції під впливом переважаючої маси селян-індивідуалістів. У відповідь Ленін затаврував нереалістичний підхід «лівих» як типово дрібнобуржуазні вагання. За Леніним, військова слабкість країни Рад зумовила неуникність мирного договору, недосвідченість російського робітничого класу означала, що йому доведеться повчитися в капіталістів, як управляти економікою, а посилення контрреволюції вимагало встановлення жорсткішого політичного контролю. Більшовики захопили владу, знаючи, що пролетаріат у Росії був слабким, а економіка – відсталою; тож тепер Ленін намагався пристосуватися до цих обставин. Але він, звичайно, і не гадав, що жорсткий контроль політичного життя з центру і призначення керівників та управлінців зверху залишаться незмінними рисами радянської системи.

Після перемоги більшовиків у громадянській війні партія, відома з 1918 року як Комуністична партія (більшовиків), зберегла і навіть зміцнила свою монополію на владу; було посилено її внутрішню дисципліну. Вжиття цих заходів було необхідним з огляду на наявність ворожого капіталістичного оточення та збереження в Радянській Росії значної кількості індивідуальних селянських родинних господарств. Але завдяки новій економічній політиці (НЕП), здійснення якої розпочалося в 1921 році, селянам було дозволено вільно торгувати на ринку і було введено податок замість свавільної реквізиції державою продуктів у селян. Ленін і його прихильники вважали, що відновлення союзу робітників і селян стане основою для поступового переходу до соціалізму, одначе Росія потребувала економічної підтримки, яку принесе перемога соціалізму в більш розвиненій країні. З огляду на безнадійний стан економіки на початок 1921 року і поширення заворушень у суспільстві введення НЕПу не викликало якогось значного спротиву в лавах партії. Але з осені 1923 «ліва опозиція» на чолі з Троцьким слушно відзначила посилення бюрократизму всередині партії, хоч і помилилася з висновком стосовно того, що це унеможливить індустріалізацію і соціальні перетворення.

Опісля смерті Леніна в січні 1924 року все більший вплив на радянську політичну думку почав справляти Сталін (1879–1953), керівництву якого завдячують і успішним завершенням індустріалізації, і страхіттями голодомору та політичних чисток 1930-х років; він став головнокомандувачем під час жорстокої боротьби проти нацистського нашестя в 1941–1945 роках.

Поширювана повсюдно ідеологія, окреслена Сталіним, надавала найнагальнішої важливості утвердженню радянського ладу. Ще в квітні 1924 року в своїй лекції «Основи ленінізму» він обстоював той погляд, що ленінізм був не просто придатною для сільськогосподарської країни версією марксизму, але всесвітнього значення «марксизмом доби імперіалізму та диктатури пролетаріату». Ленінський принцип демократичного централізму (див. *Ленін*) тепер набув нового забарвлення: за Сталіним, партія була не лише «керівним і організуючим загоном робітничого класу», вона була «уособленням одностайності» і «ставала могутнішою, очищаючись від опортуністичних елементів». Ленінський стиль роботи сполучав «радянський революційний запал» з «американською ефективністю». Через декілька місяців Сталін, підтримуваний Бухаріним та іншими, незважаючи на жорстку опозицію з боку Троцького, Зинов'єва і Камєнева проголосив, що побудову соціалізму в Радянському Союзі можна завершити і без перемоги соціалістичної революції в іншій країні.

Ставлення до сталінської версії «соціалізму в окремо взятій країні» незабаром відмежувало більшість членів Політбюро від Бухаріна, Рикова та інших учасників групи «правого ухилу». Бухарін, який зрікся своєї колишньої «лівизни» і заповзято підтримував НЕП, вірив, що мирна співпраця із селянством поступово приведе до встановлення соціалізму. Та в 1928 році Сталін заявив, що з початком переходу до соціалізму класова боротьба буде посилюватися, а згодом наголосив, що в процесі переходу до соціалізму пролетарська держава не лише не зникне, а буде зміцнюватися з огляду на капіталістичне оточення.

Ця характерна для сталінізму ідеологія стала основою форсованої індустріалізації і примусової колективізації в сільському господарстві. На початку 1930 років радянське визначення «соціалізму» було суттєво підправлено. До тої пори всі марксисти вважали, що «соціалізм» хоч і не відкидає буржуазного принципу оплати згідно з обсягом виконаної роботи, але запроваджує суспільну власність на всі засоби виробництва, скасовує ринок і вводить свого роду безгрошову економіку. Але починаючи з середини 1930-х років радянські марксисти стверджували, що власні розрахунки колгоспника та пов'язаний із цим вільний ринок є складовими соціалістичної економіки, тож грошова економіка існуватиме до встановлення *комунізму*. У червні 1931 року Сталін висловився і проти дрібнобуржуазної «рівноправності» як чужого соціалізму принципу. Подальший рух до більшої рівноправності в інтересах ефективності був ворожий духу, якщо не букві попереднього погляду на «соціалізм».

Використовуючи це змінене визначення, в грудні 1936 року Сталін зміг проголосити, що в Радянському Союзі соціалізм «в основному» побудовано. Експлуатацію одного класу іншим було усунуто і замість неї постав союз двох неантагоністичних класів – робітників одержавленої промисловості і колгоспників. Конституція грудня 1936 року відповідно визначила Радянський Союз як «державу робітників і селян». Проте Сталін наполягав на тому, що державне управління суспільством має залишатися в руках робітничого класу. Таким чином, селяни продовжували бути в цьому союзі «молодшим» партнером.

У ході чисток 1936–1938-х років Сталін також проголосив, що відсутність антагоністичних суперечностей усередині соціалістичного суспільства означає, що всі ворожі акції та переконання приходять з-поза меж цього суспільства. Незадовго до смерті він дещо пом'якшив цю жорстку доктрину, припустивши, що виробничі відносини в соціалістичному суспільстві можуть виникати із запізненням стосовно процесу розвитку продуктивних сил (див. *Марксизм*), і наголосивши на цінності для марксизму «зіткнення поглядів». Тому, як здається, можна з достатньою мірою вірогідності стверджувати, що Сталін хоч і безуспішно, але власноруч розпочав процес десталінізації радянської ідеології.

Далекосяжна критика Сталіна та «культу особи», започаткована Хрущовим у 1956 році, не вимагала жодної суттєвої зміни в радянському визначенні «соціалізму» або в уявленнях стосовно того, що політичною системою має керувати одна монолітна партія. Зате була піддана гострій критиці сталінська доктрина «посилення класової боротьби» в період переходу до соціалізму. Наприкінці 1950-х років Хрущов та його радники від критики минулого перейшли до позитивних прогнозів щодо світлого майбутнього. Тоді як Конституція 1936 року величала СРСР «державою робітників і селян», довгострокова програма партії, прийнята 1961 року, грунтувалася на доктрині Хрущова, яка містила твердження про те, що диктатура пролетаріату проклала шлях до «всенародної держави». За Хрущовим, на 1961 рік соціалізм в СРСР переміг «цілковито й остаточно» і почався період «побудови комунізму»; в програмі необачно стверджувалося, що комунізм в СРСР буде побудовано «в основному» до 1980 року. З цим подиву гідним скороченням відстані до фінішу пов'язувалися й інші утопічні риси. За твердженням Хрущова, «всенародна держава» і перехід до комунізму зумовлюють послаблення примусового контролю зверху, значне розширення участі громадян в управлінні державою, а також реальну передачу освітніх та культурних функцій від держави до добровільних громадських організацій. Знову було уможливлено обмеження ролі держави виключно функціями оборони від зовнішніх ворогів.

За часів правління Брежнєва (1906–1982), який із 1964 року до самої своєї смерті був Генеральним секретарем партії, визначення радянської держави як «соціалістичної всенародної» залишилося й увійшло в Конституцію 1977 року (першу з 1936 року). На словах продовжували наголошувати на важливості участі громадян, та це були скоріше утопічні мрії Хрущова, ніж дійсне послаблення держави. Наприкінці 1966 року, через два роки після усунення Хрущова, твердження про те, що СРСР вступив у період побудови комуніз-

му, вилучили, а замість нього ввели новий етап «розвинутого соціалізму» між «завершенням побудови соціалізму» та «комунізмом». У 1982 році, за декілька місяців до своєї появи в ролі короткочасного наступника Брежнєва, Андропов (1914–1984) в одній офіційній промові заявив, що розвинутий соціалізм стане «тривалим історичним етапом», котрий, в свою чергу, матиме «свої власні періоди, свої власні стадії розвитку». Він зауважив, що можлива «розбіжність інтересів різних соціальних груп», які переслідують споріднені цілі, «не дійде до антагонізму», і визнав, що має бути створено механізми, які б могли «враховувати, зіставляти та узгоджувати різноманітні інтереси». Усе це забезпечило певну основу для політичних досліджень і реформування. Одначе самоаналіз радянського комунізму завжди страждав на однобічність. У ньому недостатньо враховувалися дві головні риси радянського соціалізму, що їх не передбачали ні Маркс, ані Ленін: зосередження права на прийняття рішень у руках самовиборного Політбюро та панування в радянській політиці і суспільстві керівної еліти, котра надала собі суттєві соціальні та економічні привілеї.

Якщо взяти до уваги ці важливі уточнення, стає зрозуміло, що на часі здійснення в СРСР політичної та економічної реформи. В оприлюднених останніми роками дискусіях звертається увага на такі основні питання, як централізована державна влада, роль ринку, одноосібне управління та функції партії. Ще більше залишається неопублікованим. Піднесення в Польщі «Солідарності» в 1981 році вказує на те, що під зовні спокійною поверхнею радянського політичного життя вирує прихована напруга. Навіть Політбюро визнає першорядну потребу в реформах. «Ми не можемо відкладати, ми не можемо вичікувати; часу на вагання не залишилося, його вичерпано в минулому» (Горбачов, червень 1985).

RWD

Література

†Carr, E.H.: *The Bolshevik Resolution, 1917–1923,* vol. I, chs 1–9. London: Macmillan, 1950.
Evans, A.B.: Developed socialism in soviet ideology. *Soviet Studies* 29 (1977) 409–28.
Harding, N. ed.: *Marxism in Russia: Key Documents, 1879–1906.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Kanet, R.: The rise and fall of the «All-People's State». *Soviet Studies* 20 (1968–9) 81–93.
†Lewin, M.: *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates.* London: Pluto, 1975.
†Marcuse, H.: *Soviet Marxism: a Critical Analysis.* London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
Stalin, J.V.: *Works,* vols I–XIII [covering 1901–34]. London: Lawrence & Wishart, 1952–5.
Stalin, J.V.: *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings, 1905–52,* ed. B. Franklin. London: Croom Helm, 1972.
†Venturi, F.: *Roots of Revolution: a History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1960.

РАЙХ Вільгельм (1897–1957) – австрійський та американський психоаналітик і критик цивілізації. Райх народився 24 березня 1897 року в глибокій провінції Австро-Угорської імперії. Єврей за походженням, хоч і не отримав єврейського виховання. Його мати закінчила життя самогубством у 1911 році, а батько помер трьома роками пізніше. 1916 року він вступив до лав австрійської армії, згодом вивчав психоаналіз у Відні, хоч і не мав медичної освіти. Він намагався поєднати психоаналіз з комунізмом, за що його вигнали з обох відповідних кіл. З 1939 року він жив в Америці аж до самої смерті у в'язниці від серцевого нападу в 1957 році. Його життя було страдницьким і нещасним, деякі заклики – незвичайними і занадто ризикованими, і часто від нього намагалися відкараскатися як від шаленця, особливо у зв'язку з його пізніми працями.

Основне положення Райха полягало в тому, що повсюдне пригнічення сексуальності загрожує цивілізації; звільнення від неї має бути добровільним, спонтанним і веселим. Здорова людина, або «статева особистість», відчуває справжній оргазм, тобто підсвідому свободу. Такі люди не відразу ж задовольняють кожний свій підсвідомий потяг, а здатні до самообмеження і без будь-якої зовнішньої, нав'язаної «примусової моралі». На думку Райха, статеві особистості, які найчастіше зустрічаються серед промислових робітників, мають «природну сексуальність», а це зумовлює маловірогідність моногамії, хоча це зовсім не означає, що в кожному можливому випадку такі близькі стосунки будуть справжніми.

Ці ідеї стосовно підсвідомого, що йшли в річищі подальшого розвитку ідей *Фрейда*, було покладено в основу далекосяжної Райхової критики сучасної цивілізації. Більшість цивілізованих людей страждають від «певного виду неврозу» й у найкращому разі здатні лише на штучний оргазм (або задоволення), а не на «врешті-решт рослинну мимовільну відмову» від своєї статевої особистості. Вони виковують «панцер для характеру», який може затвердіти і перетворитися на «мускульний панцер» для захисту від загрозливих спонтанних імпульсів. Розслаблення мускулів веде до емоційної розрядки і визначає важливу роль психоаналітика.

Такий відчайдушний спротив часто призводить до катастрофічних наслідків, оскільки нерозтрачена сексуальна енергія набуває негативних форм на кшталт тривоги, садизму, агресії. Стримування біологічної енергії зумовлює які завгодно типи емоційної поведінки включно з явищами масового шаленства, такими як фашизм. Ідеології, які заперечують життя, панують серед інертного і покірливого населення.

Процес утрати більшістю людей самих себе через розтринькування власної «споконвічної космічної енергії» має швидше соціальне й економічне, аніж біологічне походження. Суспільство в різних своїх аспектах створює особливий тип особистості-структури, первинним джерелом якої є авторитарна родина, очолювана всевладним караючим батьком. Цей процес починається в дитинстві з суворого домашнього виховання та заборони мастурбації. «З раннього дитин-

ства у людей виховують фальшиву скромність, навчають їх приборкувати себе, бути механічно покірливими, змушують стримувати свою природну енергію» («Характер і суспільство»). Калічення молоді здійснюється з певною метою: «...старше покоління боїться сексуальності і войовничого духу молоді» («Функція оргазму», 1927). Процес завершується неминуче нещасним буржуазним шлюбом, що відображає конфлікт між природною полігамною сексуальністю і економічними потребами. Повстання молоді, яка вимагає сексуальної свободи, було одним із шляхів до визволення, запропонованих Райхом.

Його грандіозна теорія всесвітньої боротьби конструктивних і деструктивних сил, яка дістала розв'язання в концепції єдності особистості і природи, та його жорсткі звинувачення на адресу західної цивілізації є більшою мірою поетичними і пророчими, аніж науковими. Райкрофт відкриває в його творчості «натуру поета, який бореться за порятунок» (р. 89). Є гострі зауваження щодо ціни цивілізації, конструктивні пропозиції щодо її зниження, тобто щодо способів розбивання панцеру особистості і подолання опору хворих замість переслідування недосяжного несвідомого. Але грандіозність і претензійність Райха, деякі його абсурдні пропозиції, як, наприклад, щодо «скриньки» для нагромадження космічної енергії, і сама його непересічна особистість спричинилися до того, що всі його ідеї було відкинуто без розбору.

GCD

Література

Reich, W.: *Listen, Little Man!* trans. R. Mannheim. New York: Octagon, 1971.

Reich, W.: *The Function of the Orgasm,* trans. V.R. Cartagno. New York: Simon & Schuster, 1973.

Reich, W.: *The Mass Psychology of Fascism* (1933), trans, V.R. Cartagno. Harmondsworth: Penguin, 1975.

†Rycroft, C.: *Reich.* London: Fontana, 1979.

РАСИЗМ. Як політична теорія та підмурівок теорії історії расизм став рушійною силою історії Європи в другій половині дев'ятнадцятого століття. Як політична сила він проявився в антисемітизмі і став світоглядною підвалиною нацизму.

Світоглядні витоки расової доктрини людського суспільства постали в XVIII столітті. Саме в той час виникла антропологія – нова наукова дисципліна, яка за допомогою емпіричних методів намагалася визначити місце людини в природі. За людьми спостерігали, їх оцінювали, порівнювали. Водночас пошук єдності та гармонії в людських справах поклав початок вірі в єдність тіла і духу. Вважалося, що цю єдність також можна оцінювати і спостерігати.

Хоча видатні натуралісти та антропологи вісімнадцятого століття, такі як Ламарк (1744–1829), автор «Філософії зоології» («Philosophie zoologigue», 1809), чиї дослідження видових мутацій провістили теорії Дарвіна і Бюффона (1707–1788), автора славетної «Природничої історії людини» («Histoire naturelle le l'homme», 1778), запропонували матеріалістичне з огляду на вплив середовища пояснення расових відмінностей, критерії їх класифікацій мали вже вельми суб'єктивний характер. Масового поширення набуло застосування стереотипів, і вважалося, що різноманітність фізичних рис свідчить про існування розумових, психічних і культурних відмінностей. Від початку XIX століття з'явилося багато наукових текстів, таких як праці з природознавства чи антропології, які були вже відверто расистськими. Саме тоді в нових гуманітарних науках, що намагалися якомога точніше наслідувати високо поціновувані природничі науки, з'явилася тенденція пояснювати розумові або моральні властивості тією ж само незмінною спадковістю, якою зумовлювались і фізичні особливості. Оскільки чорношкірі є спадково чорними, то вони спадково ж повинні бути «ледачими і неохайними».

Спроби наблизитися до душі через тіло, в чому й полягає сенс расизму, продовжували робити протягом усього XIX століття. У тогочасній Європі набули широкого визнання дві ідеї: першою з них була думка про те, що раси відрізняються своїми внутрішніми психологічними особливостями, а другою – що лише люди однієї «крові» можуть бути носіями однакової культурної та ідеологічної спадщини. Зародження *націоналізму*, який включився в пошук об'єктивних критеріїв для визначення національних спільнот і надавав ваги історії націй та їх мовам, так само як і тривала боротьба в Європі проти французької революції та раціоналістичної спадщини епохи Просвітництва, сприяло створенню умов, за яких расизм міг розвиватися, аж поки не став засадою теорії історії і політичною силою.

У цьому зв'язку варто звернути увагу на праці *Гердера*. У багатьох аспектах він був раціоналістом і гуманістом, який відмовився від принципів расової класифікації, та все-таки саме він справив вирішальний вплив на європейський націоналізм, а опосередковано і на расистське мислення, ввівши суб'єктивне поняття духу народу (Volksgeist). За Гердером, природа народу виражається в його незмінному дусі, очищеному історією. Він припускав, що єдність життя та культури народу забезпечують живлющі творчі соки, які і є його провідною силою. Дух народу відкрився Гердеру в міфологіях, піснях, сагах. Вони ведуть до народних першоджерел і, якщо їх зберігати, омолоджуватимуть його дух. Ця органічна концепція нації справила величезний вплив на розвій європейського партикуляризму і стала живильним середовищем для розвитку родового націоналізму, націоналізму землі і предків – націоналізму «крові і землі» (Blut und Boden).

Систематизувати расистську думку в дев'ятнадцятому столітті вдалося Артюру де Гобіно, який написав «Нариси про нерівність людських рас» («Essai sur l'inégalité des races humaines», 1853–1855) – синтетичну міждисциплінарну працю, що засновувалася на матеріалах історії, антропології і мовознавства. Гобіно стверджував, що расовий принцип висвітлює минуле, теперішнє та майбутнє і визначає долю цивілізацій.

Занепад цивілізації зумовлюється сумішкою рас. Жодна раса не може безкінечно зберігати свою чистоту; але чим більше домішок інших рас вона має, тим швидше вироджується.

Гобіно виділив три основні раси – жовту, чорну і білу. Жовта раса – це матеріалісти, яким бракує уяви, їх мова непридатна для висловлення метафізичних міркувань. Чорній расі не вистачає інтелекту. Серед білої раси лише арійці, які спочатку складали еліту Індії, а потім створили тевтонську спадщину, мають такі аристократичні чесноти, як любов до свободи і честі та культ духовності. Гобіно не був антисемітом, він засуджував рабство, однак його пояснення загальної історії на основі расової теорії та утвердження переваг арійського елемента дозволили пангерманському руху використати його ідеї для створення концептуальних рамок свого націоналізму й антисемітизму.

Англія також мала свого Гобіно в особі Роберта Нокса (1798–1862), який у своїй праці «Людські раси» (1850) відстоював вищість двох арійських рас – саксів і слов'ян (у цьому й полягає його унікальність) та неповноцінність євреїв. Палкий прихильник Нокса Джеймс Гант (1833–1869), засновник і голова Лондонського антропологічного товариства, сприяв поширенню расизму, намагаючись позбавити науку таких незугарних упереджень, як теорія прав людини та віра в рівність усіх людей. Обидва вони були переконані в тім, що расові ознаки, які охоплюють і моральність, і фізіологію людини, є вродженими і незмінними.

Історичне пояснення, яке завдало удару етнічній доктрині розвитку цивілізацій, значно вплинуло на деяких провідних представників інтелектуальної еліти другої половини дев'ятнадцятого століття. В інтелектуальному житті тогочасної Франції беззаперечно панував Іполіт Тен (1828–1893). У своїй монументальній «Історії англійської літератури» («Histoire de la littérature anglaise», 1863) він стверджував, що цивілізація – це завжди продукт трьох головних чинників: раси, середовища і часу. Він гадав, що людей пов'язує насамперед «спільність крові та духу». Тена зазвичай вважали позитивістом і лібералом, як і іншого велета тогочасного інтелектуального життя Франції – Ернеста Ренана, що на нього сильний вплив справив Гобіно.

Однак послідовною політичною теорією расизм став лише тоді, коли расистська думка сприйняла засади *соціального дарвінізму*. Теоретики расизму відразу ж підхопили поняття природного відбору, боротьби за існування та «виживання найсильніших»; нормою для них став біологічний детермінізм, застосовуваний до наук про людину, що дозволяло виправдовувати існування нерівності або тих засобів, що їх треба було використовувати для відновлення природного порядку, зруйнованого лібералізмом, демократією, французькою революцією і марксизмом.

Наприкінці дев'ятнадцятого століття синтез соціального дарвінізму і расизму отримав у Європі велике поширення. Найчіткіше сформулювали це в своїх працях антропосоціологи француз Жорж Ваше де Ляпуж та німець Отто Аммон. Вони не лише відстоювали абсолютну фізичну, моральну і соціальну вищість арійців (що обґрунтовувалося розмірами черепа, так само як і іншими соціальними, антропологічними та економічними критеріями), а й висунули нову концепцію природи людини і нову ідею щодо споріднення людей. Аммон і Ваше де Ляпуж вважали, що соціальне розмежування людей є суворо детермінованим і що ніщо не може змінити призначення раси. Саме арійці завжди постають носіями історії, засновуючи цивілізацію, створюючи науку та мистецтво, відкриваючи нові країни і повсюдно породжуючи економічну діяльність. Для представників цієї школи існує абсолютна взаємозалежність не лише між організмом і духовною активністю, але навіть між розмірами людського тіла і рівнем духовної пасіонарності, чи між розмірами черепа і можливостями піднятися вище по суспільній драбині.

Безпосередніми наслідками сполучення суспільного дарвінізму і расизму стали десакралізація людського буття та ототожнення суспільного буття з фізичним. Расисти такого гатунку сприймали суспільство як організм, який керується тими ж законами, що й живі організми, людей – як суб'єктів тих само законів, яким підкорялися й інші види тварин, а людське життя – як усього лише безперервну боротьбу за існування. Світ, у який вони вірили, належав найсильнішим, що були відповідно найкращими, звідки й постала нова мораль (яку Ваше де Ляпуж називав «селекціоністською»), яка прийшла на зміну традиційній християнській.

Ідея етнічної нерівності різних народів стає панівною на зламі століть. Творів расистського, а доволі часто й антисемітського характеру, що ґрунтувалися на синтезі расизму і соціального дарвінізму, було безліч. Деякі з них стали бестселерами, як «Загадки світу» («Die welträtsel», 1899) батька дарвіністського «монізму» Ернста Геккеля і «Рембрандт як вихователь» («Rembrandt als Erzieher», 1890) Юліуса Лангбена в Німеччині та «Єврейська Франція» («La France juive», 1886) Дрюмона у Франції. Праці Гюстава Ле Бона із соціальної психології, у яких расовому чиннику надавалось особливої ваги, було перекладено шістнадцятьма мовами. Для Дрюмона, як і для Лагарда, автора книги «Німецькі письмена» («Deutche Schriften», 1876), чи для Вагнера, який написав «Єврейство в музиці» («Judentum in der Musik», 1850), єврей – це споконвічний ворог, котрий використовує всі засоби у війні проти арійця.

Ця думка була провідною і для одного з найвідоміших теоретиків расизму – понімеченого англійця Г'юстона Стюарта Чемберлена, автора книги «Основи XIX століття» («Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts», 1899), який надихнув австрійця Отто Вейнінгера на написання праці «Стать і характер» («Geschlecht und Charakter», 1903), що справила безпосередній вплив на Гітлера. Чемберлен вірив, що євреї є втіленням необмеженого зла, тоді як німці є вибраним народом. Доля цивілізації залежить від боротьби між арійцями і семітами. Перемога євреїв означатиме її знищення, тоді як перемога

арійців стане відправною точкою для духовної революції і знаменуватиме собою кінець сучасного виродження і народження нової ери.

Поширення расистських ідей позірно наукового характеру, включаючи й думку про те, що євреї – та гілка людства, що її можна вважати за взірець нації нижчого гатунку, відіграло провідну роль у тривалому процесі руйнування цілої політичної культури, що ґрунтується на раціоналізмі, індивідуалізмі і правах людини. Ці уявлення перемогли не лише в Німеччині, а й в інших країнах, таких як Італія, де в 1938 році було прийнято расистське законодавство, та Франція, де в 1940 році після встановлення режиму Віші було проголошено расистське законодавство, подібне до нюрнберзьких законів.

ZS

Література

Ammon, O.: *Die Geseleschafftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen.* Jena: Fisher, 1895.
Barzun, J.: *Race: a Study in Superstition.* New York: Harper & Row, 1965.
†Biddiss, M.D.: *Father of Racist Ideology: the Social and Political Thought of Count Gobineau.* New York: Weybright & Talley, 1970.
Guiral, P. and Temime, E. eds: *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine.* Paris: Éditions du CNRS, 1977.
Gobineau, J.A. de: *Selected Political Writings,* ed. M.D. Biddiss. London; Cape, 1970.
Le Bon, G.: *The Crowd: a study of the popular mind.* New York: Viking, 1972.
Mosse, G.L.: *The Crisis of German Ideology: intellectual origins of the Third Reich.* New York: Grosset & Dunlop, 1964.
†Mosse, G.L.: Toward the final solution. In *A History of European Racism.* New York: Howard Fertig, 1978.
Stemhell, Z.: Anthropologie et politique: les avatars du darwinisme social au tournant du siècle. In *L'Allemagne nazie et le génocide juif.* Paris: Gallimard – Le Seuil, 1985.
Vacher de Lapouge, G.: *Les Sélections sociales.* Paris: Fontemoing, 1899.

РАСКІН Джон (1819–1900) – англійський критик мистецтва та соціальний філософ. Раскін набув репутації критика і письменника завдяки трьом своїм працям з мистецтва та архітектури: «Сучасні художники» (1843–1860), «Сім світил архітектури» (1849) та «Камені Венеції» (1851–1853). У них він доводив, що характер суспільства розкривається в мистецтві, а свій найяскравіший вираз він отримує в архітектурі. Будівництво вимагає соціальної організації та узгодження зусиль: воно здійснюється на основі людської праці. Він дійшов висновку про те, що зіпсуте суспільство та негуманна праця не можуть витворити ані мистецького твору, ані взагалі чогось цінного. Отож, переконаний у тім, що цивілізація, мистецтво і суспільство будуть знищені вікторіанським капіталізмом, що відмовився від традиційних цінностей, він у сорокарічному віці відійшов від галузі, у якій набув репутації соціального критика. Ця думка оволоділа ним у 1859 році, коли була видана його книга «Два шляхи», і не полишала його до кінця життя. Його найвпливовіше соціальне дослідження «До самого останку» вийшло в світ у 1862 році. Твір «Fors clavigera, або Листи до робітників та трудівників Великобританії» (1871–1884) став його останньою великою працею, якщо не брати до уваги його незакінчену автобіографію «Давнина» («Praeterita», (1885–1889).

У своєму соціальному дослідженні вікторіанської Англії він нещадно критикував її цінності і «кляту брехню» економістів щодо провідного значення матеріальної винагороди, накопичення та егоїстичної конкуренції. Його соціальна критика була пов'язана з його ранніми роботами з мистецтва та архітектури, де він намагався виявити єдність християнського вчення, моралі, справедливості, правди, природи і суспільних зв'язків. Відчайдушні нападки Раскіна на капіталізм витікали з морального обурення його відмовою від любові і відповідальності, які мають лежати в основі всіх здорових суспільних відносин. Його критика економістів зумовлювалася його намаганнями виправити неправильно вживані ними терміни «цінність» і «багатство», і доводив він це в такий спосіб, який заслуговує на порівняння з Марксом: використання цінностей має більше значення, ніж обмін ними, а справжнє багатство означає накопичення речей, які підтримують життя. Механізація і шалена гонитва за продуктивністю мають, як він вважав, жахливі наслідки: йдеться не про поділ праці, а про найжорстокіше обмеження робітника шляхом відмежування інтелекту від праці.

Він не покладав жодних надій на соціалістичний егалітаризм, оскільки соціалістичне суспільство поділятиме капіталістичні цінності і поширюватиме цю заразу. Єдино можливий шлях розв'язання проблеми полягає у зміні, що не сягне сили революційного вибуху, цінностей, усталених настановами й освітою; без такої зміни політична діяльність буде непотрібною і демократія загине. З позицій морального патерналізму він наполягав, що лідери повинні виявляти відповідальність і турботу та йти на більші жертви, ніж відмова від багатства, яке завжди є продуктом праці інших людей.

Вплив Раскіна був значним, хоча з часом і знизився. Ним захоплювалися Вільям *Морріс* та *Ганді*, які розвивали і пропагували відмінну від марксизму радикальну традицію й допомогли сформувати поняття держави загального добробуту.

PDA

Література

Abse, J.: *John Ruskin, the Passionate Moralist.* London: Quartet, 1980.
†Anthony, P.D.: *John Ruskin's Labour.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Clark, K. ed.: *Ruskin Today.* Harmondsworth: Penguin, 1983.
Hilton, T.: *John Ruskin: the Early Years, 1819–59.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
†Landow, G.: *Ruskin.* Oxford: Oxford University Press, 1985.
Ruskin, J.: *The Work of John Ruskin,* ed. E.T. Cook and A. Wedderburn. 39 vols. London: George Allen, 1903–12.
Sherburne, J.S.: *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

РАССЕЛ Бертран (1872–1970) – англійський філософ. Його хрещеним батьком був Джон Стюарт Мілль, і переважну більшість зі своїх 98 років Рассел переймався захистом справ, дорогих серцю свого хрещеного: емансипацією жінок, реформуванням освіти, обмеженням влади приватних власників, повсюдним поширенням соціальної свободи. Понад те, останні п'ятнадцять років свого життя він витратив на боротьбу із загрозою ядерної війни: його кампанія проти застосування ядерної зброї та ведення наддержавами політики взаємного ядерного шантажування зумовлювалася, з одного боку, його зростаючою стурбованістю загальноприйнятим політичним курсом, а з іншого – його переконаністю в тому, що Сполучені Штати становлять головну загрозу для миру в усьому світі. Тому в останні роки свого життя Рассел став у лави поборників політики ненасильственої *громадянської непокори* в Англії і приєднався до поширеного в усьому світі руху протесту проти американської присутності у В'єтнамі. У 1950-х роках він сподівався, що вдасться словесно переконати наддержави відмовитися від ядерної зброї. Це переконання сприяло скликанню Пагуошської конференції, яка дозволила створити постійну мережу науковців, зацікавлених в обговоренні та оприлюдненні цієї проблеми.

Рассел народився в родині, яка належала до кола ліберальної аристократії: його дід, лорд Джон Рассел, провів через Палату громад перший білль про реформування, та й сам він з 1890-го по 1914 рік був «передовим лібералом», тобто схвалював зусилля уряду Асквіта, спрямовані на становлення держави загального добробуту, однак він пішов далі за уряд, виступаючи за надання права голосу жінкам та введення величезного податку на земельну власність. Він став непохитним противником Першої світової війни і значною мірою розчарувався в повсякденній політиці. Рассел проголосив себе нерішучим соціалістом: він вважав прийнятним *гільдійський соціалізм*, хоча й гадав, що він навряд чи набере обертів, – проте його захопила ідея виховання дітей у дусі несприйняття війни. Отож у своїй книзі «Принципи перебудови суспільства» (1916) він виступив за виховання «творчого імпульсу», який, на його думку, формує щиру і щасливу особистість, котра опиратиметься потягу до війни. У 1920-х роках він разом зі своєю другою дружиною Дорою відкрив школу в Бекон Гілл і, очоливши її, втілював у життя ідеї, висловлені ним у працях «Про освіту» (1926) та «Освіта і суспільний лад» (1932).

Рассел завжди ставився вороже до марксизму, хоча й відчував виняткову привабливість особистих поглядів Маркса. Однак починаючи зі своєї першої книги «Німецька соціал-демократія» (1896) Рассел доводив, що марксизм – це скоріше релігія, ніж наука, і що повалення капіталізму за допомогою соціального катаклізму – непридатно руйнівний шлях до соціалізму. Це його переконання зміцнила російська революція 1917 року, яку він вітав, оскільки вона вивела Росію зі стану війни, але й засуджував у «Теорії та практиці більшовизму» як деспотію, дуже подібну до тої, на зміну якій вона прийшла. Рассел ніколи не відступався від своєї точки зору за винятком останніх кількох років свого життя, коли вороже ставлення Радянського Союзу до жорстоких акцій американців у В'єтнамі переконало його в тому, що СРСР зрештою стоїть на боці прихильників свободи.

Починаючи з 1914 року головною турботою Рассела стала необхідність уникнути ще одної світової війни: він ненавидів війну як ірраціональне виверження пихи, нудоти та жадоби. Рассел покладав надії на появу якогось світового уряду, що встановив би рамки, у межах яких наново сформовані національні уряди перевиховували б своїх громадян. У моменти депресії він уявляв собі Сполучені Штати, що завдяки своїй могутності панують у всьому світі, втілюючи у життя нову версію pax Romana, якою стане pax Americana, на користь американського капіталізму. У більш оптимістичні моменти він з нетерпінням очікував розквіту Об'єднаних Націй. Рассел був суворим раціоналістом стосовно того, що світовий уряд потребує засобів примусу, аби з ним рахувалися.

Саме цей реалізм спонукав його в 1945 році та трохи згодом робити натяки на те, що Сполученим Штатам слід було б використати свою тодішню монополію на ядерну зброю, аби примусити Радянський Союз роззброїтися. Рассел припускав, що Радянський Союз чинитиме опір і розпочнеться війна, однак це йому здавалося меншим лихом, ніж остаточне знищення людства внаслідок ядерної війни. Такий само спосіб мислення змусив його виправдовувати абсолютний *пацифізм* перед лицем гітлерівської Німеччини. Зло, якого завжди слід уникати, – це знищення європейської цивілізації: у 1936 році пацифізм здавався способом уникнути цього (Рассел змінив свою точку зору в 1941 році, коли стало очевидно, що нацизм зовсім не схожий на те, що він собі уявляв), тоді як у 1945 році та кількома роками пізніше таким способом здавалася політика ядерного залякування. Способи змінювалися, а мета залишалася тією ж само. Його багато критикували за те, що він часто змінював свою думку, а він щиро бентежився цим невдоволенням: адже розважлива людина змінює свою думку, якщо змінюються обставини.

Коли ж володіти ядерною зброєю стали обидві наддержави, ситуація знову змінилася. Це унеможливлювало шантаж і попереджувальні удари, тож треба було дотримуватися виваженого курсу на віднайдення шляхів зменшення ризику випадкового розв'язання війни. З плином часу Рассел усе сильніше переконувався в тому, що уряди ставляться вороже до миру і в більшості випадків ними керують кримінальні злочинці, але його настанови щодо запобігання розв'язанню війни носили переважно загальний характер – він був одним із тих, хто вимагав заборони ядерних випробувань в атмосфері, підтримував укладання багатосторонніх відкритих угод і вважав, що за умови перебування ядерної зброї лише в руках наддержав вони зможуть домовитися про зменшення її кількості і мир

буде збережено. Але ця теоретична поміркованість не заважала йому викривати політичну мораль великих держав: в одній із своїх найвідоміших заяв він стверджує, що сучасні державні діячі більш аморальні, ніж Гітлер. Останні роки його життя підтвердили, що стислий виклад Кейнсом поглядів Рассела є більш ніж доречним: «Він гадав, що світ жахливий, бо всі в ньому є шаленцями: на щастя, засіб проти цього простий – усі вони мають поводити себе краще».

AR

Література

†Clark, R.: *The Life of Bertrand Russell.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1975.
†Russell, B.: *The Principles of Social Reconstruction.* London: Allen & Unwin, 1916.
†Russell, B.: *The Theory and Practice of Bolshevism.* London: Allen & Unwin, 1920.
†Russell, B.: *Freedom and Organization.* London: Allen & Unwin, 1934.
Russell, B.: *Authority and the Individual.* London: Allen & Unwin, 1949.
Russell, B.: *Common Sense and Nuclear Warfare.* London: Allen & Unwin, 1959.
Russell, B.: *War Crimes in Vietnam.* London: Allen & Unwin, 1967.
Vellacott, J.: *Bertrand Russell and the Pacifists in the First World War.* Brighton, Sussex: Harvester, 1980.

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ. Раціональність та ірраціональність приписуються передовсім людським істотам, людським переконанням і діяльності. Вивчення раціональності та ірраціональності історичних процесів, інституцій, методів колективного прийняття рішень і т. п. потребує розгляду кожного випадку окремо і в найкращому разі завжди вважається проблематичним.

Раціональність приписується homo sapiens, оскільки людина здатна думати і діяти відповідно до висновків, зроблених у процесі розмірковування. Сказати, що індивіду притаманна раціональність, означає сказати, що він сягнув рівня того мінімального стандарту, за яким встановлюється наявність компетенції. Відсутність раціональності, як вважається, є підставою для обмеження законних прав, а зазвичай і запровадження нагляду і навіть примусу. Таким є вихідне поняття про раціональність. Це слово може вживатися і як кількісне поняття. У такому розумінні люди, що проходять тестування, можуть мати більший або менший рівень властивої їм раціональності. Отже, того, хто перш ніж діяти, завжди вдається до ретельних розрахунків, можна назвати занадто раціональним. Коли раціональність пристосовують для гонитви за вигодою, вона стає ощадливістю – пересічною чеснотою, якої просто можна мати забагато. «Душу людини, що заглядає надто далеко вперед, турбуючись про майбутнє, день-у-день підточує страх смерті, зубожіння або іншого лиха, і не знає вона ні спокою, ні перепочинку від тієї тривоги, крім сну» («Leviathan», p. 169).

Для висвітлення концепції раціональності необхідне звернення до поняття розуму і до слів «розум» (reason) і «раціональне» (rational), обидва з яких походять зрештою від латинського кореня ratio. У минулому слова «раціональний» та «розумний» могли вживатись як синоніми. Гоббс говорив, що «дітей... називають розумними створіннями з огляду на їх очевидну здатність користуватися розумом у майбутньому» (p. 116). Та нині значення цих двох слів розійшлися, отже, розумність-розсудливість тепер вважається переважно суспільною ознакою на противагу раціональності. В «Англійському Оксфордському словнику» подано випадки сучасного вживання слова «reasonable», коли його значення є еквівалентним значенню слова «rational»: «який має тверезі судження»; «розсудливий, сповнений здорового глузду», а також «який не вимагає забагато». Як можна припустити, зв'язок розсудливості в другому значенні з раціональністю загалом полягає в тому, що в зіткненні з термінами суспільної взаємодії готовність дослухатися до доводів інших людей є рівнозначною відкритості їхнім прагненням та інтересам. Толерантність можна розглядати і як прояв (якщо не критерій) існування такої відкритості. Тенденції сучасного вживання слова «rationality», коли воно ототожнюється скоріше з розсудливістю, ніж зі схильністю діяти на підставі якихось доводів, ведуть до подальшого поглиблення розходження значень цих слів.

Раціональність у переконаннях та діяльності яскраво проявляється в конкретних випадках розумової обдарованості. Переконання існують у раціональний спосіб, якщо людина, що їх дотримується, наводить доводи на їх користь і готова відстоювати їх у світлі контраргументів. Раціональність у переконаннях має те ж само відношення до істини, що й справедливий суд – до правильного вироку. Справедливий суд вірогідніше ухвалить справедливий вирок, ніж той суд, що відбувається з порушенням процедури, але іноді і перший може закінчитися прийняттям несправедливого вироку, тоді як справедливий вирок може принагідно винести і другий. Раціональність стосується і способу дотримання певних переконань; у самих переконаннях вона існує лише в імпліцитній формі. Відсутність переконань (тобто можливого змісту твердження) є раціональною чи ірраціональною сама по собі. Тобто можна сказати, що кожному притаманна раціональна чи ірраціональна віра в щось, яка дає різні особисті переконання, встановлює панівні канони очевидності і т. п. Таким чином, «те, що дає нам право назвати віру в чаклунство [у Європі шістнадцятого та сімнадцятого століття] нераціональною – це не її хибність, а її несумісність з іншими переконаннями та з критеріями тих, хто їх дотримується» (McIntire, p. 248).

Раціональність у діяльності – це вияв уміння формулювати і діяти на підставі доводів на користь діяльності. Відтак формулювання доводів на користь діяльності вимагає розгортання низки переконань щодо ситуації, в якій хтось опиняється, та тих наслідків, що їх очікують від альтернативних напрямків діяльності. З цього випливає, що раціональна діяльність живиться раціональними переконаннями. Жодна діяльність не може бути більш раціональною, ніж ті переконання, на

яких вона ґрунтується. Якщо хтось переконаний у тому, що його зроблено зі скла, то відповідно до цього переконання він уникатиме різких зіткнень з твердими поверхнями. Але дотримання цього припису навряд чи зробить його діяльність цілковито раціональною. Раціональність не гарантує успіху і не гарантується ним. Так само як раціональне переконання може бути хибним, так і раціональна діяльність може виявитися поганою, і як ірраціональне вірування може бути вірним, так і ірраціональний учинок може виявитися добрим.

Найпростіша і найочевидніша підстава діяти – це бажання отримати те, чого ти прагнеш. Згідно з цією думкою раціональна діяльність – це діяльність, раціонально направлена на досягнення якоїсь мети того, хто до неї прагне. З цього випливає, що цей діяч має раціональні погляди (у вищезазначеному імпліцитному розумінні) на ситуацію і природу наявних альтернатив, що він вибирає оптимальний спосіб досягнення бажаного результату і фактично виконує дію, обумовлену процесом розмірковування, а не ту, що суперечить йому. Парадигма так званих раціональних засобів досягнення мети вимагає ретельного опрацювання для узгодження двох явищ: наявності численних цілей і раціональної непевності щодо зв'язку між учинками та їх наслідками. Нескладні розрахунки годяться для простих випадків. Приміром, якщо за однакових обставин можна досягти певного результату в один альтернативний спосіб, тоді як в інший можна досягти такого ж плюс іще якогось результату, то перевагу слід віддати останньому способу; а якщо вірогідність досягнення мети в один альтернативний спосіб є більшою, ніж в інший, то перевагу слід віддати першому. (Це другий і третій «принципи раціонального вибору» Роулза, p. 412—413; згідно з першим принципом вимагається ставити перед собою єдину мету, щоб вибрати найефективніші засоби її досягнення, p. 411–412.) Більш складні випадки призводять до виникнення нерозв'язних (можливо, й нерозв'язанних) суперечностей.

І Роулз, і Брандт, наприклад, вважали, що принцип установлення цілей раціональним шляхом дозволяє людині створити таку їх узгоджену систему, яка б максимально задовольняла її. Та про це набагато легше говорити, ніж робити, як указували їх критики (див. Copp and Zimmerman). Менш вибаглива і більш очевидна вимога – це узгодженість наших бажань. Непоганий прагматичний аргумент на користь цього такий: якщо хтось віддає перевагу *a* перед *в*, *в* перед *c*, і *c* перед *a*, то він напевне зайде в глухий кут і витрачатиме час та гроші, аби повернутися до відправної точки (див. «Епілог» у: Barry and Gardin).

Упродовж минулих тридцяти років невирішена проблема прийняття рішень привертала пильну увагу філософів і теоретиків, які займаються цією проблемою, але тут і досі залишаються розходження найфундаментальнішого рівня з приводу критеріїв раціонального вибору. Аллен Гіббард запропонував розрубати цей гордіїв вузол, зазначивши, що назвати щось раціональним означає визнати його таким, що «створює смисли»: з цієї позиції, коли баєзіанці та їхні опоненти, маючи протилежні погляди на те, що створює смисли, вимагають робити щось перед лицем невизначеності, то сама концепція раціональності стає предметом суперечки. Хоча ми можемо стверджувати, якщо нам це подобається, що раціональна діяльність – це та діяльність, яка дасть нам найкращі результати, а кожне правило щодо прийняття рішень само по собі є концепцією стосовно складників найрезультативнішої діяльності. Незалежного ж критерію раціональності на кшталт позначки на якійсь шкалі не існує.

Гіббард прямо визнає, що доводи стосовно раціональної діяльності не втрачають своєї актуальності, та все-таки важко не помітити, на його погляд, що ці доводи мають бути на користь чогось – окрім того, що ж слід робити! Однак раціональність обіцяла вказати нам, що робити, а не говорити, що нам спочатку слід самим вирішувати, що робити, а вже потім увінчувати свій вибір посвяченням у лицарі раціональності. Якщо й так, то й тоді у більшості випадків повсякденне застосування концепції раціональності ще продовжуватиме мати місце, бо воно спирається на беззаперечні критерії. Усе, що нам залишається, – це сподіватися на те, що звернення до концепції раціональності допоможе розв'язати нормативні проблеми, які нам не вдалося вирішити за допомогою прямої аргументації.

Інші дискусійні питання такі: як насправді почувають себе люди з ірраціональним мисленням і який прихований смисл для публічної політики криється за браком у людей поточної інформації (див. Slovik et al.), до якої міри можна застосовувати раціональність у тлумаченні певної культури (див. Hollis and Lukes); чи дозволяє припущення стосовно того, що ті, хто діє, раціонально прагнуть до власної вигоди, створити найкращу пошукову програму в соціальних науках (див. Popkin); наскільки корисною буде концепція раціональності, якщо її поширити від окремих людських істот на суспільство і застосувати, наприклад, до панорами їх обопільного краху в складній ситуації ув'язнення чи до окреслення можливості існування непорушних суспільних пріоритетів, що мають бути сумою мінливих індивідуальних пріоритетів (див. Barry and Hardin).

ВМВ

Література

†Barry, B. and Hardin, R. eds: *Rational Man and Irrational Society? an introduction and sourcebook.* Beverly Hills, Calif.: Sage, 1982.

Brandt, R.: *A Theory of the Good and the Right.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

†Copp, D. and Zimmerman, D. eds: *Morality, Reason and Truth*: New Essays on the Foundations of Ethics. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984.

Gibbard, A.: Moral judgements and the acceptance of norms. *Ethics* 96 (1985) 5–21; Reply to Sturgeon, pp. 34–41.

Hobbes, *T.*: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.

†Hollis, M. and Lukes, S. eds: *Rationality and Relativism.* Oxford: Blackwell; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979.

MacIntyre, A.C.: Rationality and the explanation of action. In

Against the Self-images of the Age. London: Duckworth, 1971; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1978.
†Popkin, S.L.: *The Rational Peasant: the Political Economy of Rural Society in Vietnam.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
Slovik, P., Fischhoff, B. and Lichtenstein, S.: Regulations of risk: a psychological perspective. In *Regulatory Policy in the Social Sciences,* ed. R.G. Noll. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

РЕВІЗІОНІЗМ – цей термін уживається переважно в рамках соціалістичної традиції для опису поглядів тих, хто намагається переглянути панівну ортодоксальну доктрину – зазвичай у більш поміркованому напрямку. Термін був створений німецькими опонентами *Бернштейна*, який відмовився від багатьох тез Маркса стосовно розвитку капіталізму і зробив з цього реформістські висновки. Ленін і його наступники (див. *Радянський комунізм*) без розбору вішали цей ярлик на окремих осіб та партії, що відступали від схвалюваних більшовиками, а згодом радянським режимом рамок політичного аналізу. Представники соціалістичних партій Заходу вживали цей термін спеціально для позначення тих, хто заперечував необхідність передання засобів виробництва в державне володіння.

DLM

Література

Labedz, L. ed.: *Revisionism.* London: Allen & Unwin, 1962.

РЕВОЛЮЦІЇ ТЕОРІЇ. Революції є драматичними подіями в розмаїтті політичного життя. Революція – це не окремий епізод, а складний процес. Під час революції центральні органи управління втрачають спроможність запроваджувати свої закони на значній частині території або серед значної кількості населення. Різноманітні групи включно з колишнім урядом ведуть боротьбу за встановлення власної центральної влади. Ця боротьба може набувати форм повсюдної громадянської війни, миттєвих державних переворотів або тривалої партизанської війни. Противники намагаються заснувати нові політичні (а часто й економічні) інституції, щоб замінити ними старі.

Ці три аспекти революції – розвал держави, боротьба між претендентами на центральну владу і заснування нових інституцій – відбуваються не поетапно, не в чітко окреслених рамках і не в послідовному порядку. Кожен із цих аспектів справляє вплив на всі інші. Розвал держави, до якого призводять банкрутство та військовий крах, може вести до боротьби за владу між різноманітними претендентами; за цією моделлю відбувалися революції в Англії, Франції і Росії. З іншого боку, боротьба за владу і створення альтернативних інституцій може спричинитися до розвалу держави. Противники, що домагаються центральної влади, можуть почати із згуртування своїх прибічників і заснування нових вузькомасштабних інституцій як основи для боротьби проти центрального уряду й остаточного його повалення; революції в Китаї і Нікарагуа дотримувалися цього зразка. З розвалу держави, змагання за центральну владу і заснування нових інституцій постає революція, як із ниток тчеться гобелен або як з атомів створюється молекула: це взаємозалежне переплетення складників, що утворюють одне ціле.

Ці процеси можуть розвиватися й окремо або в частковому поєднанні: розвал держави без боротьби за центральну владу трапляється в ході розкольницьких рухів, селянських повстань та міських заворушень; розвал держави і боротьба за владу без спроб утворення нових інституцій має місце в ході династичних громадянських воєн (наприклад війни Білої та Червоної троянд); змагання за владу і заснування інституцій без падіння держави відбувається в ході переворотів та в процесі розвитку елітарних реформаторських рухів. Що відрізняє революцію від інших форм політичного насильства, так це саме щільне переплетення всіх цих трьох аспектів.

У рамках теорій революції намагаються пояснити, чому вони відбуваються в певний час і в певних місцях, та виявити різноманітні форми боротьби і різні наслідки, що виникають у їх перебігу. Заплутаність революційних процесів зумовлює ускладненість пояснень. Розглядаючи революції, що мали місце в історії, теоретики дуже часто сперечаються з приводу дат їх початку і завершення і навіть із приводу того, які історичні події слід вважати «по-справжньому» революційними. Вони також дискутують з приводу вирішальних чинників, а отже, сперечаються про те, що потрібно пояснювати в першу чергу. Внаслідок цього більшість «теорій революції» в дійсності є неповноцінними, вони мають на меті здебільшого пояснення причин розвалу держави або появи нових інституцій, чи з'ясування деяких особливостей груп, що протистоять одна одній у боротьбі за владу.

Платон писав, що будь-який лад зазнає змін в однаковій послідовності: починається він з аристократії, яка зрештою поступається демократії, що згодом прямує до тиранії. *Аристотель* заперечував йому, з усією очевидністю показуючи, що причини змін державного устрою численні і дуже різноманітні. Істина про революцію знаходиться десь поміж цими точками зору – причин революції безліч і не існує двох цілковито подібних революцій; та все-таки певні схеми подій і причинні зв'язки послідовно повторюються.

Однак опісля Аристотеля обговорення причин виникнення революції припинилося аж на дві тисячі років. Починаючи з часів Риму і до вісімнадцятого століття творці теорій революції переймалися не лише тим, чому відбуваються революції, але й тим, коли це трапляється і чи є вони справедливими. «Історія Риму» Лівія, де заснування Римської республіки потрактовувалось як моральна драма, у ході якої доброчесні римляни здолали тиранію тарквінських царів, на тисячоліття наперед задала тон дискусіям про революцію. *Полібій* сприймав поняття «революція» як перевстановлення речей у належному порядку: отже, тиранія –

це відхилення, яке мала виправити революція, щоб відновити правильне і належним чином упорядковане суспільство. За доби Середньовіччя такі політичні теоретики, як Миколай Кузанський, розмірковували над тим, чи можна виправдати народ, який повстає проти свого короля, припускаючи при цьому, що королі є довіреними особами Бога, покликаними наглядати за суспільством, і дійшли висновку про те, що повстання справедливе лише тоді, коли монархи не виправдовують довіри. У XVII столітті *Локк* стверджував, що королі несуть відповідальність не лише перед Богом, але й перед своїми підданими; тож повстання є справедливим тоді, коли король не може захистити прав своїх підданих. Коли англійці назвали події 1688 року, в ході яких Якова II було скинуто з трону, «славетною революцією» або коли в наступному столітті колоністи Північної Америки проголосили війну за незалежність американською революцією, обидва табори все ще використовували це слово в розумінні Полібія – як відновлення належного політичного ладу, порушеного тираном. *Берк* доводив, що французькій революції виправдання немає, бо монарх цієї держави не був тираном, а лише тиранією можна виправдовувати повалення влади.

Деякі політичні теоретики вважали, що революція завжди несправедлива: *Гоббс* стверджував, що хаос і кровопролиття, спричинені революцією, набагато гірші, ніж найжорстокіша тиранія, *Боден* та *Філмер* обстоювали ту думку, що влада короля над підданими походить від Бога, як влада батька над дітьми, а отже, є абсолютною й незмінною. *Макіавеллі* розумів революцію в прагматичний спосіб – як ризик, якого законно зазнають правителі, якщо вони слабкі й деспотичні; він радив монархам задля збереження своєї влади уникати цього фатального поєднання вад.

У ході французької революції поняття «революція» набуло нового змісту. Замість того щоб робити вигляд, що вони усувають тимчасове відхилення і відновлюють традиційний лад, лідери революції спробували дискредитувати весь *стародавній лад* і створити нові політичні й соціальні інституції, які б поклали початок новій епосі. Таким чином, від 1789 року ідея «революції» почала означати не просто спротив тиранії, а й установлення цілковито нової організації суспільства,

Проблема руйнації і заміщення старих форм домінувала в міркуваннях двох найвідоміших авторів революційних теорій XIX століття – *Маркса* і *Токвіля*. Маркс (разом зі своїм однодумцем *Енгельсом*) розглядав європейський розвиток починаючи з епохи Середньовіччя як просування вперед крізь різні способи виробництва: феодальний, капіталістичний, а в майбутньому і соціалістичний. Вони постулювали, що перехід від одного способу виробництва до іншого не був – і не буде – мирним, оскільки при феодалізмі і при капіталізмі один окремий клас панує над іншими. Цей панівний клас має бути усунено революцією для того, щоб перейти до наступного способу виробництва. Французька революція 1789 року стала прикладом революції, в ході якої велася боротьба за усунення від влади привілейованої феодальної аристократії і за прокладення шляху до капіталізму. Одначе Маркс та Енгельс стверджували, що неуникним є новий конфлікт, оскільки політичні свободи та економічні прибутки, що з'явилися після повалення аристократії, перейшли тільки до рук фахівців і бізнесменів – до класу буржуазії, яка домінує в новому капіталістичному суспільстві: адже французька революція була за своєю суттю революцією буржуазною. Революція робітничого класу була необхідною для того, щоб мати змогу розподіляти прибутки від застосування новітніх промислових технологій між усіма. Соціалістична революція, яку здійснюватимуть робітники, відбудеться тоді, коли капіталізм увійде в завершальну стадію свого розвитку, коли панування капіталістів над робітниками стане таким жорстоким, що їм не залишиться іншого вибору крім повстання. Коли робітники встановлять свій контроль над виробництвом, процес праці буде організовано на колективній, рівноправній основі, а держава, головною метою якої за часів капіталізму був захист інтересів буржуазії, «відімре». Основний постулат цієї концепції – революція як необхідний чинник зміни, що веде до більшої свободи, – є відображенням тієї ідеї, що революції прогресивні і вигідні.

Маркс вивчав філософію, тоді як Токвіль був державним службовцем. Він теж вважав неминучим розвиток історичної тенденції до рівності, хоча з дуже протилежними наслідками. Він погоджувався з тим, що французька революція скасувала владу старої аристократії і тих законів і норм, що були пов'язані з феодальним суспільством. Але там, де Маркс і Енгельс приймали поразку феодалізму за тріумф нового класу – буржуазії, яку в майбутньому буде в свою чергу скинуто в ході соціалістичної революції, Токвіль бачив перемогу централізованої держави. За Токвілем, якби французька революція знищила клас привілейованих і всі люди стали рівними перед законом, вона ліквідувала б і всі перешкоди для державної влади. Перед революцією могутні привілейовані прошарки існували осторонь держави; після революції держава постала сама, забираючи всю владу в свої руки. Якщо Маркс надихнув традицію, яка вважала революцію прогресивною й вигідною, то Токвіль навіяв застереження, привернувши увагу до того, що революція частіше посилює владу держави, аніж послаблює її.

Наприкінці XIX – на початку XX століття центр уваги змістився з інституціональної зміни *per se* до психологічних тенденцій, які лежали в основі насильства та політичних зрушень. *Дюркгейм* стверджував, що оскільки сучасне суспільство стає більш складним, то індивіди стають ще більш самотніми; позбавлені традиційних дороговказів, вони стають більш схильними до дивацтв і шаленства. Ле Бон спеціально досліджував несамовиту поведінку революційних натовпів і приписував революційне насильство дезорієнтації і нераціональності мас. *Фрейд* також доводив, що революційні маси діють нераціонально, намагаючись

звільнитися від глибинного почуття безсилля та невдоволення, вони приєднуються до лідера й ідуть за ним, куди б той не повів. *Вебер* вважав політичну історію процесом коливання між двома полюсами – прагненням держав стати більш раціонально організованими та бюрократичними і періодичним піднесенням харизматичних лідерів, які уособлюють новий суспільний світогляд, приваблюють прихильників і намагаються створити нові інституції. Упродовж усієї історії королі та імператори часто виявляли нерішучість під час війни або коли стикалися віч-на-віч з економічними змінами, і тоді перед ними поставала загроза скинення їх харизматичними лідерами, які обіцяли встановити новий лад. Однак Вебер звертав увагу на те, що сучасні органи влади поєднують наскрізну бюрократизацію з науковими технологіями в галузі комунікацій та виробництва, які швидко вдосконалюються. Відгукуючись на песимізм Токвіля, Вебер побоювався, що історія веде до піднесення неминучої неприступної бюрократичної держави, яка посадить індивідів у «залізну клітку» бюрократичного правління.

Події 1917 року знову змінили напрямя дискусії, оскільки в Росії розпочалася соціалістична революція. Той факт, що Росія – порівняно відстала держава з малорозвиненим капіталізмом – зазнала соціалістичної революції, фундаментально змінив марксистський підхід до історії. Відтак учені почали переглядати великі революції – англійську, американську, а тепер і російську – в пошуках нових моделей. Бринтон, Едвардс та Пітті розробили концепцію «природної історії» революцій, за допомогою якої досить вдало встановлювали послідовність подій. Вони з'ясували, що старорежимні міністри загалом були не тупими і впертими консерваторами, а натомість мужніми реформаторами, котрі визнавали свої труднощі і намагалися виправити курс. На жаль, запроваджувані ними реформи частіше спонукали до висунення вимог щодо ще більших зрушень і не послаблювали тиск центральної влади. До того ж з'ясувалося, що основні зміни в ході революції відбуваються не тоді, коли руйнується старий лад. Замість нового Марксового «класу», який би спробував здійснити реформи, опозиція до старого ладу розділялася на «поміркованих» і «радикалів». І тільки тоді, коли «помірковані», неспроможні вирішити проблеми, успадковані від старого ладу, вступали в боротьбу з радикалами, відбувалася насильствена перебудова суспільства.

«Природно-історичні» теорії революції виявилися корисними для висвітлення складних процесів руйнації держави, змагання за владу та заснування інституцій. Однак вони мало що говорять про те, чому відбуваються революції. Розповсюдження революційних вибухів по всьому світу після Другої світової війни спонукало вчених дошукуватися їх причин.

Ніби відлунюючи погляди Дюркгейма, відповідь знайшли у варіаціях на тему модернізації, яка породжує поширення розгубленості та невдоволення. Девіс, Гурр і Феєрабендс стверджували, що завдяки швидкому розповсюдженню освіти та комунікацій модернізація підвищує наші сподівання скоріше, ніж відбувається матеріальний прогрес, що призводить до краху всіх надій і виникнення агресії. Смельсер і Джонсон доводили, що через прагнення певних секторів модернізуватися швидше від інших зводяться нанівець не лише сподівання окремих осіб, а й координація соціальних інституцій – політичних, економічних, освітніх, культурних. Гантингтон припускав, що освітні та культурні зрушення пробуджують у людей бажання брати участь у політиці і що революція відбувається тоді, коли маси, які відчувають нестачу законних засобів вираження, таких як голосування, настирливо висловлюють своє бажання бути почутими.

Такі теорії були доволі впливовими, але невдовзі було висунуто кілька поправок до них. Тіллі зауважив, що окремі особи – неорганізовані та безсилі – навряд чи повстануть незалежно від рівня їх невдоволення. Зосередивши свою увагу на змаганні за владу, він стверджував, що революція можлива лише тоді, коли з'являються альтернативні претенденти на владу, що мають засоби для ефективного висування своїх претензій. Модернізація може прискорити революцію шляхом перерозподілу ресурсів і створення нових угруповань, які претендуватимуть на владу, однак не шляхом викликання розсіяного невдоволення в окремих осіб. Мур підійшов до проблеми з цілковито інших позицій, спираючись на порівняльні дослідження процесу модернізації, які показали, що вона не є окремим одноманітним процесом; навпаки, різні нації здійснюють її цілковито відмінними шляхами. Серед сучасних держав є фашистські диктатури, комуністичні суспільства і демократії; кожен тип держави відповідно до особливостей своєї попередньої класової структури та політичної організації прокладає свій власний шлях до модернізації, набуває свого власного революційного досвіду. Скокполь звернула увагу на те, що революції рідко починаються з розвитку революційних рухів, спланованого групами невдоволених, але вони несподівано вибухають тоді, коли держава опиняється в катастрофічному стані через військовий тиск чи фінансову кризу. Речники теорії модернізації майже не зупинялися на проблемах, з якими стикаються уряди в міжнародних конфліктах, або на тому, як реагують на такі конфлікти держави з різними формами правління і з різними рівнями економічного розвитку. Однак ці питання, безумовно, важливі.

Серед сучасних теорій революції найбільш значущим є доробок Скокполь. Її «соціально-структурна» теорія зосереджена на тому, яким чином різні політичні і соціальні інституції впливають на спроможність держави залагоджувати міжнародні конфлікти. Зіставивши революції у Франції, Росії та Китаї, вона побачила, що будь-яка революція відбувається тоді, коли держава опиняється в стані війни з більш розвинутими капіталістичними країнами. Скокполь також зауважила, що в кожній з таких держав є та чи інша комбінація структурних слабощів, що обмежує їх спроможність чинити

спротив міжнародному тиску і цим самим створює потенціал для революційних криз: недорозвинене сільське господарство, яке не в змозі утримувати конкурентноспроможне військо (Росія); автономна еліта, яка може блокувати спроби підняти рівень оподаткування або підвищити ефективність державного управління (Франція і Китай), або ж наявність сільських населених пунктів із самоврядуванням, які в разі послаблення центрального управління негайно організуються задля нападів на поміщиків (Франція, Росія). Поєднання військового тиску з боку економічно розвинених держав, структурного примусу держави до дій та автономності селянства, що зумовлює ефективність селянських повстань, і призводить до революції.

Подальші внески до теорії революції були різноманітними: найважливіші сучасні праці стисло описується нижче (див. також розширені бібліографії Goldstone і Gurr).

Теорія Скокполь стала об'єктом певної критики. Гаглер, Боннелл та Дікс припускали, що Скокполь применшувала роль міських робітників у здійсненні революції. Айзенштадт, Арджоманд та Севелл стверджували, що культурні фактори, якими нехтувала Скокполь, відіграють важливішу роль у створенні передумов революції. Голдстоун доводив, що теорію Скокполь слід узгодити із загальною динамікою розвитку економіки та зростання населення. Він підмітив, що хоча постійним фактором європейської політики починаючи від 1500 й аж до 1850 року була міжнародна воєнна загроза, тогочасні революції відбулися в двох основних проміжках – з 1550 по 1650-ий і з 1750 по 1850 рік. Зауваживши, що обидва ці проміжки – це періоди швидкого зростання населення, Голдстоун указав, що в густонаселених доіндустріальних країнах швидкий ріст населення може справити шкідливий вплив на стабільність цін, державні фінанси, процеси відновлення еліти та життєвий рівень народу. Поєднання цих наслідків може створити напругу в управлінні державою та посилити конфлікти між групами, які змагаються за владу і своє становище в суспільстві, підвищуючи ризик того, що поточні війни або внутрішні конфлікти призведуть до революційної кризи.

У нещодавніх працях з теорії революції, що пильніше зосереджуються на історичних та порівняльних дослідженнях, вивчалися також і конкретні проблеми. Голдфренк використав структурну модель Скокполь для пояснення першопричин мексиканської революції; Абрагамян застосував подібну модель для аналізу революції в Ірані. Тримбергер поширила структурну теорію революції на випадки «революцій у верхах»: вона звернула увагу на те, що 1868 року в Японії і 1921 року в Туреччині відбувся розвал держави і створення нових інституцій, однак процеси руйнації держави та боротьби за владу тривали відносно недовго й обмежувалися переважно колом еліти. Вона стверджувала, що цей тип елітарної революції пов'язаний із тим, що ці держави потрапили під тиск набагато більш розвинутих зарубіжних держав, але замість слабкості структури, на яку посилається Скокполь, там існувала бюрократична еліта, яка присвячувала себе більшою мірою правлінню, ніж володінню землею, і була досить гнучкою для того, щоб у відповідь на зовнішній тиск реформувати інституції. Вольф, Пейдж, Мігдель, Скотт і Попкін дискутували з приводу чинників, які зумовлюють участь селянства в революції: Скотт підкреслював роль окремої селянської культури, Пейдж наголошував на економічних зв'язках хліборобів і землевласників, Мігдель та Вольф надавали особливого значення проникненню в село капіталістичної підприємливості та зростанню населення, Попкін підкреслював зусилля селян здобути переваги за рахунок своїх односельців. Усі ці чинники, без сумніву, позначалися на поведінці селян, але в конкретних ситуаціях вони не мали вирішального значення. Одначе стала зрозумілою одна річ: привабливість комуністичних рухів для селян полягає не у внутрішній привабливості комуністичної ідеології; скоріше саме комуністичні партії були більш чутливими до селянських ідеалів, більш гнучкими і наполегливими в організації селянства, ніж докомуністичні органи управління. Рюде, який вивчив звіти поліції про поведінку революційних натовпів, стверджував, що це були не ірраціональні юрби Ле Бона, оскільки вони складалися з авторитетних робітників та ремісників, які, беззаперечно, намагалися захистити свої економічні інтереси. У подальших дослідженнях робітничих рухів, здійснених Трауготтом, Колгауном та Амінзаде, було продемонстровано, у який спосіб революційні рухи черпали свою могутність із потреби в захисті робітниками своїх традиційних прав. Вивчивши постаті революційних лідерів, Реджаї та Філліпс доводили, що ці лідери здебільшого не були харизматичними і не здійснювали революцій; натомість революційні ситуації – розвал держави і боротьба за державну владу, – давали можливість окремим особам, котрі б за інших обставин обрали традиційні професії, виступити в ролі революціонерів.

Теоретики революції також звертали все більшу увагу на довгострокові наслідки революцій. На противагу *Арендт*, котра колись доводила, що «справжніми» революціями є лише ті події, в ході яких встановлюється ліберальна демократія, сьогодні всі погоджуються з тим, що революції можуть мати найширший спектр можливих наслідків. Скокполь, Екштейн, Волтон і Тарданіко визначили низку чинників, що зумовлюють певні наслідки. Вони припускають, що соціалістичне правління ймовірніше виникне тоді, коли економічні ресурси буде зосереджено в кількох великих центрах нагромадження капіталу, коли масова мобілізація стає широкомасштабною, а зовнішній тиск капіталістичних країн – помірним; капіталістичне правління можливе за протилежних обставин. Але, як стверджують Келлі і Клейн, ні соціалістична, ні капіталістична революція не в змозі значно зменшити нерівність прибутків та можливостей, хіба що на нетривалий період. Тенденції до розшарування, очевидно, міцно вкоренилися в усіх людських суспільствах, навіть тих, що пройшли крізь революції.

Таким чином, поточні теорії революції є багатогранними. Охоплюючи величезну кількість випадків і проблем, вони вдаються до багатосторонніх комплексних пояснень. Вони простежують залежність варіантів революційних конфліктів та їх наслідків від різного рівня військового тиску, відмінностей у ступенях самостійності еліти та селян, кількості державних ресурсів, довгострокових економічних і демографічних тенденцій та різниці в рівні економічного розвитку держав, що конкурують у міжнародній економіці.

JAG

Література

Brinton, C.: The Anatomy of Revolution. New York: Vitage, rev. and expanded edn, 1965.

Eisenstadt, S.N.: *Revolutions and the Transformation of Societies.* New York: Free Press, 1978.

†Goldstone, J.A. ed.: *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

Gurr, T.R. ed.: *Handbook of Political Conflict.* New York: Free Press, 1980.

Huntington, S .P.: *Political Order in Changing Societies.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1971.

Moore, B. Jr.: *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Boston: Beacon, 1966.

†Skocpol, T.: *States and Social Revolutions.* Cambrige: Cambridge University Press, 1979.

Tilly, C.: *From Mobilization to Resolution.* Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978.

Wolf, E.R.: *Peasant Wars of the Twentieth Century.* New York: Harper & Row, 1969.

РЕСПУБЛІКАНІЗМ. Це поняття визначають як протилежність монархії. Тоді як традиційний король має особисту владу над своїми підданими і править своїм королівством як приватним володінням, управління в республіці є принципово спільною справою (res publica) всіх її громадян, які керують нею задля загального блага.

Хоча монархія була нормою для більшого проміжку історії, республіканські ідеї відомі європейській політичній думці ще зі своїх першовитоків у грецьких містах-державах. Проте саме в Римі республіка набула форми ідеологічного центру. Протиставлена особистому правлінню царів, а пізніше й імператорів, Римська республіка стараннями ораторів, сатириків та істориків перетворилася на міф, у якому військова слава поєднувалася зі свободою і доброчесністю. «Свобода» в цьому зв'язку означала визволення з-під деспотичної влади тиранів разом із визнанням права громадян залагоджувати загальні справи, беручи участь в управлінні (див. *Громадянство*). «Доброчесність» означала патріотизм та народний дух, героїчну готовність ставити загальне благо вище своїх особистих чи родинних інтересів, утілену в учинках героїв з хронік Лівія і Плутарха.

Багато республіканців, таких як Саллюстій, пояснювали римську свободу доброчесністю громадян Риму, а її втрату – моральним розкладом, спричиненим розкошуванням. Інші пропонували переважно інституціональне пояснення процвітання республіки, вказуючи на складність політичної системи Риму. Ідеалу мішаної форми правління, що вперше постав у «Законах» *Платона* і був розвинутий далі *Аристотелем*, найбільш впливової форми надав *Полібій*, який заявляв, що форми правління переходять одну в одну впродовж нескінченного нестійкого циклу, аж поки їх рух не зупиниться внаслідок урівноваження різних внутрішніх елементів. Тому Рим завдячує своєю величчю рівновазі між монархічними, аристократичними і демократичними складниками – цей погляд став невід'ємною складовою класичного республіканізму.

Республіканізм, що впродовж кількох століть перебував у затінку християнського монархізму, відродився за доби пізнього Середньовіччя в містах-державах північної Італії. Його прихильники зверталися до кількох різних теоретичних джерел: *Марсилій Падуанський* для вироблення радикального обгрунтування верховенства народу використовував концепцію Аристотеля, тоді як правники Бартолус і Бальдус указували, що монархічну структуру *римського права* можна застосувати і задля республіканських цілей, якщо місто розглядати як sibi princeps володаря над самим собою, законного суверена на своїй власній території. Понад те, флорентійські гуманісти приклали міф про римську республіку до своїх умов, ще раз проголосивши, що найвищим політичним ідеалом є соціальна свобода республіки, яка має самоврядування (див. *Відродження політична думка*).

Однак республіканізм Відродження – це кредо, що постало в ті похмурі часи, коли італійські міста одне за одним підкорялися правлінню можновладців. На початку шістнадцятого століття, як здавалося, стало зрозумілим, що республіканська свобода – рідкісний і крихкий дар, що легко руйнується під обертами колеса фортуни. Стикнувшись із проблемою забезпечення свободи, флорентійські мислителі наголошували на двох додаткових засобах – одному моральному, іншому інституціональному. По-перше, як вважали *Макіавеллі* та Гвіччіардіні, стабільна республіка неможлива без такої чесноти, як патріотизм. Громадяни повинні ставити благо народу вище своїх особистих інтересів, а особливо вище гонитви за багатством, вони повинні утримуватися від чвар через дрібниці і бути напоготові особисто захищати свою батьківщину, а не полишати справу її захисту на розсуд найманців. Патріотизм, який підживлюється постійною участю в суспільних справах, має стати їх істинною релігією, що їй віддають перевагу перед християнством.

Поряд із наголосом на громадянській доброчесності стояла рівнозначна турбота про створення мудрого конституційного механізму. Багато республіканців, особливо Джіаннотті, неперервне процвітання і стабільність Венеції приписували її ладу, де поєднання дожа, сенату та ради неважко витлумачити як класичне сполучення монархічних, аристократичних і демократичних елементів. Макіавеллі, чий погляд був звернений скоріше на вируючий Рим, ніж на непорушну Венецію, припускав, що в динамічній системі величезна напруга між патриціями і наро-

дом насправді може сприяти його загальному збільшенню.

На цілих два століття після падіння в 1530 році Флорентійської республіки республіканські ідеї щезли в підземних потоках європейської політичної думки, заклопотаної переважно відносинами між королями та їх підданими. Під час громадянської війни в Англії *Гаррингтон* створив республіканську утопію під назвою «Океанія» (1656), у якій було продемонстровано безмежну віру в силу інституціональних заходів для забезпечення свободи і зроблено спробу пристосувати класичний мішаний лад до тогочасних умов. Впливу Гаррингтона частково завдячує своєю появою дивний напівреспубліканізм багатьох представників англійської політичної думки XVIII століття. Публіцисти-торі розуміли сучасну їм політику в класичних рамках – з королем-парламентарем, що відстоює мішану форму правління, з вільними орендарями на кшталт римських громадян, а також двором і національним боргом, спричиненим потягом до розкошів і здирництва, що, як відомо, руйнує всі вільні держави. Усупереч традиційному припущенню стосовно того, що республіканське правління годиться лише для невеликих держав, наявність цих понять дала американським революціонерам можливість побачити в республіканському устрої шлях до розв'язання своїх проблем.

Така зміна масштабу – один зі способів зміни республіканської ідеології в ході американської і французької революцій. Оскільки республіканці перестали думати в категоріях міст-держав і домагалися самоуправління для народу, принцип прямої політичної участі громадян за рахунок ротації на посадах було замінено на принцип *представництва* загальної волі (парадоксально те, що люди, котрі її представляли, були наділені необмеженими владними повноваженнями, на які раніше претендували лише королі). Іншою важливою зміною було заміщення класичного песимізму новітнім оптимізмом. До цього часу республіка вважалася рідкісним винятком у звичному плині монархічних правлінь, можливим тільки за сприятливих умов і, вірогідно, недовговічним. Проте усталення її в Америці означало, що відтепер республіку почали розглядати як загальний виклик королям. І там, де класичні республіканці осмислювали історію в циклічних рамках, їх наступників надихала непохитна віра в розповсюдження освіти, яка (приміром, як запевняв Том *Пейн*) водночас підривала устої й церкви, і королівської влади. Ця віра була настільки сильною, що навіть поразка французької революції не спромоглася знищити її. Іронія тут криється в тому, що пророком нової світської віри став песиміст Руссо, певною мірою останній класичний республіканець, який пообіцяв майбутнє *загальній волі* суверенного народу.

Як і їхні класичні попередники, республіканці класичної епохи вирізнялися постійним підкреслюванням значення «доброчесності» або інституціональних установлень для збереження свободи. Французькі республіканці, наслідуючи Руссо, займалися моралізаторством. Для Робесп'єра та Сен-Жуста, які вважали себе римлянами і багато говорили про доброчесність та відданість батьківщині, свобода була позитивною цінністю, пов'язаною скоріше із спільним життям, ніж з індивідуалізмом. Навіть *Токвіль*, який п'ятдесятьма роками пізніше холоднокровно протиставив класичні ідеали американським реаліям, занурення в особисте життя все ще вважав небезпекою для республіканської свободи, громадянського духу, стимулом для зміцнення яких є участь у суспільному житті.

Однак на схилку вісімнадцятого століття республіканізм міг набувати й більш буржуазних та інструментальних форм, зводячи нанівець потребу в героїчному патріотизмі і спираючись на давню традицію інституціональної системи *противаг* і *стримувань*. Захищаючи новий лад Сполучених Штатів, який багато чим завдячував теорії мішаного правління, *Медисон* доводив, що утопічним є навіть прагнення до єдності громадян. Знайти спосіб уникнути розбрату, який так часто руйнував республіки, означає винайти такі установи, у яких різновекторні інтереси контролюватимуть один одного. Висловлюючись у подібному дусі і навіть з меншою повагою до традиції громадянської доброчесності, Бентам та його послідовники вважали республіку просто відповіддю на проблему управління, подібною до відповідей на підприємницькі потреби. Беручи за основу корисливість людини-політика, вони стверджували, що будь-який різновид безвідповідальної влади є небезпечним, однак добре правління можна забезпечити, зробивши посади тих, хто утримує владу, виборними і поставивши їх під постійний нагляд людей, яких вони представляють.

Протягом XIX століття республіканізм залишався ідеалом, за який боролися, виступаючи проти традиційних монархій. У XX столітті він фактично вийшов з політичного вжитку частково тому, що не стало королів старого зразка, з якими треба було боротися, а також тому, що стародавня концепція вільної республіки, у якій участь громадян у суспільних справах стоїть вище за їх особисте життя, не приваблює лібералів, котрі дотримуються більш негативних та індивідуалістичних доктрин *свободи*. Однак нещодавно класичні республіканські ідеали і частково розуміння свободи як справи скоріше суспільної, ніж особистої, відродила Ханна *Арендт*. У більш загальному вигляді новий виток песимізму в середовищі політологів і відновлений наголос на значущості політичної культури для підтримання вільного суспільного життя, як здається, нагадують класичні республіканські теми щодо тендітності республік і потреби в доброчесності для перемоги над долею.

МЕС

Література

Arendt, H.: *On Revolution.* New York: Viking; London: Faber, 1963; Harmondsworth: Penguin, 1973.
Guicciardini, F.: *Selected Writings,* ed. and trans. C. Grayson. London: Oxford University Press, 1965.
Hamilton, A., Madison, J. and Jay, J.: *The Federalist,* ed. B.F.

Wright. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961; ed. M. Beloff. Oxford: Blackwell, new edn 1987.
Machiavelli, N.: *The Discourses*, ed. and intro. B. Crick. Harmondsworth: Penguin, 1970.
Pocock J.G.A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
†Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Tocqueville, A. de: *Democracy in America*, trans. G. Lawrence, ed. J.P. Mayer and M. Lerner. New York: Harper, 1966; London: Fontana, 1968.

РЕФОРМАЦІЇ ПОЛІТИЧНА ДУМКА. Реформація – це період, що ретроспективно охоплює ті напрямки релігійного реформування, які виникли приблизно в 1590 році і швидко закостеніли у вигляді окремих церков. Реформісти вважали себе послідовниками «євангельської справи», справи «відновлення», «реформування» або відбудови істинної релігії, повернення ad fontes – до незабруднених джерел біблійного християнства, християнства без стремління до примноження багатства і морального розкладу.

Принциповою метою реформістів 1520-х років (серед яких були Лютер, Меланхтон, Цвінглі, Еколампадіус, Букер і Фарел) було «внутрішнє» переродження індивідів і навернення їх від «хибної» до «істинної» релігії. З їхньої точки зору, те, що в той час видавалося за релігію, було сумішшю Аристотелевих (отже, язичницьких) уявлень про доброчесність та самодостатніх папських фальсифікацій. У розумінні реформістів, яке, можливо, заслуговує на часткове виправдання як оцінка популярного віровчення, хоч воно й було пародією на схоластичну теологію, католицька церква вчила віруючих, що вони повинні намагатися «заслужити» спасіння «добрими справами», а особливо виконанням належних учинків та обрядів. Для реформістів це є нездійсненним завданням тому, що істинні добрі справи передбачають вияв доброї волі, недосяжної для грішної природи людини. Істинна, біблійна доктрина, як її розуміли реформісти, полягала в тому, що людина за своєю природою цілковито нездатна заслужити спасіння у вигляді «винагороди» виключно за свою правильну поведінку; навпаки, Бог «судить» грішників якраз попри їхні негарні вчинки, він милосердий, бо Христос спокутував їхні гріхи. Навернення від хибної до справжньої релігії здійснюється завдяки могутності Євангелія, звідки обранці Господа сприймають віру, тобто отримують довіру та опіку (fides) рятівного милосердя Божого. Звідси й гасла Реформації – спасіння «самою лише вірою» і «християнська свобода» (назва одного з найвідоміших памфлетів Лютера 1520 року): християни визволені з рабства, звільнені від виконання непосильних обов'язків, від лицемірних учителів та незаконної «влади». Єдиною необхідною «зовнішньою» передумовою для справжньої релігії є проповідування Слова Божого, яке кожен має осягнути самостійно. Інші «зовнішні» чинники, заходи та справи важливі лише настільки, наскільки вони заважають або сприяють сприйняттю Слова Божого.

Хоча ранні реформісти невідступно намагалися прихилити державців до служіння справі реформування, вони не вважали своїм завданням чітко сформулювати теорію держави. Відповідно до загальноприйнятої класифікації, якою вони користувались у цьому зв'язку, їх турботою були «духовні», а не «світські» (а чи «мирські») справи, хоч у їх власному викладі будь-яку справу можна розглядати в обох аспектах. Пізніше розрізнення духовного/світського замінили таким само нечітким розрізненням «релігії» і «політики» (див. *Середньовічна політична думка* та *Церква і держава*).

Проте в повсякденних подіях та в конкретних перипетіях держава і релігія були пов'язані між собою багатьма заплутаними зв'язками. Чіткої межі між злочином і гріхом встановлено не було, тож, приміром, і перелюб і єресь були злочинами, що каралися за допомогою цивільного права. Так само, а водночас і на противагу ортодоксії, громадянські обов'язки людей включно з релігійними, такими як набожність і мораль, вважалися особистою турботою мирських державців. Понад те, церква була складовою суспільного ладу в усіх християнських державах, вона мала свої власні суди, закони, встановлювала покарання, яким підлягали всі християни, і користувалися різноманітними привілеями та недоторканністю. Отже, будь-яка релігійна зміна була замахом на суспільний лад християнської спільноти.

Це з усією очевидністю відразу ж проявилось у зіткненні між «істинною релігією» і папою та його прихильниками. І духовна, і світська влада папи були серйозно скомпрометовані спогадами про Великий розкол та рух миротворців, дійсним чи гаданим занепадом учення, моралі, згасанням місіонерського запалу в служителів папської церкви від самої її верхівки й аж до низу та освяченим віками втручанням мирських правителів у церковні справи (див. *Середньовічна політична думка*). Попри це влада папи скрізь залишалась очевидним символом універсального, екстериторіального характеру церкви. Однак вона була основною опорою хибної релігії і головною перешкодою для реформування, тому реформісти почали різко виступати проти претензій папи на духовну, а також і на світську владу. В їх розумінні «церква» в її істинному, біблійному смислі – це «релігійне братство», «спільнота», «зібрання» (нім. Gemeinde) всіх вибраних (див. *Середньовічна політична думка*), об'єднаних спільною вірою під проводом Христа. Це визначення дозволяє зберегти універсальність церкви Христа (біблійний постулат), тоді як заперечення папської ієрархії є неодмінною передумовою цієї універсальності. Реформісти також відкинули «католицьке» розрізнення двох класів християн – правлячого (клерикального) «прошарку» і підлеглого йому (мирського) – та основоположне вчення стосовно того, що так зване «релігійне» (тобто клерикальне) життя більше заслуговує на йменння «доброї справи», ніж будь-яке інше покликання законослухня-

ного християнина: усі християни однаково рівні перед Богом. Цю тезу полемічно сформулював *Лютер* як «святість усіх віруючих». Освічені священики-проповідники дуже необхідні, однак їх принциповим завданням є повчання, а тому з цієї точки зору не можна виправдати переважну більшість наявних церковнослужителів з їх прагненнями до багатства, світської влади, узаконення звільнень від повинностей. Антиклерикалізм реформістів отримав беззаперечне схвалення народу.

Церква в цьому розумінні, за визначенням, «невидима» і виходить за межі будь-якої організованої спільноти в світі. Але це нічого не говорить про лад будь-якої «видимої церкви» як організованої земної спільноти, що складається з істинних і умовно подібних християн (див. *Августин*). Це просто означає, що така «церква» визначатиметься як «релігійне братство» чи «громада», а не як ієрархія. Анабаптисти («радикальна Реформація») довели цю думку до того, що істинна церква має бути добровільним об'єднанням, до якого належатимуть лише ті, кого навернули до віри, хрестивши їх у дорослому віці, – або, як казали їх противники, «вихрестили» (звідси й назва «анабаптисти»), – що є зовнішньою ознакою членства. Такі «соборні церкви» вибраних були довершеними і самодостатніми громадами, що цілковито відмежують себе не тільки від традиційної церкви, але й від світського суспільства і світської влади. Анабаптисти загалом визнавали світське правління провидінням Божим, владним, однак, лише над нечестивцями, і заперечували його владу над своїм релігійним братством; дехто з анабаптистів навіть заявляв, що меч (символ влади) перейшов нині до рук вибраних. Церква як добровільне об'єднання – це ідея, яка надто розходилася з усталеним ладом та офіційною вірою: однак її спорідненість з ідеєю визволення, з еґалітарними та перебудовчими тенденціями в поглядах ранніх ортодоксальних реформістів (див. *Лютер*) дозволила їхнім противникам звинуватити їх в анабаптистських повстаннях, селянських війнах та й загалом у політичній непокірності. Реформісти відповідали, роблячи ще раз наголос на своїй первинній доктрині стосовно того, що світське правління – це перст Божий, політична покірність існуючій владі – це християнський обов'язок, а максимум дозволеного – це пасивна незгода із законами і наказами правителів-безбожників (див. *Августин*); основні засади євангельської доктрини християнської свободи, надто далекі від спроб послабити владу мирських правителів, насправді зміцнюють її, примушуючи церковнослужителів підкорятися політичній владі, як це властиво всім християнам. Улюбленими і в політичному плані засадничими текстами для реформістів були тринадцяте послання до римлян і перше послання Петра.

Для ортодоксальних реформістів світська влада була визначальною та сталою ознакою держави. У будь-якому разі в мовах народів Європи (у використанні яких реформісти, а особливо Лютер та Кальвін, добилися великих успіхів) політичні спільноти зазвичай ототожнювалися з їхніми володарями чи формами правління (імперія, королівство, курфюршество, князівство, герцогство тощо). Більш абстрактні поняття на зразок загального добробуту чи суспільного ладу були, звісно, теж уживаними; однак до 1560-х років північній Європі (а Німеччині ще довше) було здебільшого невідоме слово «держава» як означення політичної спільноти. Коротше кажучи, влада світських правителів у державі не викликала у протестантів ніяких сумнівів.

Натомість теологи Реформації ототожнювали «церкви» лише з релігійними братствами, або, використовуючи їх типово полемічну, «необразливу» ідіому, некатолицькими установами. Залишалося неясним, яка ж організація здатна реформувати церкву або діяти від її імені, бути її представником. Існувало три можливих кандидатури: фізичні особи, духовенство і правителі. Реформаторські зусилля фізичних осіб незмінно закінчувалися громадянськими заворушеннями та виникненням сект. Теологія Реформації остаточно відкинула верховенство духовенства всередині церкви. Протестантські церкви, що виникали незважаючи на те, були в них анабаптисти чи ні, залежали від правителів, потребуючи захисту від представників папи; у будь-якому разі хибна релігія була закріплена законами та угодами і лише світська влада могла змінити її законним шляхом. Однак висновок про те, що саме правителі наглядатимуть за здійсненням реформування, виявився передчасним. Від самого початку реформісти заохочували їх до цього на підставі більш чи менш ad hoc узаконювального витлумачення правителів як «надзвичайних єпископів» або «представників» християнських братств, чи ж як християн, яким випала нагода використати світську владу в духовних цілях. Вони також стверджували, що устрій церкви та її організація – це adiaphora, тобто питання, про які умовчує Святе Письмо (вимагаючи лише добропорядності та наявності досконалого ладу) і які належать до функцій світських правителів у рамках підтримання «зовнішнього» миру та порядку.

Наслідком правління, яке схвалювало чи підтримувало справу реформування, стали держави, у яких не визнавалося ніякої верховної духовної влади крім влади Біблії, а підданих «протестантських» князів і підлеглих їм посадових осіб силували вступати в лоно протестантської церкву. У теології ранньої Реформації не було положення, згідно з яким церкви мали територіально «збігатися» з кордонами держави. Амбітні ранні реформісти прагнули реформувати весь християнський світ: вони не очікували, що «реформовані» держави протистоятимуть «папським», і відмовлялися визнати узвичаєним або, понад те, узаконеним розкол християнського світу на кілька конфесій. Першим кроком до узаконення такого стану справ стало висунення (здається, Меланхтоном) ідеї «християнської спільноти».

Знову ж таки, протестантська світська влада тепер призначала проводирів «своєї» церкви і приймала рішення про те, які ж догми та обряди є відповідними

Святому Письму. Реформісти зовсім не збиралися дозволяти політичний контроль над вірою та богослужінням: вони були певні в само собою зрозумілому і недвозначному характері Біблії як єдиного «принципу віри». Вони запізно визнали, що їхня церква потребує певної політичної незалежності, а отже, й незалежних представників (реформістських священиків), які б діяли від її імені. Та державці зовсім не бажали поступатися тією духовною владою, яку вони отримали, а релігійні братства, яких приваблював антиклерикалізм Реформації, не хотіли знову підкорятися владі духовенства, хай навіть і «протестантського». До 1531 року Цвінглі та Еколампадіус померли, Лютер доживав свої останні дні й утратив надію на щось більше, ніж утримання керма влади в своїх руках; його ставлення до духовної влади «протестантських» князів і посадовців завжди було позитивним. Найбільш вдалими спробами відновлення (та навіть і тоді часткового) незалежності церкви виявилася діяльність *Кальвіна* і його послідовників, особливо в Женеві, Франції, Нідерландах та Шотландії. Чого тоді домагалися – то це лише співробітництва «благочестивих священиків» та «благочестивих посадовців» на приблизно рівних умовах. Жоден ортодоксальний реформіст не розглядав ідею церкви як власне приватного об'єднання.

Спочатку навернення від хибної до істинної віри задумувалося як Боже діяння над душами людей за допомогою проповідуваного Слова, без будь-якого натяку на застосування примусу. І справді, Лютер, – приміром, у трактаті «Про мирську владу» (1523), – наполягав на тому, що до віри не можна силувати і що гоніння неефективні. Це було сказано на користь релігійної терпимості. Однак і ортодоксальні реформісти неохоче схвалювали примус до релігії, частково тому, що завжди вважали насильство спрямованим не на саму хибну релігію, а на її шкідливі для суспільного ладу наслідки.

Відколи ж католицькі монархи почали вимагати такої ж влади над підданими, щоб заборонити реформістське вчення, богослужіння і літературу та викорінити «єресь» у межах і поза межами своєї юрисдикції, це підготувало грунт для тривалого періоду міжконфесійних воєн і релігійних гонінь. Для Священної Римської імперії це закінчилося Аугсбурзьким миром 1555 року; до кінця століття так і не було сформульовано принципу, що релігією підданих має бути релігія їх правителя (cuius regio eius religio), але саме його мали на увазі в процесі примирення; однак католицька Контрреформація відкинула цей принцип як політичний, тобто принцип, що підпорядковує релігію виключно світській владі. Починаючи з 1560 року до 1590-х років Франція коливалася між гоніннями, віротерпимістю і громадянською війною.

Вимога реформістів щодо обов'язку окремих християн коритися світській владі була принциповою, але не завжди доцільною і навіть можливою для виконання. Правителі європейських держав отримали невизначені й суперечливі повноваження, тож часто траплялося так, що хтось із них підтримував Реформацію, тоді як інші чинили їй опір. У таких випадках, виходячи і з принципу самозбереження, і з релігійних переконань, виникали серйозні підстави для пошуку виправдання політичного (тобто організованого, а іноді й збройного) опору. Тож послідовники і Кальвіна, і Лютера саме так і робили, заручившись двозначною підтримкою своїх високошанованих духовних наставників. Це повернуло до життя вже давно відомі політичній теорії проблеми, що ними спочатку реформісти нехтували. Наприклад, якщо припустити, що вся законна влада походить зрештою від Бога, то чи буде вона сприятливою для людей та установ і яким чином – прямо чи опосередковано? Чим обмежується влада королів або імператорів над «нижчими посадовцями», стосується вона кожного окремо, всіх разом або «всіх людей» загалом? Відповідь на ці запитання вимагала звернення до праць схоластів-теологів та правників, з яких реформісти кепкували, протиставляючи їм Святе Письмо як найвищий авторитет у всіх, ба навіть і політичних, питаннях.

Протестантські докази на користь опору, як здається, у загальних рисах наслідували подібні взірці. Спершу проблема опору зазвичай формулювалась як правово-історичне питання про те, хто має законну владу керувати і ким він має право керувати. Приймалося беззастережно, що позитивне (у цьому разі звичаєве) право, скажімо, Священної Римської імперії чи Франції базувалося на протестантських засадах. Тому Франсуа Отман, який невдовзі після Варфоломіївської ночі випустив у світ «Франкогаллію» (1573), більшу частину цієї книги присвятив зображенню того, що в минулому верховна влада в «королівстві» (термін, на жаль, неуникний) Франція належала Генеральним зборам, які навіть обирали королів. Тут мається на увазі припущення, що «стародавній закон» авторитетніший за будь-який пізніший. До дуже подібних аргументів щодо відносності влади римського імператора і законів, «нижчих посадовців» та інших органів Священної імперії вдавались і лютерани починаючи приблизно з 1530 року. Кальвін теж в одному рядку «Настанов» дозволив «народним посадовцям» чинити опір тиранам і для захисту від них створювати щось на кшталт Генеральних зборів. Французькі гугеноти в 1560-х роках приховували свою політичну і військову діяльність під цим винятком з правила «пасивної покірності» (на що Кальвін знехотя погоджувався за життя), розглядаючи Генеральні збори і принців крові як нижчих посадовців, запроваджених стародавніми французькими законами. Але навіть Отман не задовольнявся лише історичною аргументацією, витлумаченням старовинних французьких договорів на зразок місцевого варіанта «мішаного правління», схвалюваного найкращими філософами античності. Інші речники теорії опору, особливо Теодор де Без (наступник Кальвіна з Женеви), Джордж Бучанан та Філіпп дю Плессі-Морней стверджували, що королівський сан, як і інші категорії посадовців, походить від несправедливого договору, за яким «народ»

погоджується підкорятися правителю за умови, що він правитиме ним згідно з божественними і людськими законами; у цьому зв'язку термін «основоположні закони» винайшли (можливо, це зробив де Без) для того, щоб виокремити ті закони, які чітко визначають повноваження правителя. Якщо король порушує договір, «народ» або, радше, його представники – «нижчі посадовці» – можуть позбавити того довіреної йому влади. Питання про те, чи є монархія взагалі бажаною формою правління, залишалося відкритим.

Те, що і в реформістських колах, і за їх межами вважали непослідовними припущеннями доктрини «опору тиранії», згодом відродилось у вигляді теорій *верховенства права* та священного права спадкової монархії (див. *Священне право королів*).

НМН

Література

(See also under Calvin and Luther.)
Allen, J.W.: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* London: Methuen, 1967.
Davies, R.E.: *The Problem of Authority in the Continental Reformers.* London: Epworth, 1946.
Elton, G.R.: *Reformation Europe 1517–1559.* London: Collins, 1963.
†Franklin, J.H.: *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century.* New York: Pegasus, 1969.
Grimm, HJ.: *The Reformation Era, 1500–1650,* 2nd edn. New York: Macmillan, 1973.
Lecler. J.: *Toleration and the Reformation,* vol. I, trans. T.L. Westow. New York: Association Press; London: Longmans, 1960.
Leonard, E.G.: *A History of Protestantism,* vol. I. London: Nelson, 1965.
†Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought,* vol. II: *The Age of Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Stayer, J.M.: *Anabaptists and the Sword.* Lawrence, Kan.: Coronado, 1972.
Tonkin, J.: *The Church and the Secular Order in Reformation Thought.* New York: Columbia University Press, 1971.
Walton, R.C.: *Zwingli's Theocracy.* Toronto: University of Toronto Press, 1967.
Williams, G.H.: *The Radical Reformation.* Philadelphia: Westminster, 1962.

РИМСЬКЕ ПРАВО, передане наступним епохам головним чином завдяки так званому «Corpus iuris» візантійського імператора *Юстиніана*, що правив у VI столітті, є продуктом безперервного тисячолітнього розвитку правової системи, кульмінацією якого став «класичний період», що тривав упродовж перших двох століть нашої ери. Воно більше стосувалося приватного права, що мало справу з приватними стосунками між індивідами, ніж права публічного, яким керувалися державні органи, порівняно нерозвинені до візантійського періоду.

Право ранньої Римської республіки V ст. до н. е. було набором неписаних звичаїв, які вважалися складовою римської спадщини і застосовувалися лише до громадян Риму (ius civile, цивільне право, право для cives, громадян). У випадках, коли звичай здавався сумнівним, вирішальне значення мало тлумачення казусів групою аристократів-патриціїв. За традицією, непривілейовані плебеї домагалися запису звичаєвого права і систематизації неясних випадків у зрозумілих писаних правилах (або leges), відомих під назвою «двадцять таблиць», затверджених народними зборами в 451–450 роках до н. е.

На інших територіях республіки діяло скорочене законодавство, що охоплювало приватне право, яке значно розвинулося завдяки запровадженню юридичних механізмів. Судовий процес поділявся на два етапи. На першому з них сторони ставали перед суддею, претором, котрого обирали щороку, для встановлення в рамках закону сутності суперечки між ними, на другому – окремий громадянин, якого вибирали сторони (iudex, щось на зразок єдиного присяжного), вислуховував свідчення та докази і виносив рішення в справі. За часів пізньої республіки претор подавав справу в письмовому вигляді, цим самим закликаючи iudex засудити обвинуваченого, якщо він визнає певні твердження доведеними, або виправдати його за протилежних обставин. Ця система дозволяла претору застосовувати нові формулювання, а отже, створювати нові приписи для судового провадження, якщо він вважав це за потрібне. Вони вносилися до едикту, який оприлюднювали після того, як претор залишав свою посаду.

Вважають, що система формулювання спочатку була введена для розгляду справ за участю негромадян, іноземців, до яких ius civile не застосовувалося. У таких випадках керувалися ius gentium, міжнародним правом, норми якого вважали складовими прав усіх цивілізованих людей (поняття «право, яке регулює відносини між державами», в античності не існувало). Ці норми однаковою мірою застосовувалися і до громадян, і до іноземців. Їх пояснювали як норми, що їх диктує здоровий глузд та природна розсудливість, а тому ius gentium часто ототожнювали з природним правом.

З точки зору методологічних особливостей системи приписів дивно те, що ні претор, ні iudex, ані захисники, які представляли сторони перед ними (останні навчались ораторському мистецтву), не були юристами. Та все ж починаючи із середини республіканського періоду постає коло правових експертів, адвокатів, які не відігравали формальної ролі в органах правосуддя, однак від функції визначення казусів перейшли до роз'яснення правових положень тим, хто потребував таких порад. Зацікавленість проблемами, які ставили перед ними претори, indices та сторони, спонукала їх пристосовувати право на основі прецедентів до нових умов, створених територіальною експансією Риму на все середземноморське узбережжя. Таким чином, римське право, як і англійське звичаєве право, детально розроблялося в процесі обговорення справ експертами-правниками, котрі потім систематизували й оприлюднювали свої висновки, авторитетність яких залежала від репутації їх автора.

Коли на зміну республіці прийшла імперія, практика запровадження leges як статутів, прийнятих народ-

ними зборами, скоро припинилася. За наказом імператора Аріана (117–138 рр. н. е.) преторіанський едикт був систематизований юристом Юліаном, і його текст став об'єктом коментарів правників. Імператор узяв на себе законодавчі повноваження, і джерелом права було визнано «імператорські конституції». Хоч іноді він видавав закони безпосередньо на основі едикту, значно частіше це були його письмові відповіді або відповіді юристів імператорського суду на правові запитання чи то сторін судового процесу, чи то посадових осіб. Зазвичай такі рескрипти лише роз'яснювали існуюче право і не вносили в нього істотних змін.

Головною рушійною силою розвитку права в класичний період були праці правників – попри те, перебували вони на службі в імператора чи ні, – у вигляді коментарів до едикту або звичаєвого права і зводів висновків з приводу реальних чи гіпотетичних справ. Класичні правники запровадили в римське право різноманітні термінологічні тонкощі, а до того ж зробили його занадто розгалуженим, і в середині II століття юрист Гай, нікому не відомий учитель права, розробив для своїх учнів «інституціональну» систему.

За системою Гая право було поділено на три розділи, що стосувалися відповідно осіб, речей та дій. Категорія осіб пов'язувалася з нормами, які регулювали різні види відносин, розглядуваних у трьох аспектах: свободи (вільні громадяни і раби), громадянства (громадяни та іноземці) і становища в сім'ї (незалежні члени родини і ті, хто підвладен іншому). Категорія речей прийняла на себе головний удар у цій класифікації. Вона включала що завгодно, якщо воно мало вартість у грошовому виразі. Гай визнавав і матеріальні, і нематеріальні речі. До останньої категорії він зараховував, по-перше, боргові зобов'язання у вигляді майна в руках кредитора, які були наслідками або угод, або порушень закону (цивільні правопорушення), по-друге, групи речей, які переходять повністю від однієї особи до іншої, такі як спадок померлого, що потрапляє до рук спадкоємців як певна цілісність. До третьої категорії належали способи діяльності та визначені різновиди діяльності. Хоча ця схема не мала значного безпосереднього впливу, її залюбки сприйняли як структуру системи приватного права загалом, тож її вплив можна помітити й у сучасних кодексах цивільного права.

Класичний період римського права увінчався в III столітті появою величезних узагальнювальних коментарів Павла та Ульпіана, які тривалий час обіймали найвищі в імперії посади преторіанських префектів. Опісля того занепад стабільного управління унеможливив розвиток права. Наступні три століття – так званий посткласичний період – позначилися стрімким падінням рівня юридичної науки і розвитком так званого «простонародного права», тобто римського права, пристосованого до умов конкретних провінцій. З адміністративних міркувань імперію було розділено навпіл, однією частиною керували з Рима, іншою – з Константинополя, тож зріс і рівень бюрократизації. Процедуру формулювання замінила процедура розслідування, у рамках якої відмовилися від непрофесіоналів і всю справу слухав призначений державою суддя, який і вирішував спір згідно із законом і відповідно до фактів. Цю процедуру запозичили й церковні суди, заклавши підвалини для середньовічної римської канонічної процедури, якій притаманна наявність суддів-професіоналів, деталізованих письмових позовних заяв і письмова фіксація всіх свідчень (див. *Канонічне право*).

У V столітті західна частина Римської імперії розпалася напередодні вторгнення германських племен, які потім заснували власні держави-наступниці. У сфері права вони дотримувались індивідуального принципу, яким самі римляни керувалися тисячу років до того, і не намагалися застосовувати германське родове право до своїх романізованих підданих. Згодом вони уклали збірки з римського права, в основу яких було покладено спрощені посткласичні переробки класичних юридичних праць та витяги зі зводів імператорських законів, переважно з кодексу Феодосія 438 року н. е. Найважливішою з-поміж цих варварських збірок була книга «Закон римських вестготів» («Lex Romano Vizigothorum»), оприлюднена королем вестготів Аларихом II у 506 році н. е. Ця збірка з національного права галлів залишалася для Заходу основним джерелом вивчення римського права аж до XI століття.

Східна частина Римської імперії, переважно грекомовна, продовжувала існувати до 1453 року. В 527 році Юстиніан, скориставшись відродженням юридичної науки в правничих школах Константинополя і Бейрута, уповноважив свого радника Трибоніана відродити право в його сталій формі. Найвагоміша складова його кодифікації – Дігести, або Пандекти, – антологія витягів з праць юристів-класиків, хоча третину її складають витяги з Ульпіана, а шосту частину – з Павла. Витяги зібрано в розділи, кожен з яких присвячується окремій темі, і ці розділи в певному порядку вміщено в п'ятдесяти книгах. Усі разом вони десь у півтора рази більші за Біблію, хоча тут подано всього лише двадцяту частину опрацьованих уривків. Порядок розділів такий само, як в едикті, однак у розміщенні фрагментів якоїсь очевидної послідовності не спостерігається. Упорядникам наказали позначати джерело, звідки було взято той чи інший уривок, але дозволялось і робити необхідні зміни для виключення неактуальних випадків, суперечностей, повторів. Починаючи з шістнадцятого століття обсяг так званих вставок, або emblemata Triboniani, залишається предметом суперечок. Кодекс – це звід імператорських законів, що грунтуються на кодексі Феодосія, але до нього включено і багато фрагментів з пізніших законодавств, а особливо законодавства самого Юстиніана – деякі його закони стали предметом дискусій, які не вщухають починаючи з класичного періоду. Закони, розміщені в розділах у хронологічному порядку, заповнюють дванадцять томів. Два основних зводи були доповнені чотиритомною збіркою «Інституції», укладеною на основі підручника Гая. Повна праця, що пізніше стала відомою під назвою «Corpus iuris civilis» («Звід цивільних законів»),

включала також «Нові закони», або «Novels», – законодавство, запроваджене Юстиніаном у 534 році, після завершення укладання кодексу.

Своєю кодифікацією Юстиніан надав усьому праву статутної форми. Розробивши її, він зробив її загалом формою свого власного права, і всі його частини (і навіть інституції) відтоді набули однакової юридичної сили. Посилання на ранні матеріали та коментарі було заборонено. Однак у дійсності величезна праця, виконана переважно латиною, справила незначний вплив на грекомовних правників східної імперії (хоча в IX столітті з'явився грецький її варіант, «Basilica»). Здається, століттям пізніше було надіслано копії і до Італії, але з огляду на їх обсяг та складність ними не користувалися до часів відродження юридичної науки в Болоньї XII століття.

Болонські доктори ставилися до текстів Юстиніана з тим само благоговінням, що й до Святого Письма, і прокоментували весь «Corpus iuris», забезпечивши його роз'ясненнями та перехресними посиланнями, які було зібрано у «Великий глосарій Аккурсійський» (бл. 1240). Відтоді стало неможливо зрозуміти оригінальні тексти без глосарія, він вважався дуже авторитетним джерелом і завжди копіювався разом з оригіналом. Упорядники глосарія дотримувалися тієї думки, що в «Corpus iuris» десь можна знайти відповідь на будь-яке можливе питання стосовно права чи управління. Важливо було знайти підтвердження в тексті, але його в «Corpus iuris» можна було знайти де завгодно.

Наступні покоління ставилися до «Corpus iuris» як до джерела відомостей, де можна знайти будь-які докази, часто не беручи до уваги їх початковий контекст. Наприклад, відомий принцип quod omnes tangit («те, що стосується всіх, має бути схвалено всіма») походить від закону Юстиніана, у якому розглядається позиція кількох опікунів одного підопічного, які повинні одностайно погодитися на певні дії від його імені (Cod., 5.59.5.2).

Сила Дігестів та Кодексу – в детально аргументованому розгляді справ. Існує дуже мало текстів, що стосуються безпосередньо джерел права, і в них навряд чи висловлюються однакові погляди. В одному тексті (Dig., 1.3.32.1) виправдовується ставлення до звичаю як до права на тій підставі, що так само, як статути, які люди визнають шляхом формального голосування, мають зобов'язальну силу, так і те, що народ схвалює своєю поведінкою, не записуючи його, також має зобов'язувати. Однак в іншому тексті (Cod., 8.52.8) говориться, що звичай має силу лише тоді, коли він не суперечить праву або здоровому глузду. Знову ж таки, у Код., 1.14.4 констатується, що імператор має проголосити, що він обмежуватиметься рамками закону, і відтоді його влада підкорятиметься правовим нормам. З іншого боку, у Діг., 1.3.31, де спочатку посилаються на імперську практику виводити окремих осіб з-під дії окремих норм, імператор зображається як Legibus solutus («непідвладний закону»), а в Діг., 1.4.1 констатується, що імператор тішиться силою права.

Коментатори XIV та XV століть на чолі з Бартолусом із Сассоферрато встановили принципи, на які в текстах посилаються імпліцитно і які не були сформульовані чітко. На основі римського права вони створили вчене «загальне право» (ius commune) для сучасної Європи, яке, якщо не брати до уваги права канонічного, було єдиним різновидом права, що аж до XVIII століття викладалося в університетах (включно з Оксфордом і Кембриджем) і застосовувалося там, де місцевого звичаєвого права було недостатньо. Таке «розуміння» римського права іноді виправдовували тим, що це імперське право відродженої Священної Римської імперії, але частіше тим, що його доктрини – «письмовий аргумент» – були більш раціональними і докладними, ніж будь-яка альтернатива йому. Цей процес, спонукуваний запровадженням на континенті римської канонічної процедури, відбувався в різних країнах в різні періоди і з різним рівнем інтенсивності: поступово і спорадично у Франції, зате миттєво й повсюдно в Німеччині (бл. 1500). Англія запозичила деякі категорії римського права через трактат *Бректона*, написаний у XIII столітті, а пізніше лорд-канцлер залучив римську теорію до створення права справедливості, однак могутність англійського неписаного права перешкоджала будь-яким загальним запозиченням, як це в XVI–XVII століттях зробила Шотландія завдяки слабкості місцевого права.

PGS

Література

Gilmore, M.P.: *Argument from Roman Law in Political Thought 1200–1600.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941.

†Jolowicz, H.F. and Nicholas, *B.: Historical Introduction to the Study of Roman Law,* 3rd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

†Nicholas, B.: *Introduction to Roman Law.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

Stein, P.: *Legal Institutions: the Development of Dispute Settlement.* London: Butterworth, 1984.

Thomas, J.A.C.: *Textbook of Roman Law.* Amsterdam and New York: North Holland, 1976.

РИМУ ПОЛІТИЧНА ДУМКА. Уже за часів монархії і, звісно, із заснуванням республіки наприкінці VI століття до н. е. римляни, як видно, були спроможні сформулювати аргументи на користь або на захист діяльності у світлі чітких моральних та політичних цінностей. З III століття до н. е. збереглося кілька коротких свідчень сучасників про життєвий шлях великих людей, які дозволяють нам скласти приблизне уявлення про ці цінності. Подібні цінності можна віднайти й у творах ранніх римських письменників – і драматургів, і прозаїків.

Що було б з римлянами, якби їм довелося робити ці винаходи самим, – невідомо, оскільки в III столітті до н. е. римські аристократи почали налагоджувати тісні зв'язки з грецьким світом з його давніми традиціями філософських досліджень. Близько 200 р. до н. е. в творчості ранніх римських поетів можна знайти сліди екс-

периментів з осмисленого творення нових абстрактних іменників у латинській мові.

Починаючи з цієї прогресивної події принципова особливість римської політичної думки полягає в тому, що більшість її представників брали активну участь у громадському житті і постійно намагалися пов'язувати знання, отримані в представників *Греції політичної думки*, із своїм розумінням римського політичного процесу.

Про ранні стадії розвитку політичної думки в Римі відомо дуже мало. Грек *Полібій*, який брав активну участь у справах свого рідного суспільства і якого в 167 році до н. е. депортували до Риму, залишив нам чіткий звіт про римську політичну систему. На жаль, невідомо, чи читав його хтось до І століття до н. е. Однак можна помітити, що Полібій дотримувався тієї ж думки про розвиток римської політичної системи, що й цензор Катон (234–149 р. до н. е.), думки, що її пізніше запозичив і *Цицерон*: та римська політична система, яку вони знали, – це результат довготривалих спільних зусиль усього суспільства. Цей погляд суперечив наївній точці зору, дуже поширеній у грецьких містах, що їх устрій – це витвір окремого засновника. Схоже на те, що Полібій і Катон розвивали свої теорії в загальному контексті дискусій про змінну природу римського суспільства, що точилися в колі римської еліти в II столітті до н. е.

У Римі Полібій познайомився з головним своїм покровителем П. Сципіоном Еміліаном (бл. 185–129 р. до н. е.). У подорожах Еміліана супроводжував і грецький філософ-стоїк Панетій. Його зв'язок з Еміліаном став емблематичним для майбутнього, оскільки в Римі запанувала зрештою саме філософія стоїків, а не будь-яка інша з трьох основних філософських шкіл грецького світу, що постали після смерті Олександра: послідовників *Платона* (так звана Академія), *Аристотеля* (перипатетична школа) та Епікура (342/1–271/0 р. до н. е.).

Знову ж таки, про характер зв'язків Панетія та Еміліана мало що відомо, однак відразу ж після їх налагодження можна виявити в Римі перші відгомони теоретичної дискусії про характер і бажаність демократії, де наводилися приклади і з грецької, і з римської історії. Цей період – епоха трибунів Т. Семпронія Гракха і його молодшого брата К. Семпронія Гракха (133 р. до н. е. і 123–122 р. до н. е.). Обидва вони намагались – і небезуспішно – реформувати певні аспекти римської політичної системи і загинули через це. Вірогідно, саме з цього і почався переворот, у ході якого на зміну республіці прийшов принципат. Цей переворот, без сумніву, спричинився до роздумів про тісний взаємозв'язок між свободою дій окремих посадовців та необхідністю запровадження якоїсь форми колективного контролю. Остаточний підсумок цих роздумів було подано в творах Цицерона.

У ширших рамках римлянам необхідно було проаналізувати й усвідомити, що значить володіти імперією, яка наприкінці II століття до н. е. охоплювала більшу частину Середземномор'я. Полібій був переконаний у тім, що правляча держава повинна піклуватися про добробут своїх підданих на розумних підставах і що піддані Риму теж мають право критикувати методи управління ними.

На початку І століття відбулося багато масштабних повстань проти влади римлян, і саме в контексті цих подій слід розглядати творчість іншого філософа-стоїка Посидонія (бл. 135–50 р. до н. е.), учня Панетія і так само, як і той, близького друга представників римської еліти. Більшість творів Посидонія втрачено, але з уривків, які збереглися, зрозуміло, що вони охоплювали майже всі розділи географії, етнографії, природничих наук та моральної філософії включно з історією римського світу від кінця «Історії» Полібія до його часів. Посидоній змалював у загальних рисах характер залежності між правителями і їх підданими та між обов'язками, які має кожна зі сторін; крім того, він особливо переймався римською імперією, її підданими та становищем римської правлячої еліти.

У цьому Посидоній не був самотнім. Як і в Греції, де праці з історії політичної думки займали місце поряд з філософськими творами (класичний випадок – Фукидід), так і в Римі написання історичних творів допомогло сформувати підхід до проблем політичного аналізу. Це особливо впадає у вічі при знайомстві з молодшим сучасником Посидонія і Цицерона, римським істориком Саллюстієм (86–34 р. до н. е.). Він обрав два епізоди недавньої історії – спробу Катиліни захопити в 63 році до н. е. владу в свої руки і війну проти африканського царька Югурти, що відбулася наприкінці II століття до н. е., – головним чином для того, щоб проаналізувати поведінку римської еліти всередині країни і за її межами, але це дозволило йому також окреслити причини поступового щезання згоди, яка панувала раніше між елітою й усім населенням Риму. В загальному поясненні, викладеному у вступах до двох своїх праць з великим запалом і достатньою простотою, він пов'язує занепад політичної моралі із зажерливістю багатіїв Середземномор'я. З іншого боку, приміром, у промовах, приписуваних Марію чи Цезарю, міститься глибокий аналіз принципів розділення політичної влади в державі та меж толерантності.

Загалом доба Цицерона ознаменувалася тим, що римляни оволоділи майже всіма формами ідеологічної діяльності, винайденими греками, й уперше в значних масштабах почався розвиток нових форм. Творча діяльність у всьому діапазоні тривала до часів принципату першого імператора Августа, але не довше цього.

Однак за часів принципату почалося й відродження ідеологічної діяльності в грецькому світі, підкореному Римом, і було це відродження якщо не надто самобутнім, то принаймні широкомасштабним. Знову головним інструментом аналізу стали історичні праці. Для грецьких істориків від Діонісія Галікарнаського, Діодора (обоє жили наприкінці І ст. до н. е.) до Страбона (64/3 – після 23 р. н. е.) часів від Августа до Діона на зламі II та III ст. н. е. римська імперія була передусім системою, яка працювала – і працювала добре, не ви-

магаючи подальшого обґрунтування. Цей підхід залишився чужим для латиномовних істориків, а можливо, його практичне призначення було їм невідоме. Загалом вони використовували тільки ті грецькі матеріали, що були наявні в епоху Цицерона. Їх зацікавлення були зовсім іншими.

Принципат, за якого влада переходила до спадкоємця, був спочатку спадковою монархією – за висловом Едварда Гіббона, деспотизмом, що регулювався за допомогою підступних убивств. Дуже рано з'явилася зручна вигадка про те, що народ Риму наділяє верховною владою кожного наступного імператора, що й спричинилося до важливої еволюції в поглядах римлян на джерела права (див. *Римське право*). Еліта, та чи інша частина якої за часів республіки утримувала владу в своїх руках, беззаперечно втратила її попри те, що принципат не міг обійтися без її послуг. Цікаво те, що нові представники римської еліти дуже швидко всотували в себе ідеї традиційної аристократії. Ранній принципат стикнувся не тільки з тривалим (хоча й не надто безкомпромісним) спротивом тих, хто претендував на верховну владу, а передусім з боротьбою опозиції проти імператорів, яких вважали ворогами свободи. Однак усе залежало від особистості і доброї волі імператора. Цей факт став підґрунтям і для Сенеки, який спробував розробити теоретичні критерії оцінки поведінки монарха, і для гострішого дослідження Тацита щодо суперечностей між принципатом і свободою.

Тацит (бл. 55 – поч. II ст.) створив свою «Історію» (яка спочатку охоплювала період 69–96 р. н. е.) та «Аннали» (період від смерті імператора Августа в 14 р. н. е. до 68 р.) за часів правління імператора Траяна. Початок цього правління ознаменувався появою «Панегірика» Плінія Молодшого (61 або 62 р. н. е. – поч. II ст.), у якому той стверджував, що Траяну вдалося примирити принципат із свободою. Однак це примирення мало не інституціональну основу, а виключно особисту. Єдиний висновок, який можна зробити з творів Тацита: ці дві речі за своєю суттю є несумісними. В одній зі своїх менших праць – в «Агриколі» – він вихваляє людину, яка була вірним слугою імператора-тирана; у «Діалозі про ораторів» він доводить, що занепад ораторського мистецтва є наслідком краху республіки. Своїм висновком стосовно того, що представник римської еліти має служити навіть поганому володарю, Тацит наближається до точки зору грецьких джерел, хоча й з іншого боку: римська імперія вимагає схвалення, оскільки це система, яка діє і в будь-якому разі не має реальної альтернативи.

Найцікавішим документом II століття н. е. є так звані «Роздуми» імператора Марка Аврелія, який правив у 161–180 роках. Його недовге навчання було нормальним для представника римської еліти – воно продовжувалося до 17 років, аж поки Марка Аврелія не всиновив як свого майбутнього наступника Антонін Пій, який не мав синів, та й сам був усиновлений Аріаном як наступник останнього. У процесі навчання Марк не просто всотав у себе філософію стоїків, знайому будь-якому освіченому римлянину в спрощеному вигляді, а отримав глибокі знання щодо її основних доктрин. В утопії стоїків правити повинні лише мудреці. Однак Римська імперія була не утопією і тут основним обов'язком кожного було виконання функцій, притаманних його чи її соціальному становищу в житті. У випадку Марка трапилося так, що його обов'язком стало виконання функцій римського імператора. Загалом привабливість цього боку стоїцизму для представників римської еліти очевидна. Це був світ із жорстко обмеженими можливостями для змін. І той, чиє становище було ближче до вершини суспільної піраміди, був, без сумніву, радий тому, що його обов'язком є прийняти певну посаду. Незважаючи на це Марк, як ми бачимо, страждав через свою слабкість і нікчемність. Вражає те, як широко він використовував військові метафори для змалювання свого покликання й обов'язку. Мова, беззаперечно, слугує підґрунтям для розвитку пізньої імперії, у якій всі види суспільної служби описувалися як військові.

Цікавою рисою є і нетерпимість Марка, його справжнє презирство до людей, що входили в його оточення. У грецькому світі існувала давня традиція валити вину за погане керівництво правителя на погані поради придворних і рятувати установу, звинувачуючи в її неправильному функціонуванні когось іншого. Але римські імператори, здавалося б, ставилися прихильно до абсолютного характеру своєї посади та відповідальності. І доки вони залишалися язичниками, практично не з'являлося нічого подібного до теорій священного права королів.

МНС

Література

†Beard, W.M. and Crawford, M.H.: *Rome in the Late Republic.* London: Duckworth, 1985.
Brunt, P.A.: Marcus Aurelius in his meditadons. *Journal of Roman Studies* 64 (1974) 1–20.
Earl, D.C.: *The Political Thought of Sallust.* Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
Firpo, L. ed.: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali.* Turin: UTET, 1982. [Esp. essays by J.-L. Ferrary and S. Mazzarino.]
Gabba, E.: The historians and Augustus. In *Caesar Augustus: Seven Aspects,* ed. F.G.B. Millar and E. Segal. Oxford: Clarendon Press. 1984.
Nicolet, C. ed.: *Demokratia et aristokratia.* Paris; Sorbonne, 1983.
Nock, A.D.: Posidonius. *Journal of Roman Studies* 49 (1959) 1–15.
Syme, R.: *Tacitus.* Oxford: Clarendon Press, 1958.
Syme, R.: *Sallust.* Berkeley: University of California Press, 1964.
Strasburger, H.: Posidonius on problems of the Roman Empire. *Journal of Roman Studies* 55 (1965) 40–53.

РИНКОВИЙ СОЦІАЛІЗМ – *течія соціалізму*, що виступає за поєднання суспільної власності на засоби виробництва з широким застосуванням ринкових механізмів в економіці – наприклад, зосереджуючи виробництво в автономних робітничих кооперативах, що вступають у конкуренцію між собою. Таким чином, як сподіваються, можна поєднати розподільчі і демо-

кратичні цілі соціалізму з ефективними спонукальними властивостями ринкової конкуренції.

DLM

Література

Nove, A.: *The Economics of Feasible Socialism*. London: Allen & Unwin, 1983.

РІВНІСТЬ. У політичній думці загалом використовуються два поняття рівності. Перше є основоположним: згідно з ним люди зображаються як рівні істоти. Друге є розподільчим: згідно з ним узаконюється більш рівний розподіл економічних благ, соціальних можливостей і/або політичної влади між людьми. В егалітарних теоріях апелюють до основоположного почуття рівності здебільшого задля підтримання більшої розподільчої рівності.

Основоположна рівність

У твердженні, що «всі люди створені рівними», немовби констатується певний факт стосовно стану людини. Але до чого цей факт відноситься? Напевне, аж ніяк не до тої рівності, що піддається вимірюванню, – такому як однаковий зріст чи однакова вага. І не до рівності в соціально більш визначеному, але менш вимірюваному значенні, такому як однакові фізичні можливості, розумові здібності чи моральні якості. Та що б там не говорили, люди не є рівними в жодному з цих аспектів. Більш правдоподібним, хоча, як дехто вважає, беззмістовним, є твердження стосовно того, що всі люди є рівні вже тому, що вони є людські істоти, а не рослини чи нижчі тварини. Однак це твердження не є беззмістовним, якщо мається на увазі те, що подібність людських істот одна до одної є визначальною для сфери політики. Твердження теоретиків природних прав, ніби люди наділені здатністю розуміти свої права й обов'язки, стає на заваді для запровадження патерналістського способу правління. Твердження утилітаристів стосовно того, що всі людські істоти наділені подібною здатністю відчувати задоволення і біль, стає засадничим для того положення, що кожного слід розглядати як окрему особу і не більше. Твердження Канта, що люди є рівними за своїм достоїнством в силу того, що вони є моральними діячами, здатними використовувати свій розум для формулювання моральних законів і дотримання їх, слугує підґрунтям для максими, згідно з якою людей слід розглядати як цілі в собі і в жодному разі не як усього лише засоби.

Критики концепції рівності вказують на те, що з того факту, що всі люди є рівними, неможливо зробити той висновок, що всі люди заслуговують на рівне ставлення. Тож основоположне утвердження рівності людей не є фактичним у якомусь прямому значенні. Казати, що люди є рівними — з огляду на їх розумність, емоційність чи чесноти, — означає стверджувати, що спільні ознаки людей для політики є набагато важливішими, ніж очевидні розбіжності між ними. «Оскільки люди є людьми, – твердив Р. Г. *Тоуні*, – суспільні інституції… слід окреслювати таким чином, щоб підкреслювати і посилювати, наскільки це можливо, не… розбіжності, які їх розділяють, а спільну гуманність, яка їх об'єднує» («Equality», p. 49). Подібні твердження про рівність краще розглядати не як емпіричні факти щодо поведінки людини, а як судження. Якби твердження про рівність принаймні частково були нормативними, тоді егалітаристи могли б уникнути проблеми «є — має бути». Але їм не уникнути вибору та необхідності обґрунтування теоретичних засад, у межах яких твердження про фундаментальну рівність набувають політичного значення. Кілька найбільш переконливих в історичному і філософському плані положень стисло описані нижче.

Доречні причини

Справедливість, як стверджував *Аристотель*, є формою рівності: «...особам, які є рівними, слід надавати рівні речі… Але рівні і нерівні в чому?» («Politics», 1282b). Аристотель розрізняв доречні і недоречні причини для розподілу, визначаючи певні людські чесноти, які заслуговують на конкретні блага. Гідними мати флейту є талановиті флейтисти, а не вельможі чи красені. Сучасні егалітаристи виводять логіку доречних причин за межі царини чеснот і поширюють її на сферу потреб. Бернард Вільямс стверджував, що «правильною засадою для надання медичного обслуговування є підірване здоров'я»; а тому «ірраціональним станом справ» є те, що однаково хворі люди отримують різне медичне лікування (p. 128). Однак у *Платоновій* «Державі» розподіл послуг сфери охорони здоров'я відповідно до заслуг, а не до потреб, не є ні ірраціональним, ані несправедливим. На думку Платона, у медичному обслуговуванні можна справедливо відмовити хворому теслі, навіть якщо це не дозволить йому продовжувати виконувати свої суспільні функції (406c–7a). Логіка доречних причин підтримує більш чи менш егалітаристський розподіл, залежний від наших основоположних уявлень про рівність людей. (Див. також *Справедливість*.)

Рівність можливостей

Поняття рівності можливостей уперше отримало своє теоретичне обґрунтування в Платоновій «Державі», система освіти в якій будується на тому, щоб дати однаково обдарованим і здібним дітям рівні шанси на здобуття нерівних позицій у суспільстві. Рівні можливості часто називають неегалітаристським ідеалом, оскільки це більшою мірою пов'язане з тим, хто саме одержує суспільні блага, яких не вистачає на всіх, а не з тим, наскільки рівномірно чи нерівномірно вони розподіляються. Але якщо багато які з помічених проявів нерівності людей зумовлюються швидше вихованням, аніж природою, то тоді ідеал рівності можливостей має для суспільного розподілу гранично егалітаристське значення. Якщо талант і старанність вважаються змінною складовою дитячого середовища, а не складовою індивідуальності дитини, то тоді під поняттям рівності можливостей мається на увазі радикальне вирівнювання

результатів, межі якого встановлюються тільки нашими практичними знаннями про генетичні механізми.

Ліберальна рівність

Доведена до логічної межі рівність можливостей підриває свободу людини, заважаючи людям вільно використовувати свої обумовлені середовищем ресурси, здібності, чесноти, щоб досягати неоднакових результатів. Більш ліберальна концепція рівності залишає людям свободу переслідувати свої власні цілі, навіть якщо це суперечить принципу граничного вирівнювання можливостей. Ліберальну рівність найлегше визначити як такий стан справ, за якого люди є однаково вільними займатися реалізацією обраних ними планів на життя.

Філософи, яких зазвичай називають лібералами, і досі не дійшли згоди в тому, що ж таке рівна свобода. Прибічники лібертаризму ототожнюють рівну свободу з майже абсолютним правом на володіння власністю й укладення угод, не звертаючи увагу на розподіл ресурсів, благ, який витікає з таких прав (див. *Лібертаризм*). За Робертом Нозиком, умова рівної свободи не спричиняє – а на практиці може й перешкоджати – надання медичного обслуговування чи розподілу прибутку відповідно до потреб, заслуг, зусиль чи будь-яких інших «взірцевих» принципів. Ліберальна концепція держави загального добробуту спирається на критичне ставлення Анатоля Франса до «магічної рівності закону, який однаково забороняє багатим і бідним красти хліб і спати під мостом». Вінцем соціальної справедливості, за Джоном Роулзом, є максимальне підвищення цінності свободи в очах найменш забезпечених членів суспільства, за необхідності й за допомогою перерозподілу прибутків і багатства від багатіїв і власників до бідних громадян, позбавлених власності.

Демократична рівність

Критикуючи концепцію держави загального добробуту, демократи зосереджують свою увагу на іншому вимірі рівності: на можливості громадян брати участь в управлінні своїм суспільством як політична рівня. Руссо, класичний представник концепції демократичної рівності, витлумачував у своїх працях ідею перерозподілу економічних ресурсів в основному як засіб перерозподілу політичної влади між громадянами шляхом ліквідації представницького уряду і створення настільки невеликого суспільства, щоб громадяни могли дбати про своїх співгромадян як про власні родини. Його сучасні послідовники примирилися з тим фактом, що сучасні суспільства не можуть бути такими малими, як Женева Руссо. Але дехто все ще наполягає на необхідності граничної децентралізації політичних інституцій як на способі надання всім громадянам можливості брати пряму участь в управлінні своїм суспільством. Інші захисники демократичної рівності сприймають представницькі органи влади, але шукають інституціональних засобів примушення державців бути більш відповідальними перед якнайбільшим числом своїх виборців. Критики зауважують, що демократична рівність може протистояти ліберальній: адже демократична більшість може вирішити позбавити меншість їхньої частки власності чи благ. У відповідь демократи твердять, що централізована держава, наскільки б егалітаристською в розподілі економічних благ та послуг вона не була, позбавляє більшість своїх громадян блага політичної участі та політичної спільності. (Див. також *Демократія*.)

Соціалістична рівність

Поняття соціалістичної рівності виводить демократичну критику концепції держави загального добробуту за межі політичної сфери і поширює її на економічну сферу: так само як кілька чиновників не повинні мати повноваження вирішувати політичну долю всіх громадян, кілька власників не повинні мати владу вирішувати економічну долю всіх робітників. «Що торкується всіх — має вирішуватися всіма», — так у спрощеному вигляді позитивно виражається ідея соціалістичної рівності. Однак, як і більшість концепцій рівності, соціалістичний ідеал найчастіше виражається негативно – як критика наявної нерівності. Приватна власність у промисловості порушує соціалістичну рівність з огляду на те, що вона дозволяє кільком людям здобувати занадто великий контроль над життям інших людей. Соціалістична критика капіталізму побудована на Марксовій концепції людини як виду істот, які знаходять задоволення в творчій суспільно корисній праці. Прибічники соціалістичної рівності критикують капіталізм за створення нерівності не тільки в розподілі багатства, але і в отриманні задоволення від людської творчості. Вони обстоюють виробничу демократію як засіб більш рівного розподілення контролю над процесом виробництва. Критики соціалістичної рівності часто вказують на проблему бюрократії, котра увічнює відчуження праці як на державних, так і на приватних підприємствах. У відповідь соціалісти-демократи, долучаючи до ідеалу соціалістичної рівності ідеал демократичної рівності, виступають за децентралізацію економічної влади водночас із політичною.

Гендерна рівність

Політичні філософи часто використовували ідеї основоположної і розподільчої рівності стосовно тільки чоловічої половини людства як виду. Хоча *Локк* і доводив, що все «людство» є «рівним і незалежним», він усе ж виходив із того, що учасниками суспільного договору є лише чоловіки. Руссо, як і Аристотель, припускав, що жінки від природи не пристосовані до демократичного громадянства. Платон і Джон Стюарт *Мілль* — це два важливих винятки. Платон увів в обіг ідею гендерної рівності, обстоюючи думку про те, що чоловіки і жінки однаковою мірою наділені чеснотами, необхідними для управління. Ціною гендерної рівності як рівності можливостей виступає відмова від сім'ї. Згідно з теорією Мілля гендерна рівність сумісна із свободою створювати родину. Мілль вважав, що

навіть якщо жінки відіграють більшу роль у вихованні дітей, з ними слід обходитися так само, як і з чоловіками, в політичному, економічному, соціальному планах. Деякі сучасні теоретики фемінізму ставлять питання про те, чи сумісна гендерна рівність у суспільному житті з гендерною нерівністю всередині сім'ї. Інші йдуть за логікою ліберальної аргументації Мілля: навіть якщо пріоритет особистої свободи утримує державу від узаконення рівного розподілу праці в межах сім'ї, держава несе відповідальність за забезпечення жінкам усіх прав і свобод у всіх суспільних сферах, включаючи економічну. (Див. також *Фемінізм*.)

Расова рівність

Вимогу щодо расової, як і щодо гендерної, рівності часто можна віднести до загальних егалітарних засад. Представники американського руху за громадянські права, наприклад, указували на те, що свято вірити в рівність усіх людей і водночас не надавати чорношкірим права голосу чи права користуватися тими самими громадськими приміщеннями, що ними користуються білі, є лицемірством. Більшість егалітаристських положень відкрито спрямовані проти такої дискримінації. Та нещодавно висунута нова вимога — вимога дискримінації на користь чорношкірих у державі, яка ними опікується, — стала визначальною теоретичною проблемою для егалітарної теорії справедливості. «Надання пільг», або «зворотну дискримінацію», іноді захищають з огляду на принцип пропорційного представництва груп: прибуток, влада і престиж мають розподілятися між окремими групами всередині суспільства пропорційно їх розміру. Критики вказують на те, що принцип пропорційного представництва груп часто суперечить ставленню до окремих осіб із цих груп як до рівних. Але «зворотну дискримінацію» захищають і на індивідуалістичних засадах як засіб відшкодування окремим представникам непривілейованої групи страждань, яких вони зазнавали від дискримінації в минулому. (Див. також *Дискримінація*.)

Доводи за і проти рівності

Існує три типи критичних зауважень щодо рівності як розподільчого ідеалу: по-перше, це ідеал беззмістовний або зайвий; по-друге, цей ідеал суперечить іншим, ціннішим ідеалам; а по-третє, різні ідеали рівності несумісні один з одним. Один із критиків рівності виклав зауваження першого типу таким чином: «Говорити, що всі люди однаково є людьми тому, що вони люди..., – означає вносити фальшиву ноту егалітаризму в досконало сформульовані і серйозні аргументи. Це, якщо хочете, можна назвати доказом від Рівної Поваги, але в цій фразі саме слово «Повага»... несе логічне навантаження, тоді як слово «Рівна» нічого не додає до твердження і тому є цілковито зайвим» (Lucas, p. 141). Егалітарист відповість, що принцип рівної поваги не є ні беззмістовним, ані зайвим: «Інакше було б цілком можливо враховувати інтереси кожного, заторкувані певним рішенням, без рівного їх урахування. Елітарна мораль... припускає, що звичайні люди мають певні інтереси, які заслуговують на врахування, [однак] інтереси надлюдини, надкласу чи надраси завжди мають перевагу» (Benn, p. 158).

У критичних зауваженнях другого типу увага зосереджується на тому факті, що за забезпечення більшої рівності доводиться платити певну ціну. Ціною більш рівного розподілу прибутків може бути зниження стимулів та ефективності виробництва. Ціною більшої рівності можливостей може стати менша незалежність сім'ї, але водночас поява більш конкурентного і менш згуртованого суспільства. Коли рівність входить у суперечність з іншими суспільними цінностями, доводиться робити нелегкий моральний вибір, що «є незручною ситуацією, але ця незручність криється в істинності політичної думки. Ця думка не є більш істинною стосовно рівності, ніж стосовно свободи чи іншого благородного і важливого політичного ідеалу» (Williams, p. 137). Подібні твердження відповідають третьому типу критичних зауважень: рівність – це не один, а багато взаємно несумісних ідеалів. Рівність можливостей, доведена до її логічної межі, підриває ліберальну рівність. Егалітаристи можуть або пожертвувати одним ідеалом рівності заради реалізації іншого, або відстоювати бодай часткову реалізацію кожного з них. Більшість сучасних егалітаристів обстоюють останню альтернативу, часто апелюючи до основоположного ідеалу рівної поваги до кожної особи як до причини не жертвувати жодним інтуїтивно привабливим ідеалом рівності заради іншого.

AGu

Література

Aristotle: *The Politics,* trans. E. Barker. Oxford: Clarendon Press, 1946.

Bedau, H.A. ed.: *Justice and Equality.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.

Bell, D.: On meritocracy and equality. *Public Interest* 29 (1972) 29–68.

Benn, S.I.: Egalitarianism and the equal consideration of interests. In Bedau.

Berlin, I.: Equality. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955–6) 301–26.

Cohen, M., Nagel, T. and Scanlon, T. eds: *Equality and Preferential Treatment.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Gutmann, A.: *Liberal Equality.* New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Lucas, J.R.: Against equality. In Bedau.

Lukes, S.: Socialism and equality. In *The Socialist Idea,* ed. L. Kolakowski and S. Hampshire. London: Weidenfeld & Nicolson; New York: Basic Books, 1974.

Mill,J.S.: *The Subjection of Women* (1869). In *The Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson, vol. XXI. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

Pennock, J.R. and Chapman, J.W. eds: *Nomos IX: Equality.* New York: Atherton, 1967.

Plato: *The Republic,* trans. A. Bloom. New York and London: Basic, 1968.

Rae, D.: *Equalities.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Tawney, R.H.: *Equality,* 4th edn. London: Allen & Unwin, 1952.

Walzer, M.: *Spheres of Justice.* New York: Basic Books, 1983.

Williams, B.A.O.: The idea of equality. In Bedau.

РІКАРДО Девід (1772–1823) – англійський економіст. Він системно виклав принципи *класичної політичної економії* в своїй праці «Засади політичної економії та оподаткування» (1817), яка привернула увагу і захисників капіталізму, і його критиків включно з Марксом і так званими *соціалістами-рікардіанцями*.

РОЗДІЛЕННЯ ВЛАД. Ідею про необхідність розділення різноманітних функцій влади, у загальних рисах окреслену низкою мислителів включно з Джоном *Локком*, найчіткіше сформулював Монтеск'є, а в сучасному її вигляді – автори *федералістів статей*, які привнесли в неї деякі положення англійської управлінської доктрини щодо системи противаг і стримувань. У своїй найбільш довершеній формі, якої вона набула у Сполучених Штатах, концепція розділення влад стверджує, що:

1) виконавчою, законодавчою і судовою владою наділяються за конституцією різні особи та органи;

2) владні гілки є автономними, вони повинні діяти узгоджено, але жодна з них не має залежати від інших чи відповідати перед ними (наприклад, ні законодавчий орган не може усунути виконавчий, ані виконавчий орган не має права скасувати рішення законодавчого органу);

3) жодна із владних гілок принципово не може виконувати владні повноваження, закріплені конституцією за іншими гілками (наприклад, законодавча гілка влади не може повністю делегувати свої повноваження виконавчій владі або ж наділити її необмеженими повноваженнями у сфері прийняття рішень, а здійснювати правосуддя не може ніхто крім судової гілки влади);

4) судова гілка влади діє незалежно від політичного тиску, її функціонування забезпечується встановленням терміну перебування суддів на посаді. Вона має право визнати будь-який закон таким, що суперечить конституції (хоча за межами США не завжди вважають, що це право пов'язане з концепцією розділення влад).

У багатьох конституціях є деякі з перелічених вище положень, але немає інших. Навіть у США владні повноваження в багатьох сферах у різні способи перехрещуються. Президент як представник виконавчої влади бере участь у процесі законотворення. Сенат відіграє певну роль у процесі призначення на посади в уряді та в укладанні угод. Шляхом імпічменту дві законодавчі гілки можуть усунути президента і верховного суддю з їхніх посад. Понад те, виконавчій владі було передано багато законодавчих функцій.

Натомість у Франції принцип розділення судової і законодавчої владних гілок розглядають як заборону на розгляд у суді або на скасування рішень законодавців. Згідно з конституцією Австралії наділення владними повноваженнями різних гілок влади суттєво обмежило спроможність парламенту Співдружності делегувати владу і створювати судові чи арбітражні органи.

GM

Література

The *Federalist Papers,* nos 47 & 48. London: Everyman, 1948 (reissued 1986).

Finnis, J.M.: Separation of powers in the Australian Constitution. *Adelaide Law Review* 3 (1968) 154.

†Gwyn, W.B.: *The Meaning of the Separation of Powers.* New Orleans: Tulane University; The Hague: Nijhoff, 1965.

†Marshall, G.: *Constitutional Theory,* ch. 5. Oxford: Oxford University Press, 1971.

†Vile, M.J.C.: *Constitutionalism and the Separation of Powers.* Oxford: Oxford University Press, 1967.

РОМАНТИЗМ. Розглянувши концептуальну структуру романтичного мислення та його історичних джерел у широкому контексті, можна ототожнити «романтизм» з вірою в провідну роль мистецтва в житті людини та з претензією на роль моделі в осмисленні всіх культурних і соціальних явищ. Ці нові концепції мистецтва і мистецького твору зродилися з бунту проти неокласицистської естетики – особливої гілки раціоналізму вісімнадцятого століття. Грунт для цього бунту було підготовлено культом чутливості, запровадженим романами *Руссо* і Ричардсона, відчайдушним антиавторитаризмом руху «Бурі і натиску» та релігійним відродженням, виплеканим методизмом і пієтизмом.

Зародкові ідеї цієї естетики критики набули початкового і найбільш систематичного вираження в останнє десятиріччя XVIII століття в Німеччині. У ранніх творах Фридриха Шлегеля (1772–1823) і його брата Августа Вільгельма (1767–1845), а також їхніх друзів і співавторів Новаліса (Фридриха фон Гарденберга, 1772–1801), Фридриха Шлеєрмахера (1786–1834) та Людвіга Тіка (1773–1853) термін «романтичний» свідомо використовувався для відмежування характерних рис «сучасної» поезії від заданих моделлю класичної античності і для формулювання програми майбутнього відродження мистецтва. Нове розуміння поезії, розширене до всеосяжної теорії сучасної цивілізації, пізніше справило вплив на таких англійських мислителів-романтиків, як *Кольридж* (1772–1834), *Карлайль* (1795–1881), а через мадам де Сталь (1776–1817) дало життєдайний поштовх до розвитку романтичних доктрин у Франції та в Італії.

Відмовляючись від неокласицистських канонічних правил і чистих жанрів, німецькі романтики наголошували, що оригінальність, стихійність і могутність уяви митця є надзвичайно суттєвими рисами творчого процесу. На противагу неісторичній естетиці, обмеженій одноманітністю стандартів і рабським наслідуванням стародавніх мислителів, вони утверджували однакову цінність усіх форм мистецтва, в яких знаходить вираження дух націй та народів, позаяк вона є неспівмірною. Індивідуальність, різноманітність й органічна цілісність запроваджувались як нормативні категорії, провідні для осмислення мистецтва, а поза ним і життя в усіх його проявах.

З того погляду, що романтизм відкидає основні постулати раціоналізму *Просвітництва*, його можна вважати бунтом проти сучасності як такої. З тих само причин, з яких романтики виступали проти одноманітності критеріїв для оцінювання культурних явищ, він

повставали і проти методологічних основ Ньютонової парадигми наукового знання: мислителі-романтики відмовилися від здобутків тогочасної фізики, асоціативної психології, у рамках яких вівся пошук загальних законів, передумовою для котрих слугувала кількісність й обчислювальність усіх матеріальних явищ і котрі відтворювали лише вбоге абстрактне уявлення про людську особистість, тож і не могли осягнути потаємні й хвилюючі якості зв'язків, що пов'язують їх з природою та один з одним. Шеллінг (1775–1854), Шлеєрмахер, Вордсворт (1770–1850), Кольридж та Шеллі (1792–1822) зображали людину та природу в яскравому пантеїстичному освітленні, показуючи їх нерозривно поєднаними одне з одним – інтегральними складовими живого всесвіту, доступного пізнанню людини за допомогою інтуїції та пристрасті.

Подібного роду спротив розтинальним і фрагментувальним методам тогочасного аналітичного мислення позначився і на романтичних підходах до інших галузей знань. На противагу загальним догматам просвітницької природної релігії та її осмисленню в раціональних рамках Шлеєрмахер і Шатобріан (1768–1848) захищали особисті почуття та безпосередній зв'язок з божественним як єдино істинну основу релігійних вірувань. Адам Мюллер (1773–1825), Кольридж і Карлайль критикували методи *класичної політичної економії* за зведення людського виміру економічного життя до беззмістовної схеми грошових відносин. Усі мислителі-романтики вважали хибною спрощену договірну модель політичного обов'язку, що домінувала в ліберальних і демократичних доктринах (див. *Суспільний договір*). Найвищі цінності, якими романтики вважали індивідуальність та розмаїття національних і місцевих традицій, допоможуть пояснити, чому вони чинили опір основним політичним змінам своєї доби. Вони засуджували тенденцію до бюрократичної раціоналізації (модель машиноподібної держави стала реальністю в Пруссії за часів Фридриха), спроби юридичної уніфікації (наприклад, Савіньї критикував кодекс Наполеона), а найрізкіше – революційну вимогу стосовно рівності політичних прав, що ґрунтувалася на хибній ідеї однаковості людської природи.

Проте попри тогочасні політичні заяви романтизм не можна просто приєднати до консерватизму чи реакційного націоналізму. Переважання в романтичному мисленні естетичних цінностей забезпечувало гнучкий – чи, як іноді стверджують, по суті аполітичний – підхід, у рамках якого романтизм може збалансувати себе з будь-якою ідеологічною позицією між полюсами революції та реакції. Таким чином, у Німеччині, головним чином через полеміку представників «Молодої Німеччини» та *молодогегельянців*, романтизм фактично став синонімом реакційної політики доби Меттерніха. У Франції та Італії, з іншого боку, романтичні ідеї, вбрані в шати культу Наполеона та революційного патріотизму, допомогли оформити природний союз ліберальних сил. Відмінності подібного діапазону, сказати б, відмежовували політичні переконання поетів «озерної школи» від тих поглядів, яких дотримувалися Шеллі, Кітс (1795–1821) та Байрон (1788–1824).

Попри все розмаїття політичних уподобань, які обстоювали окремі письменники-романтики, можна говорити і про вагомий внесок романтизму в сучасне політичне мислення. Об'єднавши ідею «держави» з ідеєю «нації», романтизм вивів політичні дискусії за межі інституціональних рамок права й управління і звернув увагу на різнорідні нераціональні та неформальні зв'язки суспільного механізму, які проявляються в спільній мові, релігії, фольклорі, звичаях тощо. Понад те, викладаючи свої систематизувальні припущення, романтизм так і не визнав поділу на особисту і громадську сфери, що є засадничим принципом ліберальних політичних теорій. Річ у тім, що романтики розглядають державу не як арбітра чи бо гаранта індивідуальних прав, або ж як інструмент для забезпечення загального щастя. Держава для них скоріше втілює найвищі прагнення людини, «повноту людських справ» (Müller; в: Reiss, p. 157). Ця трансцендентність умовного окреслення політики стала очевидною вже в ставленні романтиків до французької революції. Захоплення подіями у Франції – їх спочатку вітали як провісника неминучої і повної перебудови суспільства – змінилося розчаруванням, коли стало зрозуміло, що зміни – це не що інше як «політична» революція, що заторкувала переважно зовнішнє і формальне облаштування суспільного життя.

Подібні вагання можна розпізнати в ідеї *спільноти* (Gemeinschaft), за допомогою якої романтичне мислення дало, можливо, найпотужніший поштовх до розвитку подальших політичних доктрин. Це передбачало цілковите ототожнення особистого із загальним без посилання на конституційні гарантії особистих прав чи активну участь у роботі державних установ. Натомість «спільнота» пробуджувала почуття відданості, товариськості та спорідненості, поєднуючи в одне ціле різні типи суспільних зв'язків: інтимність дружби і любові, персональний характер зобов'язань, притаманний невеликим групам (таким як середньовічна феодальна спільнота), емоційну спорідненість на основі спільної революційної віри та силу патріотичних почуттів.

У ранніх романтичних ескізах общинного життя («симпоезії» та «симфілософії» мовою Фридриха Шлегеля і Новаліса, «пантисократії» в прожектах Кембриджського гуртка, що об'єднувався навколо Кольриджа та Саути) початком нового світу мають стати «зібрання митців», об'єднаних почуттями любові та дружби. Вільні особисті стосунки, що ґрунтуються на звільненні жінок (і чоловіків) від традиційних сексуальних стереотипів, мали стати тими внутрішніми клітинами, з яких випромінюватиметься назовні істинна свобода, що пронизуватиме всі сфери суспільного життя. Романтичний медієвізм – як реабілітація «Темних віків» – часто використовується для того, щоб показати шлях до порятунку через захист безсумнівних вірувань і міцних ієрархічних форм влади. Та все ж таки Новаліс у своє-

му славнозвісному есе «Християнство або Європа» («Die Christenheit oder Europa», 1799) закликав не до повернення в давноминулий золотий вік, а скоріше до поетичного передчуття майбутнього, коли Європу знов об'єднає спільна віра – подібна до середньовічного католицизму, але не тотожна йому. Навіть там, де, як у творах Адама Мюллера, Кольриджа, Сауті та Карлайля, романтична переоцінка Середньовіччя більш тісно поєднувалася з політично вмотивованим захистом «феодальних» інституцій, її не можна пояснити як усього лише консервативну реакцію на революцію і демократію. Вона була також ефективним засобом вираження соціальної критики. Ідеалізований ієрархічний порядок, закорінений в особистих зв'язках служіння та опікування, став для письменники-романтиків вигідною позицією, яка давала їм змогу зображати руйнівну дію тогочасного комерційного духу та індивідуалізму і викривати новітні методи експлуатації та панування, що ховалися за вивіскою формальної рівності прав.

Розглядаючи зв'язки між романтизмом і *націоналізмом*, не варто забувати про романтичне поняття нації з його наголосом більшою мірою на культурі, ніж на політичних чинниках, яке було дуже мало схоже на пошуки могутності і самозвеличення в пізніших націоналістичних ідеологіях. Відчуття національних особливостей, якому романтики навчились у Гердера, суміщалось у них із співчутливим розумінням традицій, відмінних від своїх власних. І дійсно, одне із значних досягнень романтичного мислення полягає в стимулюванні порівняльних досліджень мов і культур у широкому історичному та географічному діапазоні включно з неєвропейськими цивілізаціями. Романтичний вплив на історичну школу права і на історичну школу економіки спричинився до появи нових підходів, протилежних підходам класичної економії та правового позитивізму, до усвідомлення природи економіки та юридичної практики через їх конкретний історичний розвиток і взаємозв'язок з усіма іншими суспільними інституціями.

Війни проти Наполеона збудили пильний інтерес до національного, який зосередився на проблемі політичної єдності і воєнної могутності. Але навіть тут спадщину романтизму не можна втиснути в просту формулу. Ідеї, що надихали вимоги про національне самовизначення Польщі (Міцкевич, 1798–1855), були містичними і месіанськими (вихваляння чеснот незіпсутого селянства); звернення Мадзіні до італійського народу із закликом скинути із себе ярмо чужоземної влади спирається на визвольні прагнення й егалітарні переконання. Возвеличення війни як каталізатора процесу національного пробудження та відверті антисемітські настрої (їх можна зустріти в деяких гуртках німецьких романтиків), з іншого боку, містили зерна агресивних доктрин, що, спираючись на ідею унікальності характеру й особливої місії нації, загрожували знищенням усіх універсальних норм поведінки.

Зосередження на виявленні причин виникнення *фашизму, расизму* та мілітаризму XX століття, безсумнівно, сприяло глибокому усвідомленню процесу, в ході якого романтична критика раціоналізму, полемічне протиставлення спільноти (Gemeinschaft) і суспільства (Gesellschaft) та органічні концепції держави і нації як кінцевих самоцілей пристосовувалися для виконання завдань, що поставали в рамках антимодерністських та антиліберальних ідеологій. Однак якщо відірвати романтичні і політичні ідеї від їх ширшої естетичної та філософської основи, ця позиція не дозволить побачити, який докорінний злам зробив романтизм у нашому розумінні історії, культури, а отже, і природи політики.

UV

Література

Abrams, M.H.: *Natural Supernaturalism: Tradition and Resolution in Romantic Literature.* New York: Norton, 1971.

Berlin, I.: The counter-enlightenment. In I. Berlin, *Against the Current: essays in the history of ideas,* ed. H. Hardy. London: Hogarth, 1979.

Halsted, J.B. ed.: *Romanticism.* London: Macmillan,1969.

Lovejoy, A.: *Essays in the History of Ideas.* Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1948.

Lovejoy, A.: *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea,* ch. 10. New York: Harper & Row, 1960.

Mannheim, K.: Conservative thought. In K. Mannheim, *Essays in Sociology and Social Psychology,* ed. P. Kecskemeti. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.

Müller, A.: Elements of politics (1808–9). In Reiss ed.

Reiss, H. ed.: *The Political Thought of the German Romantics, 1793–1815.* Oxford: Blackwell, 1955.

Wellek, *R.: A History of Modern Criticism 1750–1950,* vol. II: *The Romantic Age.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

РОУЛЗ Джон (нар. 1921) – американський філософ. У 1951 році Роулз опублікував книгу під назвою «Теорія справедливості», яка від моменту своєї появи протягом останніх п'ятдесяти років справляла найсильніший окремий вплив на англо-американську політичну філософію. У ранніх його роботах, видрукуваних у провідних наукових журналах, було намічено головні теми цієї книги, а в пізніші статті та лекції було включено певну кількість теоретичних висновків. Головний свій внесок на філософській ниві він зробив, сформулювавши протилежну *утилітаризму* етичну теорію. В політичній царині його оцінка справедливості вважається словом на захист *лібералізму* в його американському розумінні, або ж *соціальної демократії* в європейському.

Книги Роулза іноді розглядають як відродження в політичній думці традиції *суспільного договору*, але насправді коло його інтересів і методи дослідження значно відрізняються від основних напрямків цієї традиції. Він безпосередньо займається не виправданням політичної влади, а встановленням принципів соціальної *справедливості*. Для цього він уявляє людей на тому місці, що його він називає «вихідною позицією». Це суто гіпотетичне становище, коли люди позбавлені відомостей про свої таланти, здібності, місце, яке вони посідають у суспільстві. Потім їх просять сформулюва-

ти закони розподілу, за допомогою яких ними керуватимуть, коли вони повернуться в нормальне суспільство. Вони не знають своїх конкретних цілей у житті, але знають, що їм знадобляться різноманітні «блага першорядного значення», перелік яких подає Роулз: це права, свободи, можливості і спроможність, прибуток, достаток і підстави для самоповаги. Припускається, що кожен хоче мати якомога більш таких благ, але незнання, пов'язане з вихідною позицією, змушує їх створювати такі закони розподілу, що є майже загальними за своєю формою.

Роулз стверджує, що ця побудова дозволяє уникнути основних слабких сторін утилітаризму, а саме що інтереси окремих індивідів можна принести в жертву сукупному добробуту цілого, водночас ідучи на поступку принципам справедливості, які відображають найглибші наші переконання. Це твердження теж далеко не беззаперечне. Деякі критики доводять, що концепція вихідної позиції насправді має бути різновидом утилітаризму, інші – що принципи, які, за твердженням Роулза, випливають з неї, суперечать щонайменше кільком глибоко вкоріненим переконанням. Це такі принципи:

1. Кожна людина має рівне право на якнайбільшу свободу, яка б не обмежувала таку ж само свободу інших.

2. Соціальна та економічна нерівність мають регулюватися таким чином, щоб це забезпечувало: а) найбільшу вигоду найменш привілейованим; в) відкритий для всіх доступ до призначень на посади і в установи за умови справедливої рівності можливостей.

Перший принцип відображає знайому ліберальну ідею, однак використання її Роулзом має три особливості, які заслуговують на увагу. По-перше, свободу він розуміє в дуже вузькому смислі, відносячи до неї законодавчо визначену свободу пересування, слова, політичної участі (див. також *Свобода*). По-друге, визнаючи, що цінність такої свободи для кожної людини повинна залежати від матеріальних ресурсів, якими вона володіє, він попри це вимагає, щоб рівним було надання самої свободи, а не її цінність. По-третє, принцип свободи він вважає безумовно пріоритетним у порівнянні з іншими принципами, принаймні в економічно розвинених суспільствах. Свободою ніколи не можна жертвувати заради зростання матеріального добробуту.

Якщо перший принцип демонструє, що Роулз потрапив у тенета лібералізму, то другий, а особливо частина а) – так званий «принцип відмінності», – як здається, надає теорії переважно егалітарного забарвлення. Цей принцип вимагає від нас урегулювання соціальної нерівності таким чином, щоб люди з найменшими матеріальними статками (прибуток, багатство, підстави для самоповаги) незважаючи на це отримували якомога більшу частку. Роулз не заперечував проти ринкової економіки, у якій матеріальна нерівність відіграє роль стимулу, зумовлюючи збільшення загального обсягу виробництва товарів, придатних для розподілу. На практиці його принцип означає, що податкова система має застосовуватися для перерозподілу товарів на користь найбідніших у чимдалі більших масштабах, аж поки не сягне тієї межі, за якою знеохочувальні наслідки подальшого підвищення рівня оподаткування зумовлюватимуть зниження загального рівня виробництва.

Який ефект можуть дати егалітарні принципи Роулза, залежить від емпіричних даних про психологію людини. Ліві критики вбачають у цьому його слабку сторону, переконуючи, що потреба в спонуканні – це не брутальна реальність, а принаймні частково продукт панівних економічних інституцій. На противагу цьому праві критики доводять, що ті, хто добивається успіху в конкурентному ринковому середовищі, заслуговують на збереження своєї винагороди, навіть якби було економічно доцільним віддавати її у вигляді податків.

Теорію Роулза піддавали сумніву і на більш фундаментальному рівні. Дехто розглядав його концепцію благ першорядного значення як відображення невиправданого індивідуалізму: з цих позицій, здається, не помічається вагомості того, що більшість із нас схильні до колективного способу суспільного життя (такого як життя в гармонійному суспільстві). Інші доводили, що ця теорія є відверто позаісторичною в її намаганні цілковито відірвати принципи справедливості від основоположного припущення про наміри людей. Роулз відповів на ці закиди своїми пізнішими працями, а особливо теннерівськими та дьюейськими лекціями. Зокрема відтепер він уже вважав свою теорію справедливості не вічною істиною, а відображенням «традицій сучасної демократичної держави». Блага першорядного значення слід розуміти в світлі «Кантової» концепції людей як моральних діячів, здатних дотримуватися народних принципів справедливості, а водночас мати свої власні ідеали доброго життя і добиватися їх реалізації.

Хоча теорія Роулза здобула небагато палких прихильників, вона викликала до життя яскраву критичну течію в політичній філософії і привернула увагу політиків ліберального та соціал-демократичного спрямування як прийнятна філософська основа для політики, якій вони віддають перевагу.

DLM

Література

Parry, B.: *The Liberal Theory of Justice.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

†Daniels, N. ed.: *Reading Rawls.* Oxford: Blackwell, 1975.

Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.

Rawls, J.: Kantian constructivism in moral theory. *Journal of Philosophy* 77 (1980) 515–72 (The Dewey Lectures).

Rawls, J.: The basic liberties and their priority. In *The Tanner Lectures on Human Values,* vol. Ill, ed. S.M. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press, 1982.

Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

†Wolff, R.P.: *Understanding Rawls.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

РУССО Жан-Жак (1712–1778) – французький філософ-мораліст і філософ-політик. Особисте життя Жан-Жака Руссо притягувало загальнонародну увагу більшою мірою, ніж життя будь-якого іншого видатного філософа. Його мати померла під час пологів, залишивши Жан-Жака на виховання спочатку батьку, а потім родичам. У 1728 році, будучи ще підлітком, він утікає з рідної Женеви і пішки вирушає на пошуки своєї долі, маючи одну-єдину сорочку на плечах. Самотужки здобувши освіту, Руссо став одним з найбільш самобутніх європейських мислителів і митців: він був композитором, музичним критиком, романістом, ботаніком, есеїстом, а також автором серйозних праць з політичної і моральної філософії.

Заручившись підтримкою ревної католички мадам де Варенс, яка стала його коханкою, він самостійно здобуває освіту, особливо під час перебування в її оселі поблизу Шамбері. Переїхавши в 1742 році до Парижа, Руссо недовгий час працює секретарем французького посла у Венеції (1743–1744); повернувшись до столиці Франції, він стає близьким другом Дідро та інших провідних інтелектуалів свого часу.

У 1749 році, збираючись відвідати Дідро, якого було ув'язнено у Венсані за його підривні твори, Руссо по дорозі прочитав оголошення про конкурс творів, що його спонсорувала Академія Діжона, і, як він стверджував, раптово осягнув «величну і жахливу систему», що пояснювала еволюцію людини, її ницість і несправедливість. Наслідком цього став трактат «Роздуми про науки та мистецтва» (1750), який не лише здобув нагороду в Діжоні, а й зробив його знаменитим.

Як мешканець Женеви, який розпочав свою кар'єру у Франції, Руссо був соціально «маргінальною» людиною. Наділений надзвичайно чутливим (дехто скаже – параноїдальним) характером, він нажив собі ворогів серед провідних постатей *французького Просвітництва* (групи, відомої під назвою philosophes); частково через свої «Роздуми про науки та мистецтва» він переїздить з Парижа до сільської місцевості й остаточно пориває зі своїм другом Дідро. Після того як «Еміль» (1762) та «Про суспільний договір» (1762) були піддані осуду в Парижі та в Женеві, він утікає з Франції і кілька років проводить у пошуках спокійного притулку на швейцарській, прусській, англійській землях. Переконаний в існуванні змови задля його переслідування, між 1764–1770 роками Руссо пише автобіографічну «Сповідь» – незвичайну працю, присвячену особистості її автора, за якою слідують два наступних автобіографічних твори: «Діалоги», написані в 1772–1776 роках, та «Прогулянки самотнього мрійника» («Rêveries d'un promeneur solitaire», 1776–1778).

Хоч очевидні суперечності в поглядах Руссо і можна пояснити біографічними подробицями, вони не вказують ані на широту його досвіду, ні на глибину філософського осягнення. Квінтесенцією досвіду аутсайдера для Жан-Жака стало надзвичайно глибоке усвідомлення й ізольованості особистості, і привабливості соціальної гармонії. Його досвід дозволив йому надзвичайно щільно поєднати різні країни, різні суспільні класи, різні способи життя. Незважаючи на змалювання в своїх автобіографічних творах привабливої особистості та майстерність, яку він тут виявляє, його головні праці, які утворюють фундамент того, що він називав своєю «системою», знаменували собою злам в історії західної політичної та соціальної думки.

Внесок Руссо в моральну філософію окреслюється головним чином поглядами, викладеними в двох його «Роздумах». У першому творі, що здобув нагороду, – в «Роздумах про науки та мистецтва» – Руссо доводив, що розповсюдження науки та літератури морально псує суспільство загалом. У другій праці – в «Роздумах про походження нерівності» (1755) – він пояснює засади своєї критики Просвітництва, стверджуючи, що людська еволюція почалася з твариноподібного «стану природи», за якого ізольовані та нерозумні індивіди жили мирно. Від початку люди природно були рівними і вільними істотами, які керувалися інстинктами самозбереження та співчуття; відтак різниця в соціальному становищі, багатстві і політичній владі була спричинена історичним перетворенням «природної» людини (яка була «доброю», не маючи ні раціональності, ні чеснот) на амбітну та егоїстичну «суспільну людину», здатну зумисне завдавати шкоди іншим (див. також *Природа людини*).

Таким чином, на століття раніше від Дарвіна Руссо детально розробив еволюційну основу для політичної думки. Він відмовився і від традиційної доктрини «природної товариськості», яка вела своє походження від античних мислителів, і від сучасного йому вчення *Гоббса*, згідно з яким люди від природи конкурують один з одним і шукають вигоди для себе. Можливо, навіть більш важливе значення має не загальне припущення стосовно того, що історичні зміни сприяють прогресу та вдосконаленню, а цілковито песимістичний погляд Руссо на історію. Як на нього, примітивні суспільства на зразок племен аборигенів Америки чи Африки є «найкращими для людини»: цивілізація далеко не завжди є дарунком долі, вона супроводжується витратами, більшими за прибутки.

Ці висновки були свідомо радикальними. Вони змусили Руссо кинути виклик усім існуючим політичним та соціальним настановам на тій підставі, що вони є вроджено неприродними; процитуємо відомі слова із «Суспільного договору» (I, ii, p. 46): «Людина народжується вільною, але повсюди вона в кайданах». Однак Руссо поєднав ці радикальні принципи з похвалою «доброчесності» язичницьких міст-держав античності. Його моделями стали Спарта і республіканський Рим, бо лише в таких маломасштабних суспільствах громадян можна навчити віддавати перевагу благу суспільства перед своїми особистими інтересами.

Отже, позитивне політичне вчення Руссо, підсумоване в «Емілі» й окреслене більш детально в «Суспільному договорі», як здається, суперечить концепції людської природи, викладеній у «Роздумах про поход-

ження нерівності». Однак ця суперечність більшою мірою позірна, ніж дійсна. На початку своєї історії люди були цілковито рівними, блукаючи в лісах як самотні і вільні індивіди. Моральний розклад і несправедливість постали на основі соціальної нерівності і похідної від неї залежності одного індивіда від іншого. Щоб послабити це зло, необхідно встановити гуманні закони, які б застосовувалися до всіх однаково, і надати кожному члену суспільства право вільної участі в прийнятті цих законів.

Політичні принципи Руссо грунтуються на часто обговорюваному понятті загальної волі. На додаток до індивідуального егоїзму (особистої волі) кожен громадянин має і колективну зацікавленість у процвітанні свого суспільства. Тому Руссо і виводив виникнення права і самого політичного суспільства із «загальної волі» – тобто волі групи громадян, що діє від імені всіх і добровільно приймає правила, які однаковою мірою застосовуватимуться до кожної особи. Ставши попередницею теорії раціонального вибору на користь «колективного блага», що її розвинули економісти XX століття, ця концепція політичного права підкреслила важливість добровільно взятих на себе суспільних обов'язків як основи громадянської доброчесності.

Отже, Руссо став уособленням радикального «демократичного» виклику політичним принципам старого режиму. З його принципів випливає, що громадяни – це єдиний законний «суверен» політичної спільноти. Виходячи з цього – хоча в той час слово «суверен» симптоматично було закріплено за королем Франції та іншими спадковими правителями, – Руссо провів межу між народом як «сувереном» та «урядом» (що його можна організувати в різноманітні способи) як виконавцем загальної волі.

Із введеного Руссо принципу загальної волі також випливає: для того щоб суспільство було законним, політичні рішення мають прийматися не лише відповідно до законів, запроваджених суверенним народом, але ці закони мусять бути рівною мірою обов'язковими для всіх. Задля того щоб громадянин підкорявся рішенням заради загального інтересу, не потрапляючи в залежність від інших людей, правові норми повинні стосуватися всіх без винятку. Лише тоді, як стверджував Руссо, індивід добровільно голосуватиме за закон і дотримуватиметься його, бо закон стане для нього уособленням принципу загального добра, що не суперечить його власним інтересам і потребам.

Оскільки всі дії уряду мають підпорядковуватися запровадженим народом законам і оскільки всі закони мають застосовуватися до кожного громадянина однаковим чином, то Руссо стверджував, що на основі його «принципів політичного права» можна пояснити, чому раціональний та егоїстичний індивід приєднуватиметься до політичної спільноти. Тому Руссо вважав, що розв'язав висунуту Гоббсом дилему між людським егоїзмом і колективним інтересом, не заперечуючи – як це очевидячки робив Гоббс – існування позитивної або активної форми громадянської свободи, яка грунтується на принесенні себе в жертву заради інтересів законної політичної спільноти.

Унаслідок цього політична філософія Руссо вражає багатьох своєю парадоксальністю. З одного боку, він окреслив кардинальні принципи сучасності – принципи свободи і рівності, – вони були виплекані наступним поколінням у ході французької революції; з іншого боку, він критикував типову для його сучасності концепцію політичного й економічного прогресу, натомість виставляючи як зразок доброчесної політичної спільноти античне місто-державу. Проте парадокс цей зумовлений не суперечливістю й алогічністю мислення Руссо – це зовсім не так, оскільки він на відміну від багатьох своїх критиків бачив, що те, що європейці називали історичним прогресом, купувалося ціною соціальної нерівності, насильства і панування над тубільними народами Африки та Нового Світу, яке веде до моральної деградації.

Не варто зосереджуватися лише на політичній думці Руссо, не вказуючи на його більш загальний внесок у західну культуру. Такі твори, як «Еміль», «Сповідь» та «Прогулянки самотнього мрійника», настільки змінили спосіб самовідчуття багатьох людей, наскільки політичні праці Руссо сприяли фундаментальній зміні способу їх мислення. Можна сказати, що Жан-Жак ще раз відкрив «природу»: в його творах наголос було зроблено на первинності природних почуттів і на моральному розкладі, обумовленому суспільним договором, раціональністю та складністю політичного життя. Його «Еміль», у якому він наполягав на необхідності узалежнення навчання від процесу розвитку, привертаючи увагу до «уроків речей» та «навчання від зворотного» замість тупого визубрювання і вивчення заформалізованих навчальних програм, сприяв здійсненню фундаментальної освітньої реформи.

Більшість автобіографічних праць Руссо, особливо «Сповідь» та «Прогулянки...», що прославляли «я» митця-творця, мали важливі літературні наслідки. Він також написав роман-бестселер «Юлія, або нова Елоїза» («Julie ou la nouvelle Héloïse», 1761), де змалював чимало своїх принципів у романтичній оболонці, що допомогло узаконити почуття як противагу розуму. Узгоджуючись з його філософською критикою цивілізації, мови, Просвітництва в ім'я «природи», ці твори кидали виклик раціоналізму в ім'я почуття.

Знаючи широту ерудиції, глибину осягнення, різноманітність інтересів Руссо, навряд чи станеш дивуватися з того, що його вплив значно змінювався з плином часу. В XVIII столітті він був enfant terrible (жахливим дитям) Просвітництва, заперечуючи законність статус-кво і піддаючи сумніву концепцію прогресу. В XIX столітті в його особі вбачали скоріше речника французької революції або засновника романтичного руху (див. *Романтизм*). Критики XX століття часто прославляють його як фундатора західної демократичної традиції або ж ганьблять як провісника тоталітаризму. Сам спектр таких інтерпретацій натякає на те, що його погляди не можна звести до якогось єдиного стереотипу чи кате-

горії: як і Платон, Гоббс та Маркс, Руссо заслуговує на те, щоб його вважали одним з найглибших і найскладніших мислителів в історії Заходу.

RDM

Література

Cranston, *W.: Jean-Jacques: the Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754.* New York: Norton, 1982; London: Allen & Unwin, 1983.
Gilden, H.: *Rousseau's Social Contract: the Design of the Argument.* Chicago: University of Chicago Press, 1983.
Goldschmidt, V.: *Les principes du systéme de Rousseau.* Paris: Vrin, 1974.
Launay, M.: *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique.* Grenoble: ACER, 1971.
†Masters, R.D.: *The Political Philosophy of Rousseau.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.
†Miller, J.: *Rousseau: Dreamer of Democracy.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.
Rousseau, J.-J.: *Correspondence complète,* ed. R.A. Leigh. Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1965–.
Rousseau, J.-J.: *Oeuvres complètes.* Éditions de la Pléïade. 4 vols to date. Paris: Gallimard, 1959–69.
Rousseau, J.-J.: *First and Second Discourses,* ed. R.D. Masters. New York: St Martin's, 1964.
Rousseau, J.-J.: *Politics and the Arts: Letter to M. d'Alembert on the Theatre,* ed. A. Bloom. Glencoe, III.: Free Press of Glencoe, 1960.
Rousseau, J.-J.: *The Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy,* ed. R.D. Masters. New York: St Martin's, 1978.
Rousseau, J.-J.: *Émile,* ed. A. Bloom. New York: Basic, 1978.
Starobinski, J.: *J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle.* Paris: Gallimard, 1971.

С

САМНЕР Вільям Грехем (1840–1910) – американський соціолог. Під впливом Спенсера Самнер став заповзятим прихильником економічного індивідуалізму (див. *Соціальний дарвінізм*). Основною його соціологічною працею стала книга «Народні звичаї» (1907).

САРТР Жан-Поль (1905–1980) – французький філософ, драматург, письменник. Сартр був одним із найвідоміших і найвпливовіших мислителів сучасності. У 1929 році він закінчив Вищу нормальну школу й упродовж 1931–1945 років викладав у різних ліцеях (йому довелося зробити короткочасну перерву в зв'язку із службою в Збройних силах і перебуванням у військовому полоні). У творах Сартра поєднуються літературні і філософські погляди. У своїх ранніх філософських працях він зосереджується на емоціях, уяві та природі особистості; ці ж проблеми він розглядає й у своєму першому романі «Нудота» («La Nausée», 1938), у якому проявилася його глибинна відраза до буржуазного суспільства. За твердженням Симони де Бовуар та Раймона Арона, до війни Сартр не цікавився політикою. У циклі його романів «Шляхи свободи» («Les chemins de la liberté», 1945–1949) відображено його просування до більш активної позиції в ході війни та його участь у русі Опору. Його основна філософська праця «Буття і ніщо» («L'Être et le néant») була опублікована в 1943 році. Повідомлялося і про супутній том з проблем етики, але він так ніколи і не з'явився на світ – швидше за все через те, що на перший план вийшли політичні зобов'язання Сартра. Зате в захопливих п'єсах Сартра, написаних у цей період, – «За зачиненими дверима» («Huis clos», 1945), «Брудні руки» («Les mains sales», 1948), «Диявол і бог» («Le diable et le bon dieu», 1952), – піднімалося багато етичних проблем. Упродовж тривалого часу Сартр був «вільним художником», дозволяючи собі вв'язуватися в різноманітні пропагандистські ігри, тож спочатку він зблизився з французькими комуністами, а потім – з італійськими. У своїй основній теоретичній праці з проблем політики «Критика діалектичного розуму» («Critique de la raison dialectique», 1960) він спробував пошлюбити *екзистенціалізм* з *марксизмом*. Величезна і складна книга стала приголомшливим провалом. Паризькі інтелектуали усвідомлювали, що Сартр потрапив у пастку індивідуалістичних категорій і щиро вірили різноманітним мислителям-структуралістам, які проповідували прямо протилежне: суб'єктивізм – це ілюзія і в цьому вся буржуазія! В останні роки свого життя Сартр продовжував обмірковувати антиномію обставин і вибору. У книзі «Слова» («Les Mots», 1963) він подає блискучу й прозору оцінку власних юнацьких літ, а в книзі «Флобер» («Flaubert», 1971–1972) розглядає життя французького письменника у вічності.

Книга «Буття і ніщо» – шедевр Сартра. Вплив Гуссерля проявився в її феноменологічності, а *Гайдеггера* – в її зосередженості на «бутті»; іншими словами, перед нами опис того, що означає бути живим. Життя асоціюється з нічим, оскільки ми завжди здатні уявити собі, що будь-яка ситуація може бути іншою. Ми існуємо в цілковито умовному світі і маємо залишити в ньому якийсь слід; визначеної наперед суті немає, і ми робимо зі світом усе, що хочемо. Бачення Сартра є переважно песимістичним. Його геній найяскравіше виявляє себе в зображенні тих викрутів та виправдань, що їх шукають люди, аби уникнути відповідальності за свої вчинки: «хибна віра» є бажанням вислизнути з-під тягаря свободи. Такі ухиляння вважають притаманними виключно буржуазії, але Сартр доводить, що сама присутність інших постійно нагадує нам про наші власні обмеження (це випливає з приголомшливих сторінок, де оповідається про садизм і мазохізм). Зображення ним особистих стосунків нагадує подібні описи Пруста, але в нього немає нічого від гумору видатного письменника. Коли він говорить, що «пекло – це інші люди», він і справді має на увазі пекло. Цей песимістичний настрій значно переважає духовний підйом, який наближається до свого завершення і який мав постати центральним питанням у книзі з проблем етики. Висновок Сартра полягає в тому, що індивід повинен брати на себе відповідальність за свої вчинки в усі часи і за всяку ціну; кожної миті свого життя ми мусимо бути готові відповідати. Цю позицію часто піддавали критиці на тій підставі, що її нестабільність підриває довіру, необхідну в суспільному житті per se: сьогодні я можу любити когось, а завтра так само щиро його покину. Проте найвагоміша критика позиції Сартра полягає в тому, що їй бракує поняття соціальності. Свобода для нього є завжди свободою від волі інших і ніколи – можливістю співпраці з ними.

У «Критиці діалектичного розуму» Сартр зосереджується на одному рівні – рівні філософії історії. Він пропонує модель діалектичного розуму, в межах якого волю кожного індивіда слід розглядати як складник тотальної історії. Блиск Сартрової оцінки індивідів затьмарює цю вищу мету, повне виправдання якої було залишено для іншого тому (котрий, знову ж таки, так і не з'явився). Але другий рівень трактату ще раз демонструє справжнє лице Сартра як мораліста. Він різко протиставляє людських істот, що потрапляють до певних «категорій» і до «згуртованих груп». Щодо першого типу, прикладом якого, як не дивно, є люди, що стоять у черзі на автобус, то тут Сартр мав на увазі позбавлене мети і волі повсякденне життя, що потрапляє в тенета хибних вірувань і пов'язується в одне ціле лише завдяки випадковому збігу цілей. Прикладом другого типу є революційні гуртки, члени яких отримують справжню моральну *свободу* завдяки своїй участі в спільній діяльності в намаганнях змінити хід історії. Цікаво, що в своїй політичній теорії він зосереджувався переважно на «проблемі буття», а не, приміром, на якихось нагальних способах допомогти бідним і знедоленим. У висновках міститься виправдання *насильства* того класу, котрий стає на боротьбу. Оскільки «хибна віра» захована так близько до поверхні індивіда, той, хто зраджує «згуртовану групу», втрачає свої права. Спроба виробити колективне бачення може бути забезпечена лише за допомогою насильства, оскільки й Сартр не міг обійтися без концепції соціальності. Його розуміння слабкості окремого індивіда нагадує позицію *Руссо*, одначе Сартр далеко не з такою повагою ставиться до закону.

Політична думка Сартра винятково цікава. Як здається, для Франції це був найяскравіший з часів Руссо вираз індивідуалістичних, пуританських переконань, що дозволяє нам побачити обмеженість політики, яка не враховує концепції соціальності.

JAH

Література

Aron, R.: *History and the Dialectic of Violence,* trans. B. Cooper. Oxford: Blackwell, 1975.
†Aronson, B.: *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World.* London: New Left, 1980.
Jameson, F.: *Sartre after Sartre.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
†Manser, A.: *Sartre.* London: Athlone, 1966.
Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness,* trans. H.E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956; London: Methuen, 1957.
Sartre, J.-P.: *The Critique of Dialectical Reason,* trans. A. Sheridan-Smith. London: New Left; Highlands, NJ: Humanities, 1976.

СВІФТ Джонатан (1667–1745) – сатирик, памфлетист і поет. Свіфт народився (і помер) у Дубліні, навчався в дублінському Триніті-коледжі, а зрештою став деканом дублінського собору Святого Патрика, проте у своїх власних очах так і залишився англійцем. Як і більшість пізніших робіт Свіфта, його перша значна публікація «Суперечки і чвари в Афінах та Римі» (1701) виходить за рамки своєї тематики, свого партійно-політичного контексту. «Казка про діжку», «Битва книг» та «Механічна дія духу» (опубліковані разом у 1704 році) – це сатири на зловживання в галузі освіти та релігії (що наслідують традиції «Гудибраса» – антипуританської пародії доби Реставрації). До 1710 року Свіфт спілкувався з видатними вігами (такими як Сомерс, Галіфакс, Еддисон та Стіл), публікував у їхній газеті «Tatler» («Базіка») свої вірші, нариси, пропозиції, однак його сильне упередження проти політики релігійної терпимості, що її проводили віги, знайшло своє відображення в «Листі про випробування причастям» (1709), в іронічних «Доводах проти скасування християнства» (1711) та в «Роздумах вірного англіканської церкви» (1711). Відступництво Свіфта і перехід його на бік уряду торі, очолюваного Гарлеєм, були зумовлені швидше принципами, аніж вигодою; в опублікованих у газеті «Examiner» («Оглядач», 1710–1711) творах «Поведінка союзників» (1711) та «Громадянський дух вігів» (1714) він говорить про державне управління, піддає критиці Мальборо і попередній уряд та готує державу до прийняття Утрехтського миру (1713). Цей насичений період описано в «Щоденнику для Стелли» (1710–1713), присвяченому найближчій подрузі Свіфта Естер Джонсон. Уряд Гарлея впав 1714 року, і після цього в 1720 роках Свіфт поринає з головою в громадські справи, захищаючи інтереси Ірландії. У «Листах сукнаря» (1724, 1735), написаних від імені простомовного ремісника, який нібито є їх автором, він пристрасно закликає до бойкоту знецінених монет, що їх мав випустити в обіг в Ірландії Вільям Вуд, наділений цим правом Волполом. Частково заслужена Свіфтом репутація ірландського патріота завдячує цим та іншим його ірландським трактатам, а особливо його моторошній «Скромній пропозиції» (1729), у якій як логічне продовження метафори «пожирання» Ірландії Англією розсудливо рекомендується подавати зайвих ірландських дітей до столу багачів. У «Мандрах Гуллівера» (1726) сатирично засуджується широкий спектр політичних нововведень та моральних припущень, а особливо колоніалізм, недалекоглядний націоналізм, сектантство, зарозумілі наукові виверти та пропагандистські мовні фальшивки.

Деякі коментатори привертали увагу до проявів вільнодумства в політичних поглядах Свіфта, та це зробив і він сам у «Віршах на смерть доктора Свіфта» (1731 рік, опубліковано 1739 року) та в своїй автоепітафії: «Imitare si poteris Strenuum pro virili Libertatis Vindicatorem» («Спробуй, якщо в змозі, наслідувати захисника життєдайної свободи»). Інші ж вважають це сентиментальним виразом, однак тут не береться до уваги радикальний авторитаризм Свіфта та безкомпромісність його сатири.

DE

Література

†Ehrenpreis, I.: *Swift: The Man, His Works, and The Age.* 3 vols. London: Methuen, 1962–83.
†Lock, P.P.: *Swift's Tory Politics.* London: Duckworth, 1983.
†Rawson, C.J. ed.: *The Character of Swift's Satire: a Revised Focus.* Newark, Toronto and London: Associated University Presses, 1983.

Ross, A. and Woolley, D. eds: *Jonathan Swift.* Oxford: Oxford University Press, 1984.
Swift, J.: *The Prose Writings of Jonathan Swift,* ed. H. *Davisetal.* 16 vols. Oxford: Blackwell, 1939–74.
Swift, J.: *Poems,* ed. H. Williams, 2nd edn. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1958.
Swift, J.: *Correspondence,* ed. H. Williams. 5 vols. Oxford: Oxford University Press, 1963–5.

СВОБОДА. «Свобода! Яких тільки злочинів не було скоєно в твоє ім'я», – говорила мадам Ролан у кульмінаційні моменти французького революційного терору. Погляд мадам Ролан на небезпечність прагнення до свободи отримав широке розповсюдження, проте аналіз її природи й значення не потребує чогось на кштапт загальної згоди. Інколи вважають, що поняття свободи не піддається аналізу, оскільки воно, як і поняття справедливості або демократії, є «суперечливим за своєю суттю»: ніхто не стане заперечувати, що свобода – це благо, проте тривають нескінченні безплідні концептуальні баталії між тими, хто намагається переконати нас прийняти саме їхній погляд на її природу.

Проте це перебільшення, оскільки багато діячів вважають, що оскільки цілком зрозуміло, що таке свобода, людству радше потрібна не вона, а порядок, вожді та просвіта. Уперше цей погляд отримав «філософське» обґрунтування в праці *Платона* «Держава»; для Платона політична свобода – це мета демократій, що означає більш-менш цілковиту відсутність контролю за діяльністю індивідів чи народу загалом. Вона призводить до правління демагогів, які, здобувши абсолютну деспотичну владу над своїми підлеглими, негайно стають тиранами. Статус Платона як засновника західної філософії підтверджується і поєднанням цієї його ворожості до політичної свободи із захистом тієї позиції, що тільки доброчесний учинок може бути цілковито добровільним, – це твердження виявилося привабливим для багатьох поколінь теоретиків внутрішньої, або ж моральної свободи.

Гоббс не поділяв віри Платона в правління «монархів-філософів», але погоджувався з тим, що людям потрібен порядок, тож задля встановлення його вони повинні відмовитися від непотрібної природної свободи. Ця свобода робити будь-що і будь-коли, ба навіть калічити чи вбивати іншого, якщо це видається необхідним, має бути неприйнятною, оскільки використання кожною людиною своєї свободи суперечить використанню іншими їхньої. У ході подальшого розвитку консервативних поглядів на державу положення Гоббса стали заяложеною істиною. Своєї кульмінації вони сягнули в нападках де *Местра* на французьких philosophes за те, що ті в пошуках свободи для простих людей випустили на волю тигра; після де Местра філософія порядку і дисципліни стала виявом незгасної ворожості європейських правих до французької революції. На зойк Руссо «Людина народжується вільною, але повсюди вона в кайданах» речники скептичного консерватизму завжди відповідали: «Ні, вона народжується покірною, тож якщо її звільнити від підлеглості встановленій владі, вона збожеволіє і стане небезпечною».

Це не означає, що для таких мислителів свобода не має ніякої цінності. Гоббс намагався розрізнити два погляди на свободу. Одним (хибним) був класичний підхід: свобода є справою політичного самоврядування і лише народна республіка може бути вільною. Цей погляд поділяли *Макіавеллі* та частково *Мільтон*. Гоббс підкреслював, що з моменту встановлення влади свобода означає «мовчання закону» і полягає в «усуненні від служіння справі загального блага». Однаково, якою є форма правління в тій чи іншій державі – монархічною, аристократичною чи демократичною; чим більше нас залишають у спокої, тим вільнішими ми стаємо. Це певною мірою провіщало встановлене *Констаном* розрізнення між «свободою древніх людей» і «свободою сучасників». Гоббсове бачення свободи як «невтручання» є певною мірою критерієм сучасної свободи; але якщо Констан стверджує, що самоврядування – це теж форма свободи, хоч і непристосованої до сучасного світу, Гоббс заявляє, що воно взагалі не є формою свободи.

Гоббсів погляд на свободу, що ототожнює її з невтручанням, часто розцінюють як «негативну свободу» на відміну від позитивних концепцій, у яких свобода ототожнюється з тією чи іншою формою позитивного самоврядування або самокерування. Класичним прикладом такого розрізнення є опублікована 1957 року книга Берліна «Дві концепції свободи». Якщо негативну концепцію можна стисло визначити так – моя свобода стосується переліку речей, що їх я можу робити безперешкодно і без остраху бути покараним іншими, то аналогічне стисле визначення позитивної свободи, я вільний, якщо я сам собі хазяїн, – миттєво підкреслює приховані складнощі.

Це висвітлено в трьох добре відомих позитивних ученнях. У концепції свободи стоїків стверджується, що й раб може бути так само вільним, як імператор на троні. Це вочевидь парадоксальне твердження, оскільки правове становище раба є парадигмою неволі і раб має хазяїна в прямому значенні цього слова. Стоїки відповідають на це, що незалежно від того, що хазяїн вимагає від раба, лише від самого раба залежить, підкорятиметься він чи ні. Вибір завжди за ним, навіть якщо це вибір між покорою і загрозою бути забитим до смерті. З цією доктриною узгоджується концепція apatheia (байдужості) – ідея стосовно того, що нам слід виховувати здатність нічого не відчувати, – яка робить наголос не на намаганні примусити раба задовольнитися своїм підлеглим становищем, а передусім на нагадуванні нам того, що якщо ми нічого не боятимемося, то станемо нечутливими до залякування та погроз і нас не можна буде примусити щось робити, у нас не буде потреби співпрацювати з кимсь, допоки ми самі не вирішимо це зробити.

Концепція стоїків кепкує зі здорового глузду: мати вибір лише між принизливою покірністю і жахливою

смертю навряд чи означає бути вільним. Проте це весь вибір, який має раб; наполягаючи на тому, що навіть за такої умови саме він вибирає, підкорятися йому чи ні, випускають із поля зору, що простір, відкритий для його вибору, є настільки мізерним, що це саме по собі є запереченням «свободи».

Друга позитивна доктрина існує з часів Платона, пізніше на її підтримку виступили *Кант* і багато хто з ідеалістів наступних поколінь. З їхнього погляду, ми діємо добровільно лише тоді, коли діємо правильно. Усі люди прагнуть робити добро, а якщо вони його не роблять, то це є результатом помилки або принуки пристрасті; таким чином, жодна дія окрім доброчесної не є цілком добровільною. За Платоном, це твердження випливає з телеологічного погляду на космос, згідно з яким кожен із нас має власну мету чи вершину, яких би ми сягнули, якби були цілковито раціональними й адекватно розуміли Всесвіт; за Кантом, це випливає з того, що надихати нас на таке мала би повністю цілісна моральна воля. Це означає також, що ми вільні лише тоді, коли наше «ноуменальне» «Я» знаходиться під контролем нашого ж «феноменального» «Я».

Думка про те, що свобода полягає в підпорядкуванні нижчого елемента вищому, веде свій родовід принаймні від Платона і відгукується подеколи у Св. Павла, Св. Августина та інших християнських письменників. Опоненти цієї думки стверджують, що вона нетерпима й небезпечна, оскільки дозволяє тим, хто вважає себе розумнішим за нас, панувати над нами в ім'я нашого вищого «Я». Це може здаватися нам рабством, але «насправді» це і є свобода. Треба сказати, що Кант принаймні був бездоганним лібералом. Він дуже точно розрізняв «внутрішню» свободу, якої кожен індивід повинен добиватися самотужки, і політичну свободу, яка стосується обмежень закону для запобігання виникненню перешкод. Натомість Платон не відчував жодних докорів сумління, дозволяючи закону диктувати індивідуальні моральні переконання: він жодною мірою не заперечував «свободу» – навіть у такому її неприродному витлумаченні, оскільки ніколи не думав, що справжньою чеснотою є лише непримусова доброчесність.

Третій, близький погляд належить *Руссо*, який ототожнював свободу з підкоренням законам, які ми самі собі встановлюємо, а отже, з підкоренням *загальній волі*. Руссо вважав, що основою політичного життя є суспільний договір, який виражає одностайну згоду підкорятися закону, протиставленому індивідуальним потягам. Закон є істинним тоді, коли він скеровується на задоволення загальних інтересів; кожен із нас вільний лише тоді, коли підкоряється закону. Якщо так трапилося, що ми порушили закон, який ми ж і допомагали створювати, виконавча влада держави має примусити нас до послуху, і за допомогою цього нас «змусять бути вільними». Якраз це твердження викликає критичні зауваження на адресу позитивної концепції свободи. Та Руссо не пояснив, що він мав на увазі – можливо, він просто вибрав невірний спосіб для роз'яснення того положення, що нам не варто сподіватися на те, що ми будемо вільними – тобто вільними від випадкового втручання інших людей – до тих пір, поки не почнемо підкорятися закону.

Деякі післяреволюційні теоретики підмітили небезпечне захоплення Руссо «стародавньою» свободою. Говорячи про різницю між свободою древніх та сучасних людей, Констан різко протиставив становище грецьких демократичних міст-держав і обстановку Франції XIX століття та вказав на те, що свобода грецьких громадян грунтувалася, з одного боку, на рабстві, а з іншого – на більш-менш постійній участі у війнах. *Токвіль* і Дж. С. *Мілль* з приводу різниці між давніми і сучасними їм умовами виражалися не так ясно, але обоє намагалися захистити свободу від надлишку демократії. Важливішим у вік всевладдя суспільної думки стало уявлення про те, що індивідам у приватній сфері надається право робити й думати все, що їм заманеться. Хоча обом їм дуже подобався грецький ідеал обтяженого державними турботами громадянина, вони більше переймалися тим, як захистити негативну свободу від деспотизму думки і тиранії більшості.

Сучасні теоретики здебільшого схиляються до того чи іншого варіанта сучасної, або «негативної» свободи. Більшість із них наголошують на необхідності розрізнення свободи, з одного боку, і цінності нашої свободи – з іншого. На старомодне запитання, чи може бути вільним у капіталістичному суспільстві збіднілий і злиденний робітник, не можна просто відповісти «так» або «ні» – робітника не змушує працювати (чи не працювати) ані закон, ані жорстокий гніт, проте ця його свобода має невелику цінність з огляду на те, що йому доводиться або працювати, або помирати з голоду. Тому Джон *Роулз*, стверджуючи, що одним із складників справедливості є принцип, за яким кожному слід надати якнайширшу свободу, що збігатиметься з подібною свободою для всіх, доходить до витлумачення цього принципу як такого, згідно з яким нам слід запровадити максимально можливу рівну свободу, гарантуючи при цьому, що вона матиме однакову цінність для кожного. Це, власне, означає, що ми повинні робити все, що в наших силах, задля того, щоб надати можливість навіть щонайменш привілейованим зробити свободу, яку вони мають, цінною для себе.

Цей погляд, що виражає ідею на кшталт благодійницької державної турботи про забезпечення рівних можливостей, відкидають, з одного боку, більш рішуче налаштовані лібертаристи, а з іншого – найрішучіші критики капіталізму. Найпослідовніші лібертаристи ототожнюють свободу із захистом усіх людей та їхньої власності від порушень їхніх природних прав (див. *Лібертаризм*). Наймані робітники вільні, якщо вони продають свою працю в обмін на гроші капіталіста, і невільні – якщо змушені працювати на роботодавця, якого самі вони не вибирали з-поміж тих, хто бажав вибрати їх. Межі законної свободи встановлюються нашими природними правами, і їх найкраще можна зрозуміти у зв'язку з власністю. Тобто право на свобо-

ду є однією з граней того факту, що я є людина сама по собі, а не раб чи напівраб когось іншого. На противагу цьому представники однієї з течій марксистської думки стверджують, що при капіталізмі всі ми є рабами капіталу; засвідчує цей факт мислення в термінах власності (див. *Марксизм*). Усі робітники змушені працювати або ж голодувати, а власникам капіталу доводиться змагатися і запроваджувати нововведення або втрачати своє багатство. Несвободу повсякденного життя можна зрештою пояснити ще більшою несвободою суспільства з його тиранією його ж власних інституцій. Такі твердження навряд чи можна пояснити в двох словах, тож краще полишити їх для дослідників. Однак треба зазначити, що їх не варто критикувати з чисто концептуальних позицій, тобто наполягати на тому, що те, що Маркс називає свободою – а саме раціональний контроль суспільства над виробничою діяльністю, – свободою не є.

Нам варто вивести такий найзагальніший висновок із концептуального аналізу поняття свободи: оскільки свобода буквально «означає» трохи більше, аніж «усунення перешкоди, контролю чи підлеглості», концепції свободи незмінно становлять оцінку обставин, сил чи осіб, що найсильніше узалежнюють нас. Це справедливо навіть щодо екзистенціалістської оцінки умов людського буття (див. *Екзистенціалізм*). Екзистенціалісти ототожнювали свободу із жахливою тривогою, тож їхній висновок про те, що свобода – щось на кшталт прокляття, свідчить про відсутність сил або людей, які мали б керувати нами і позбавити нас турботи за прийняття рішень, – та, на жаль, їх немає. Для критики подібних доктрин одного концептуального аналізу поняття свободи замало; слід підходити до них серйозно як до соціальних, психологічних та політичних теорій і критикувати як такі.

AR

Література

†Berlin, I.: Two Concepts of Liberty. *In Four Essays of Liberty.* Oxford: Oxford University Press, 1969.
Constant, B.: *Essai sur la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* In *Oeuvres.* Paris: Pleiade, 1964.
†Gray, J. and Pelczynski, Z. eds: *Conceptions of Liberty in Political Philosophy.* London: Athlone, 1984.
Hobbes, T.: *Leviathan,* ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Machiavelli, N,: *The Discourses,* ed. B. Crick. Harmondsworth: Penguin, 1950.
Marcus Aurelius: *Meditations,* trans. A.S.L. Farquharson. Oxford: Clarendon Press, 1944.
†Mill, J.S.: *On Liberty.* In *The Collected Works of John Stuart Mill,* vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
Plato: *The Republic,* trans. P. Shorey. London: Heinemann, 1956.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press 1972.
Ryan, A. ed.: *The Idea of Freedom.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

СВЯЩЕННЕ ПРАВО КОРОЛІВ. У теоріях священного права, котрі вперше з'явились у шістнадцятому столітті, переплітались три сутнісні тези: влада монархів освячена Богом задля блага людства; їхня влада є необмеженою і неподільною (хоча вони морально зобов'язані слідувати божественному закону); будь-який спротив їхнім наказам є незаконним. Див. *Абсолютизм* та *Патріархалізм.*

DLM

Література

Allen, J.W.: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century,* Pt III, ch. 7. London: Methuen, 1960

СЕЛДЕН Джон (1585–1654) – англійський правник і філософ. Селден був сином дрібного фермера із Сассекса. Після закінчення місцевої середньої школи він вступив до Оксфордського університету і став професійним правником та політичним радником групи аристократичних родин. За їх підтримки в 1620-х, а пізніше в 1640-х роках він став депутатом парламенту; упродовж першого десятилітнього терміну він був лідером опозиції до Карла І та його міністрів, а протягом другого – видатним представником групи поміркованих парламентарів. Навіть опісля 1649 року його престиж серед парламентарів був настільки високим, що, за чутками, сам Кромвель звертався до нього з проханням написати конституцію нової республіки. До кола його друзів належали різні знані особи – від Кларендона до Гоббса, з яким він мав багато спільного і який одним з останніх бачився з ним перед його смертю.

Головним внеском Селдена в історію політичної думки залишаються його широко відомі промови в парламенті та дві праці із загальної політичної теорії – «Закрите море» («Mare clausum», 1635) – відповідь на твір *Гроція* «Mare liberum» («Вільне море») – і «Про природне і народне право в поєднанні з юдейською наукою» («De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum», 1640). До того ж він опублікував велику кількість інших робіт з англійської та класичної історії, які зазвичай мали політичне спрямування (наприклад його славнозвісна «Історія Тита» (1617), що утверджувала ерастіанську позицію стосовно правління церкви). Селден був свого роду англійським Гроцієм, ставлячись критично як до традиційного аристотеліанства, так і до тогочасного скептицизму, і вороже – до будь-яких зазіхань духовенства на владу, наполягаючи на законності будь-якого укладеного людьми договору (навіть про добровільне рабство). У праці «Mare clausum» деякі аргументи Гроція обернулися проти нього з огляду на специфічну проблему свободи мореплавства, в той час як у «De iure naturali...» було запропоновано цілковито нове бачення природного права.

Селден доводив, що люди в принципі цілковито вільні від усіх моральних обмежень, аж поки не починають боятися покарання вищою особою (особливо ж Богом) за конкретно визначений набір учинків. Природна мотивація не може забезпечити людей переліком таких учинків, це можуть зробити лише історичні згадки про настанови Бога всьому людству або його безпосередні одкровення. Згадка, знайдена ним у Талмуді, де описується ставлення Господа до людей опісля По-

топу, – це єдина прийнятна загальна настанова (Декалог призначався лише для євреїв). Одначе мислителі кінця XVII – початку XVIII століття високо поціновували цей ексцентричний підхід за його відмову від традиційної ідеї стосовно того, що, наприклад, Аристотелеві чесноти або приписи Декалогу слід розглядати як раціонально закладені в людському єстві, тож Селден, напевно, був одним із перших мислителів, які однозначно стверджували, що визнання абсолютної моральної свободи людини є сутнісною умовою її буття.

RFT

Література

Christianson, P.: Young John Selden and the Ancient Constitution. *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (1984) 271–315.

Selden, J.: *Mare clausum* and *De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum.* In *Opera Omnia,* ed. D. Wilkins. London, 1726. English edn of *Mare Clausum: Of the Dominion or Ownership of the Sea,* trans. M. Needham. London, 1652.

†Tuck, R.: *Natural Rights Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tuck, R.: The ancient law of freedom. In *Reactions to the English Civil War 1642–1649,* ed. J. Morrill. London: Macmillan, 1982.

СЕНЕКА Луцій Анней (бл. 4 р. до н. е. – 65 р. н. е.) – римський філософ і політичний діяч. Сенека народився в Кордові (Іспанія), він був сином місцевого вчителя. Дуже рано він вирушив до Рима і розпочав свою політичну кар'єру – цілком пересічне рішення для нащадка представників вищих прошарків одного з романізованих провінційних міст. Ледь не страчений за часів правління Гая і вигнаний при Клавдії, він таки вижив і став учителем Нерона, який у 54 році н. е. врешті-решт і переміг Клавдія. Ставши головним радником Нерона на початку його володарювання, Сенека поступово втратив його прихильність. У 65 році н. е. його запідозрили в причетності до змови проти Нерона і змусили скоїти самогубство.

Сенека написав два відверто політичних твори – сатиру на обоження Клавдія та трактат про милосердя, а також численні філософські трактати і віршовані драми. Оскільки в сатиричних уривках постійно присутні політичні заклики, твір стає протестом проти свавільного використання влади, хоч його назва «Apocolocyntosis divi Claudi», котру можна перекласти як «Згарбузіння божественного Клавдія», і натякає на те, що це не варто сприймати занадто серйозно.

До проблеми здійснення владних повноважень мислитель повертається в трактаті «Про милосердя» («De clementia»), присвяченому Нерону і написаному тоді, коли Сенека ще був у фаворі. Написання цього твору можна напевно віднести до часу, коли Нерон убив свого зведеного брата Британника. Оцінка цієї праці повинна починатися з того твердження, що милосердя є характерною чеснотою монарха, який має необмежену владу і може здійснювати її на власний розсуд. Сенека, звичайно, намагався прихилити Нерона до милосердя як політичного курсу, проте на здійснення цього курсу можна було хіба що сподіватися.

Елементи політичного аналізу спостерігаються і в більш загальних філософських працях Сенеки, хоча вони присвячені насамперед моральним приписам. Він розмірковує над проблемами республіканського та імперського способу правління, рабства і суспільного ладу загалом. Але хоча Сенека вочевидь переймався тогочасними нагальними поточними справами, у своїх дослідженнях він завжди звертався, з одного боку, до моральної характеристики окремого володаря, а з іншого – до морального кодексу окремого політика. Та тут іще немає реальної спроби ввести поведінку індивіда в інституціональні рамки.

МНС

Література

†Griffin, M.T.: *Seneca: a Philosopher in Politics.* Oxford: Clarendon Press, 1976.

Seneca: *Apocolocyntosis,* ed. P.T. Eden. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1984.

Seneca: *De clementia.* In *Moral Essays,* vol. I, trans. J.W. Basore. London: Heinemann, 1928.

СЕН-СИМОН Клод-Анрі, де Рувруа (1760–1825) – французький соціаліст. Сен-Симон, аристократ за походженням, всотав у себе інтерес епохи *Просвітництва* XVIII століття до філософії і наук, а також до ідеї застосування знань для розв'язання соціальних проблем. Однак перші його власні роздуми щодо цього вийшли друком лише в першій декаді XIX століття – у той час, коли його досвід страшних потрясінь, спричинених американською і французькою революціями, переконав його в нагальній необхідності створення проекту системної перебудови суспільства. Згодом він здійснив піонерські дослідження, що заклали засади наукового вивчення людини і суспільства – «соціальної фізіології». Як реформатор суспільства він висував пропозиції, що їх спочатку навряд чи можна було відрізнити від ліберальних постулатів, та від ортодоксального лібералізму він поступово перейшов до «індустріалізму» – теорії, яка включала багато соціалістичних елементів.

Одною з найвиразніших рис «соціальної фізіології» Сен-Симона є її підкреслений історицизм. Надихаючись механістичним детермінізмом ньютоніанського світогляду та оптимізмом філософів епохи Просвітництва стосовно *прогресу*, Сен-Симон спробував виявити непорушні закономірності історичних змін не лише в минулому чи теперішньому, але й у науково обґрунтованому передбаченні майбутнього. Така перспектива змусила його наголосити на взаємодії науки (теоретичного знання) та індустрії (у ті часи це означало будь-яку виробничу діяльність, а не виключно фабричне виробництво) як ключових чинниках формування вдатних типів суспільства в процесі розвитку людства від первісних часів до сучасності.

Сен-Симон був одним із найперших мислителів, які визначили основні риси новопосталого *індустріального суспільства* (або «індустріальної системи») і спробували окреслити ймовірні шляхи розвитку цього сус-

пільства після розпаду феодального ладу. Центральним у цих спробах було положення стосовно того, що кожен тип суспільства будується на основі особливої системи переконань, тож як тільки в їх істинність перестають вірити, суспільний лад має розпастися. Так, за Сен-Симоном, руйнування феодальної системи прискорив в остаточному підсумку наступ Просвітництва на теологію; звідси витікало, що лише нова, альтернативна система переконань – тогочасна «позитивна» наука – може сформувати підвалини післяфеодального, індустріального ладу. Це може статися лише за умови заміщення старих панівних класів – земельної аристократії та духовенства (дві опори феодалізму) – новими класами, що набирали сили, – класами вчених, інженерів і митців (в інтелектуальній сфері) та управлінців, промисловців і виробників (у більш практичній сфері політики й управління). Можливо, такий образ тогочасного суспільства передбачав правління технократів або ж міг розглядатися як іще одна варіація на тему капіталістичного утилітаризму. Обидва ці тлумачення отримали певне підтвердження, оскільки Сен-Симон і справді сподівався піднести на владний рівень професійних експертів різного роду, чиєю основною метою мало стати сприяння задоволенню потреб людини в рамках виключно капіталістичного ладу, заснованого на захисті приватної власності. Водночас слідураховувати інші, ще більш колективістські тенденції в поглядах Сен-Симона, котрі отримали свій найяскравіший вираз у його творах періоду 1820–1825 років «Про індустріальну систему» («Du système industriel», «Катехізис промисловців» («Catéchisme des industriels»), «Нове християнство» («Nouveau christianisme»).

У цих роботах він критикує *лібералізм* з його індивідуалістичною мораллю за надто узаконювальний і метафізичний підхід до соціальних питань. На думку Сен-Симона, такий підхід є занадто негативним і недостатньо динамічним для того, щоб лягти в підмурівок нового, прогресивного суспільного ладу. Найсерйознішою вадою лібералізму є його неспроможність поліпшити умови життя переважної більшості людей у суспільстві – робітничого, або ж «індустріального» класу, – які потерпають від надмірних негараздів і нестатків, хоча саме вони безпосередньо причетні до створення майже всіх суспільних благ. Церква (особливо католицька) теж повинна взяти на себе частку відповідальності за наявну ситуацію, оскільки, здійснюючи моральне керівництво, вона вочевидь нічого не робить для забезпечення рівноправності, хоча первинне вчення Ісуса Христа цілком обгрунтовано можна витлумачити як заклик повстати на боротьбу із суспільством для захисту бідних і пригнічених.

Назва останньої праці Сен-Симона – «Нове християнство» (1825) – відбиває спрямованість його моральної настанови: щоб виробити і посіяти переконання, придатні для сучасного суспільства – суспільства, здатного використовувати сили науки й індустрії для створення раю на землі, у якому буде задоволено всі основні людські потреби, – треба створити нову релігію, християнську за своїм духом, але очолювану не теологами, а більш компетентними соціальними мислителями (переважно науковцями і митцями). Ключовою суспільною метою має стати продуктивність праці, а політична влада, здійснювана кваліфікованими управлінцями, буде не що інше як прикладення науки до процесу виробництва.

Головним чинником суспільного розвитку Сен-Симон вважав класові конфлікти, але не вірив у те, що в його часи це спричиняється до жорстокої боротьби. Він не провіщав майбутнього безкласового суспільства, але припускав, що всі типи суспільства слід поділити на різні функціональні категорії. Наприклад, за умови розвитку промислового виробництва робітничий клас стане в певному сенсі підлеглим у відношенні до своїх «природних» лідерів, але в той же час його інтереси гармонійно враховуватимуться в усеосяжній концепції загального добробуту. До того ж усі трудівники – від робітників до підприємців та управлінців, – як вважалося, належали до одного й того ж класу виробників, який має спільну зацікавленість в усуненні із суспільства всіх непродуктивних груп шляхом здійснення мирних реформ. Щойно це буде зроблено, природна гармонія інтересів, які об'єднують усіх, хто залучений до процесу виробництва, наповнить новим сенсом поняття соціальної солідарності.

Разом із *Фур'є* та *Оуеном* Сен-Симона традиційно вважають одним із трьох провідних батьків-засновників сучасного *соціалізму*. Після смерті Сен-Симона група його учнів заснувала школу сен-симоністів, котра швидко виродилась у релігійну секту апологетів абсолютного колективізму. Інший його послідовник, Огюст *Конт*, продовжував розробляти теорію позитивістської науки і філософії включно з концепцією нової, на його думку, науки – «соціології» (див. *Позитивізм*).

КТ

Література

Ionescu, G. ed.: *The Political Thought of Saint-Simon.* London: Oxford University Press, 1976.
†Manuel, F.E.: *The New World of Henri Saint-Simon.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956.
Saint-Simon, C.-H. de: *Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon.* 6 vols. Paris: Éditions Anthropos, 1966.
Saint-Simon, C.-H.: *Selected Writings on Science, Industry and Social Organization,* ed. K. Taylor. London: Croom Helm, 1975.
†Taylor, K.: *The Political Ideas of the Utopian Socialists.* London: Cass, 1982.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ПОЛІТИЧНА ДУМКА – основний розділ інтелектуальної історії католицького Заходу, що стосується людини та її соціальної організації з часів застою і занепаду Римської імперії аж до Реформації XVI століття. Це історія спроб роздробленого після падіння Риму суспільства, охопленого економічною, політичною і структурною кризою, узгодити ставлення до людини давньої язичницької філософії з конкуруючою, а незрідка й протилежною їй християнською доктриною. Годі сподіватися на розуміння

політичних текстів цього тривалого періоду (чимало з них є історичними і богословськими за жанром) без усвідомлення економічних і матеріальних умов, які в поєднанні з тогочасними віруваннями та ідейними традиціями складали повсякденне життя Західної Європи V–XVI століть.

Раннє Середньовіччя

Політична думка періоду 500–1000 років піклувалася насамперед про збереження філософських та інституціональних набутків дохристиянської античності, особливо загального *римського права*, поєднуючи їх із філософськими та богословськими творами таких отців церкви, як *Августин* та Ієронім, та узгоджуючи цю традицію із специфічними місцевими, завжди нефіксованими, звичаями окремих варварських племен. Варварські племена, що осідали на Заході поруч із римським населенням, часто вважали імперське право, створене для управління імперією, до складу якої входили різні народи, за невідповідне потребам аграрного суспільства з його нагальним прагненням до виживання. Регулювання землеволодіння та відповідні закони судочинства й адміністрування, колишнє осердя централізованої римської системи, за умов сільськогосподарської економіки перейшли під оруду децентралізованих осередків влади, керованих вождями-воїнами, котрі вели війни задля захисту своїх родів. Відсутність писемності й додержання звичаїв, а також неуніверсальність народного закону підточили римське право, проте не знищили його остаточно. Візантія на Сході дотримувалась традицій і практики старої імперії, маючи імператора за главу церкви (цезаропапізм); однак на політично роздробленому Заході єдиною майже універсальною організацією була церква, що в дійсності керувала Римом і забезпечувала єдність усієї Європи, з її поділом на приходи із римською єпархією в центрі та закликом не стільки до єдиного політичного обов'язку, скільки до спільності духовної.

Політична думка раннього Середньовіччя зосереджується на трьох головних чинниках формування суспільства і становлення його ідеалів: в інституціональному плані це ієрархічна церква та її глава, єпископ римський, папа; слабнучий вплив імперського Риму, його інституцій і права; вплив варварів-германців, які самостійно розвинули поняття про божественність особи вождя, мали своє уявлення про військове та особисте лідерство і були віддані радше особі вождя, аніж відповідній посаді. Рим уособлював вірність і відданість ідеї; варварська Європа уособлювала вірність і відданість роду та особі вождя. Папство, яке спиралося на доводи богословів, наприклад Августина, закликало до вірності і відданості самому Богові, а не людям чи світським установам.

У ті часи, коли римська держава щойно стала християнською офіційно, Августин виступив проти традиційного язичницького поняття Цицеронової республіки, висунувши натомість ідею істинної, справедливої держави загального добробуту як єдино угодної Богові. Невдовзі по тому цю ідею було знедуховлено й облудно витлумачено як схему розділення повноважень і dominium'у (володіння) між двома діючими установами – *церквою і державою*, що дозволить організувати християнський світ відповідно до гадано взаємоузгоджених сфер впливу на духовні і сьогосвітні аспекти життя християн. У V столітті папа Геласій писав візантійському імператорові, що є дві сили, які керують світом, – священний авторитет духовенства і королівська влада. Відповідальність священиків є вагомішою, бо вони відповідатимуть за царів людських на Страшному Суді. Геласій запевняв, що сам сан імператора даровано божественною милістю, тож священики коряться законам імперії лише зважаючи на громадський порядок, але імператор підкоряється священикам, уповноваженим владою святих таїнств. Оцій Геласієвій теорії, про яку чимало було сказано, – теорії двох мечів, котрі управляють світом, з яких духовний зрештою має вищу владу за сьогосвітній, – судилося започаткувати тривалу традицію суперечок про церкву і державу, sacerdotium і regnum, себто сфери владних повноважень в окремому суспільстві.

Із цим поглядом конкурувала германська ідея божественності короля, якого в VII–VIII століттях почала контролювати церква за допомогою здійснення кліром церемонії коронації. Королівську владу було християнізовано, і германських королів стали сприймати у світлі Старого Заповіту. У 800 році папа римський коронував наймогутнішого із західних володарів – короля франків Карла Великого, і це відродило західну ідею Римської імперії, оскільки Карлові відводилася роль не лише короля франків, але й імператора Заходу. Церква надалі твердила, що помазання імператора було її даром.

Окрім творів Августина та духовних постанов церковних соборів, доповнених богословськими й інституціональними установленнями отців церкви, раннє Середньовіччя не зродило власної інтелектуальної традиції; звісно, можна стверджувати, що практична діяльність за часів Каролінгів зумовила розквіт виправдної полеміки, у ході якої вдавалися до імперської і богословської мови. Двір Карла Великого в Аахені, який став центром урядування та зосередження європейських (переважно ірландських та англійських) інтелектуальних проводирів, сприяв формуванню християнської імперії з єдиною системою освіти, права й однаковими ритуалами церковної служби. Однак йому судилося недовге життя. Після розподілу імперії Карла Великого між його синами кінець IX і X століття виявились і справді «Темними віками»: навали угро-фінів та вікінгів цілковито знищили всі ті незначні цивілізовані суспільні структури, що їх створили церква і германське королівство. Саме протягом доби руїни і після неї було відновлено традицію імперського верховенства над духовенством і відроджено світські аспекти життя суспільства (наприкінці десятого століття при Оттоні III), тож церква кинулась у контрнаступ, підробивши деякі документи, зокрема й сумнозвісну *дарчу Костянтина*.

Упродовж X–XI століть королівська влада повсюдно в Європі перетворювалася на *феодалізм*, васальні герцогства і графства ставали невеличкими місцевими осередками управління й забезпечення безпеки, і все суспільство огорнула теорія Дару – теорія керованої церквою християнської спільноти. Королі мали себе за сюзеренів – верхівку піраміди особистої залежності. Місцеві володарі привласнили собі право на особу та майно своїх підданих – право чинити суд, карати, збирати податки, отримувати ренту і послуги. Оце дрібне панство вважало навколишні церкви й монастирі, розташовані на їхній території, частиною власного маєтку і призначало на місця єпископів та абатів своїх людей – людей, які незрідка не дбали про свої духовні обов'язки і служіння. Справді, по всій Європі королі обирали єпископів, обдаровували їх землями і наділяли символами духовного сану – перснем і патерицею. Процесу феодальної деградації централізованого політичного й адміністративного управління та занепаду духовної ролі церкви протистояв монастирський рух за реформування – спершу чернечого духовного життя, а далі й відносин між монастирями і місцевими феодалами. У 910 році ченці монастиря в Клюні, що в Бургундії, склали хартію, котра утверджувала їх право самостійно обирати власного абата і не підлягати жодній зовнішній владі окрім папської – такий собі автономний острів у феодальному суспільстві. Услід за цим почалося відродження самого папства – завдяки руху за внутрішнє реформування, що мав на меті очистити власні інституції та звільнити папство від втручання імператора і феодалів.

XI та XII століття

Починаючи з XI століття середньовічна політична думка і практична діяльність багато чим завдячували могутнім хвилям очищувальних реформаційних рухів у самій церкві, що намагалися втілити в життя ідеали церкви і держави. *Володіння полеміка з приводу* спричинилася до безпрецедентного вибуху політичних суперечок, що стали новим етапом у середньовічній традиції політичної думки. Та уставлена віра в надприродні владні повноваження королів виявилася вельми поширеною, що й зумовило остаточну поразку крайніх політичних домагань папства. Суперечка ж точилася довкола питання про те, чи існує чітко визначений розподіл владних повноважень між владарями духовними і сьогосвітніми. Грегоріанська реформа XI століття спричинилася до появи того, що з часом стане Граціановим систематичним зводом *канонічного права*, до складу якого ввійдуть закони, відібрані з постанов багатьох церковних соборів, теологічних тверджень отців церкви та папських декретів, що їх видавало папство в намаганні здобути централізований контроль над адміністративним механізмом церкви. Водночас германські імператори, особливо Фридрих I (Барбаросса), заохочували всебічне відродження римського імперського права – його переробку шляхом створення глос та коментарів до Кодексу Юстиніана (див. *Римське право*), що стало (поряд із віднайденням праць Аристотеля з етики і політики) засобом, за допомогою якого було здійснено докорінний перегляд теорій і запроваджено новації, узгоджені з економічними змінами в суспільстві, що мало змінити політичну думку й практичну діяльність Середньовіччя. Отож починаючи від XI століття римське і канонічне право слугували теоретичними підвалинами, на яких були вибудовані різновекторні політичні теорії природи системи правління і керованої людини. Августинова модель гріховної, залежної, ірраціональної людини була заміщена моделлю більш раціональної і природної людини, чий розум не було остаточно потьмарено гріхопадінням.

Наприкінці XI століття головним чинником розкладу феодалізму стало зростання міст та супутній цьому процесу розвиток міжнародної комерції й торгівлі. Водночас із спробами кодифікувати і стандартизувати узвичаєну феодальну практику на всіх теренах усталювався корпоративний погляд на суспільство – його практичною основою став розвиток ремісничих цехів, а теоретичною – узаконення римським правом самоврядних автономних громад. Церковні школи поступилися нововиниклим університетам, що готували не лише церковників, але й управлінців для світської держави та фахівців. В університетах, що, подібно Паризькому та Оксфордському, були корпораціями майстрів-наставників, кожен член яких отримував дозвіл на викладання від церкви, зростало світське духовенство, котре мало монополію на писемність і систематизовану освіту. До них приєднувалися представники жебрацьких орденів, таких як ордени францисканців і домініканців. Чимало цих кліриків, які займали найнижчу сходинку під час навчання в університеті, поповнювали зростаючу армію королівських чиновників. Подібно до Джона *Солсбері*, вони складали «свічада для державців», намагаючись прищепити монархам вчені, «шкільні» погляди на політичне суспільство як на організм, засновані на перетлумачених працях Цицерона та переглянутому римському праві. Саме на основі цієї правової традиції (римської і канонічної) розвивались у XII столітті концепції природного права, правових засад, lex regia (права управляти) та права справедливості і розгорялися суперечки щодо ролі короля відносно місцевого права.

Надалі зустрічаються цілком зрілі доводи стосовно того, що владу монархові чи імператорові даровано народом. Та чи передбачає цей народний суверенітет остаточне й цілковите відчуження влади від народу на користь монарха? (Див. Джон *Солсбері* та Генрі де *Бректон*.) Врешті було віднайдено компроміс між феодальним правом і римською теорією. Так само і розвиток канонічного права залежав од термінології права цивільного, що, як і римське право, передбачало загальну рівність. Певні інституції, як-от рабство і власність, розглядали як наслідки гріхопадіння. Верховні владні повноваження, передані володареві чи відчужені на його користь, вважали за обов'язкові і для

церкви, і для держави як неуникний вислід людської гріховності. Згодом на зміну цьому погляду прийде поняття про закон, який слугує узвичаєнню того, що в людині від природи є доброчесного. Коментатори канонічного права (*декреталісти*) вважали, що папа наділений владою накладати на людей обов'язки і звільняти від них, – первинно цією владою Христос наділив церкву в особі Св. Петра. Дискусія стосовно змісту поняття «церкви» – це папа та єпископи чи вся сукупність чесних віруючих людей? – виявила цілковиту розбіжність між давнішим феодально-ієрархічним розумінням порядку і щойно відродженою римською корпоративною теорією, яка розглядала тіло церкви як містичну єдність. Якщо мислителі XII століття викладали міркування стосовно проблеми обмеження світської влади та природи тиранії (вищий король за місцеве право чи ж підлягає йому?), то в канонічних колах піднімали питання про те, чи обмежується влада папи Писанням, найвищими церковними соборами, настановами отців церкви і чи можна змістити папу-єретика. Більшість декреталістів доводили, що собор вищий за папу у визначенні питань віри, оскільки корпоративний собор уособлює загальну згоду, а його рішення затверджуються лише за присутності папи, глави корпорації.

Так само й у монархіях, де зростала адміністративна і бюрократична централізація (як-от за часів правління Генриха II в Англії), стали виникати зародкові представницькі інституції – особливо відколи вимоги оборонної політики унеможливили для короля справне врядування без додаткового оподаткування своїх підданих. До складу цих парламентів спершу входили король та його радники, а згодом і заможні та впливові представники різних місцевостей, що перебували на службі в короля; їх обов'язком було, повернувшись додому, повідомляти місцевій спільноті про постанови королівської ради. Поступово наприкінці XIII, а ще виразніше – протягом XIV століття короля почали розглядати не лише як охоронця звичаїв держави, де він був останньою інстанцією в національній загальній системі судочинства; його стали вважати особою, яка править спільно (більшою чи меншою мірою) зі своїми найбагатшими шляхетними і нешляхетними підданцями, згода чи незгода котрих із королівською політикою була життєво важливим чинником, – адже саме вони здебільшого сплачували рахунки через систему оподаткування. В Англії XIV століття це проявляється в зростанні вагомості Палати громад у парламенті. Середньовічна теорія і практика представництва та інститут корпорацій спонукали істориків з'ясовувати, наскільки глибоко проросли в Середньовіччя корені сучасної європейської демократії.

XIII століття

Протягом XIII століття могутні королі, котрі прагнули централізувати судочинство й урядування на об'єднаних територіально процвітаючих обширах, протистояли шерегові могутніх і юридично освічених пап, таких як Іннокентій III, Григорій IX та Іннокентій IV. Іннокентій III у своєму декреті «До вельмишановних» («Per venerabilem», 1202) доводив, що папство має право затверджувати призначення на посаду імператора на тій підставі, що за часів Карла Великого саме папство передало імперію від візантійських греків до германців; хай і не домагаючись прямої зверхності папи над світською владою, декрет «Novit» («Нове») утверджував відтоді його право на роль арбітра у війні між королями – оскільки церква відає справами, у яких було скоєно гріх, pro ratione peccati (з огляду на суність гріха). Це могло прокласти шлях до надання папі необмежених можливостей втручатися у світські справи. Деякі теоретики-папісти визначали папську владу як владу de iure, а світську – як наділену de facto мечем для здійснення примусу в людському суспільстві в силу настанов церкви. Відтак церква визначала єресь, але карали за неї як за суспільний злочин володарі світські. «Два ключі» церкви тлумачили в тому смислі, що шукати найвищої справедливості належало в папи, оскільки імператор чи монарх не має світського зверхника. Лише в порівняно могутніх монархіях, як-от у Франції за часів Капетів та в Англії за доби Ангевінів, монархи спромоглися використати місцеві норми звичаєвого права і розширити повноваження короля, замістивши в «правовому порядку» васальних феодалів централізованими королівськими судами; тільки ці монархії змогли протистояти пануванню папи. Німеччині й Італії пощастило менше. Розвиток політичної думки в напрямі до створення теорії самостійної і світської держави спостерігаємо у Франції та Англії – у творах відповідних монархічно налаштованих мислителів.

Упродовж XIII століття обговорювалися дві протилежні теорії походження держави і суверенності: одна з них обстоювала автономну монархію як представника Божої волі в людському суспільстві, а короля вважала призначеним Божою владою; інша мала громадянське спрямування і наголошувала на суверенності народу, яка розглядалась у рамках системи комунального, гільдійського чи міського самоврядування або делегування вихідної колективної влади довіреній особі, що уособлює рішення корпоративної більшості. Ця остання теорія, як вважають, походить од стародавнього германського звичаю, який залишав за групами індивідів право протистояти самоправству короля і згодом злився з принципами римського права. Її спородила також практика тих урбаністичних регіонів, де формувалася торгова й ремісницька буржуазія, – спершу для убезпечення торгівлі, але згодом вона розрослася до рівня самоврядування, а врешті й до колективного управління комуною, як у Франції і північній Італії. Водночас абатства, соборні збори каноніків та жебрацькі ордени й надалі проводили вибори абатів, єпископів і представників відповідних об'єднань; тут, зрозуміло, стверджували, що володіння церковною власністю є колективним, тож єпископ чи навіть папа діють лише як розпорядники майна, наданого громадам, причому

папа стоїть на стражі матеріальних інтересів на благо громади. Це поняття загального блага в правах духовних і світських дістало своє остаточне теоретичне підтвердження з новим відкриттям праць Аристотеля з політики та етики.

Усі ці новації сприяли утвердженню римського принципу публічного права, згідно з яким король є громадським діячем, котрий керує задля блага спільноти. Доводили, що публічна влада в особі короля має право вимагати внесків задля зростання спільного добробуту в разі потреби чи для оборони краю – власне, заради загальної користі держави. Лише в XIII столітті з'явилося слово «статус» (щось подібне до раннього сучасного поняття держави) на позначення загального добропорядку суспільного ладу, вираженого в його загальноприйнятих законах і звичаях, територіально об'єднаного сферою правових повноважень, до якої міг звертатися кожен член спільноти незалежно від свого становища. Суверенних монархів відтепер стали вважати (і вони самі стали вважати себе) за верховного речника права в спільноті; дехто доводив, що воля короля – то закон, але його змушує дбати про добробут суспільства і встановлювати нові закони, дослухаючись до порад своїх радників, не правова норма, а власне сумління; інші наполягали на тому, що закон приймається спільнотою, а король лише вершить його в ім'я спільноти. Особиста королівська влада і васальна відданість королю поступилися місцем розумінню монарха як посадовця з певними обов'язками. Власне, Бректон доводив, що король не має права відчужувати від корони функції зі здійснення судочинства та управління. З огляду на зростаючі фінансові витрати корони на виконання своїх обов'язків король став звертатися до невельможних, простих підданців королівства, котрих, як вважали наприкінці XIII століття, відповідні спільноти посилали в парламент, наділяючи plena potestas (всією повнотою влади).

Папство також вдавалося до цього поняття довірених представників у рамках ієрархії церковних корпорацій. Та попри зростання системи представницьких органів управління в церкві й державі останнє слово в ці часи здебільшого залишалося за папою та монархом. І церква, й держава рішуче просувалися по шляху, що вів од феодалізму до утвердження понять суверенності, dominium'у, законності, обов'язку, які дістали обґрунтування в ученні Аристотеля про людину як істоту політичну за своєю природою, що природно живе в громаді, вищій від таких союзів, створюваних для виживання, як родина чи поселення; людина живе в політичному об'єднанні, якому притаманні раціональні характеристики. *Фомі Аквінському* належить чи не найкращий теоретичний виклад ідеалів панування і доброго врядування, притаманних його власному і наступним поколінням. Та, як здається, найпоказовішим є те, що політичну теорію в її найбільш систематичній формі розробляли богослови, котрі за доби найвищого розквіту схоластики намагалися створити синтез, у якому кожен твір узгоджувався б із загальною сумою людських знань і божественною істиною – і не лише в царині політики, але й з огляду на несьогосвітню мету людства – спасіння. Саме в цій богословській традиції ми вперше зустрічаємо витлумачення політичної дійсності зі знайомими рисами сучасної світської держави. Regnum має право на існування; це схвалене Богом природне явище, необхідне для добробуту індивідів, яке існує задля блага всіх. Відданість визначається своїм об'єктом – це спільне благо, що відрізняється від суми індивідуальних благ. Починаючи з XIII століття запанувала тенденція до перебудови regnum'у, який раніше вважали за функціональний аспект об'єднаної християнської спільноти, в автономний, самодостатній і самовладний корпоративний орган.

Від XIV століття і далі

Ці раціональні світські аргументи викликали якнайжорсткіший опір з боку папства, яке посилювало свої домагання на plena potestas у справах духовних і світських. Папу тепер відкрито називали намісником Христа на землі і наголошували на царственості Христа. Найясніший виклад цієї папської ієрократичної теорії правління знаходимо в публіцистичних творах каноніка-августиніанця Гілезія Римського «Про владу церкви» («De ecclesiastica potestate», 1301) та папи Боніфація VIII «Єдиному святому» («Unam sanctam», 1302). Спробу відродити Августинове поняття законного правління, за якого церква затверджує право на власність і світську владу, зробив у таких само радикальних творах *Іоанн Паризький*, котрий наголошував на понятті первинності права індивіда на приватну власність, яке він має ще до будь-якого встановлення урядів чи якоїсь церковної громади. Цю думку довів до її логічного завершення *Марсилій Падуанський*, проголосивши, що призначення держави – дбати про збереження миру і матеріально забезпечене життя своїх громадян. Влада закону, створеного суверенним народом, переважає владу однієї людини – відтак колективна мудрість і досвід народу зберігають своє верховенство. Державець є всього лише виконавцем волі народу – волі, яка, будучи законно сформульованою, одна-єдина має силу примусу в суспільстві. Процес передання державцеві владних повноважень народу не є незворотним. Більше того, політика – то автономна сфера, відокремлена від релігійного, непримусового наставництва. Духовенство є складником regnum'у, оскільки церкву становить уся спільнота вірних у конгрегації, яка здійснює світський контроль за призначенням духовенства, ба навіть відлученням від церкви.

Оце перетворення regnum'у на автономну державу обумовив не лише вплив Аристотеля і корпоративної теорії римського права, але й зростання по всій Європі політичної впливовості освіченої, заможної, компетентної в справі управління буржуазії. Починаючи з XIV століття клірики втрачають монополію в освіті, а звідси й в управлінні. Колективна цілісність – держава, – як вважали, має право на самовиживання, тож суверенний державець заради спільного блага може вдавати-

ся до надзвичайних заходів – і це задовго до *Макіавеллі*, котрий у XIV столітті зробив учення про raison d'état осердям своєї «нової політики». Держава як абстракція, що стоїть над своїми керівниками й підлеглими, мета якої перевершує будь-які цілі індивідів, котрі живуть на її теренах, постала саме в цей час, особливо у творах італійських правників, таких як Бартолус. Проте й досі не з'ясовано, чи може існувати така абстрактна цілісність без фізичної присутності зібраних разом представників корпорацій.

Ідеї публічного права, вищого за приватне, прав та інтересів виникали поступово, у зв'язку із згасанням тенденцій до відособлення і зміцненням централізованої, надійної публічної влади, якій у питаннях її власної безпеки «закон був не писаний» і в якій сам король виконував роль державного діяча. По суті, італійські міста пізнього Середньовіччя були своїми власними владарями. Наприкінці XIV століття у спробах подолати Великий Розкол у церкві консиліаристи розробили корпоративну теорію (див. *Консиліаризм*), що відбувалося поряд із процесом секуляризації суспільства (це зовсім не означало, що люди переставали бути побожними), відділенням етики від політики, а також паралельним становленням конституційної думки в екклезіології та світській політичній теорії. У XVII столітті основою для розгортання церковної і державної конституційних теорій стала течія, центристська відносно полярних тверджень про абсолютне право суверена владарювати і таке само абсолютне право спільноти захищати себе від свавільної влади. Середньовічні теоретики заклали підвалини пізнішої теорії згоди; на XIV століття уже було окреслено основні принципи вчення про право спільноти на утворення органів правління незалежно від дозволу чи заборони церкви (див. *Оккам*) і зміну форми цього правління без розпаду самої спільноти (див. *Іоанн Паризький*). Протилежна доктрина ієрархії, приписуваної згори, теж утрималась аж до XVII століття. Ні мислителям Реформації (див. *Реформації політична думка*), ані теоретикам ранньої сучасної держави XVII століття не бракувало обізнаності з основними суперечками з приводу джерел законності та суверенності, природи обов'язків, права на опір, сфери владних повноважень, що їх простежуємо в богословських, церковних і світських текстах починаючи з XII століття.

JC

Література

Black, A.: *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present.* London: Methuen, 1984.

Coleman, J.: Property and poverty. In *The Cambridge History of Medieval Political Thought,* ed. J.H. Bums. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Gierke, O.: *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* 4 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1868–1914.

Michaud-Quantin, P.: *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin.* Paris: Vrin, 1970.

Milsom, S.F.C.: *The Legal Framework of English Feudalism* (the Maitland lectures, 1972). Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Sayles, G.O.: *The King's Parliament of England.* London: Arnold, 1975.

Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

†Strayer, J.R.: *On the Medieval Origins of the Modern State.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

Tiemey, B.: *Foundations of the Conciliar Theory: the contribution of the medieval Canonists from Gratian to the Great Schism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

†Tiemey, B.: *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Ullmann, W.: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* London: Methuen, 1961.

Wilks, M.: *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

СИДЖВІК Генрі (1838–1900) – англійський філософ. Почесного професора моральної філософії Кембриджа (1883–1900) Сиджвіка ще й досі вважають сіренькою постаттю непевної пізньовікторіанської доби. Цю репутацію йому створила наступна генерація студентів Кембриджа, яка намагалася розв'язувати як окремі проблеми ті питання, що їх він вважав складовими єдиної етико-політичної системи.

Сиджвік був останнім авторитетним філософом, який, подібно до Дж. С. *Мілля*, спробував написати засадничі праці з етики, економіки та політики – «Методи етики» (1874), «Принципи політичної економії» (1883) та «Складники політики» (1891), і водночас він залишається людиною, що поставила під сумнів визначеність теорії Бентама, економістом передмаршаллівського періоду і політологом, який уникнув впливу післямарксистської соціології.

Славетне визначення Дж. М. Кейнса «Він ніколи нічого не робив, лише цікавився тим, чи має рацію християнство, доводив, що воно не має рації, і сподівався на те, що таки матиме» (цит. за: Skidelski, p. 34), що перегукується із створеним Скідельським образом Сиджвіка: «Він рухався без будь-яких зусиль – якщо й не безболісно – між кількома світами вікторіанської доби (Angst)» (p. 34), є більш ніж несправедливим стосовно активного і плідного творчого життя Сиджвіка; включення в ідеологічні та політичні дискусії привело його не до соціологічних узагальнень, як це стало звичним для XX століття, а до переоцінки засад політичного мислення, достатньо точної для того, щоб отримати незмінну цінність.

Сиджвік був сином протестантського пастора, він ходив до школи в Рагбі разом із Т. Г. *Гріном* і належав до того енергійного і творчого покоління, що підтримало реформування Оксфорда і Кембриджа в 1860 – 1870-х роках, намагаючись водночас і пристосувати університети до потреб нової демократії, і винайти якусь форму світської етики, яка б замінила викриту релігію, що вичерпала свій кредит довіри.

Релігійно-політичні суперечки 1860-х років окреслили висновки праці «Методи етики» з її визначенням невідповідності егоїзму як засади утилітаристської

етики (див. *Утилітаризм*). Як сталося, запитує Сиджвік, що найвище благо можна забезпечити лише особистою самопожертвою, труднощами, що їх зазнав сам Сиджвік, відмовившись у 1869 році від стипендії дослідника. У цій книзі – а великою мірою й у всіх подальших роботах Сиджвіка з економічної та політичної філософії – досліджуються зв'язки, що їх привносять у розрахунки щодо загальної корисності, а отже, і в державну діяльність, прийняті a priori моральні настанови та політичні аксіоми. Його сучасники, типовим представником яких був Джеймс Брайс, відзначали, що цінність його внеску полягає в його ставленні до усталених рамок моральних і політичних розумувань: «Студент, який уже має певні знання з даного предмета... добивається неабияких успіхів у засвоєнні величезної кількості хибних думок, що криються у викритих загальноприйнятих сьогодні уявленнях, та величезної кількості прикметних умовностей, що можуть слугувати показником амплітуди загальних тверджень» (p. 333).

Саме завдяки ретельному аналізу таких понять, як «справедливість», «влада», «свобода укладання договору», економічні та політичні дослідження Сиджвіка набули своєї сталої цінності, часто краще вираженої в його есе, ніж у творах, написаних згідно з усіма правилами. Хоч він і був останнім авторитетним економістом з тих, хто обходився без математичних методів, Альфред Маршалл дав високу оцінку його аналізу функцій уряду в економіці як «набагато кращому за все, що було написано з цього приводу будь-якою з мов», а його звернення до англійської асоціації під назвою «Про економічні заперечення проти політики невтручання» стало якоюсь мірою класикою. Його «Принципи політичної економії» викликали гнів у представників Манчестерської школи у зв'язку з твердженням про те, що із суто утилітарних міркувань забезпечення економічної ефективності може вимагати значного державного втручання, але цей очевидний радикалізм був пом'якшений усвідомленням здатності демократії гарантувати застосування таких економічних важелів. У творі «Складники політики», притримуючись схеми аргументації від принципів до інституцій, він наголошує на необхідності запровадження правління висококваліфікованих і незацікавлених осіб, але на відміну від *Парето* та *Моска* не формулює якоїсь соціологічної теорії, яка б виправдовувала гегемонію такої еліти. Це перегукується з тим, що він пізніше, вже ставши провідним членом спілки лібералів і зятем майбутнього прем'єра від партії консерваторів Артура Белфура, називав «ліберальними принципами і правом голосу, що їх відстоюють торі». Попри репутацію Сиджвіка як людини, що все піддає сумніву, його динамічний злет у ролі реформатора системи університетської освіти і всеосяжність його критичних творів на політичні теми створили чимало засад для віднайдення консенсусу в питанні державності в XX столітті.

СТН

Література

Bryce, J.: *Studies in Contemporary Biography.* London: Macmillan, 1903.

†Harvie, C.T.: *The Lights of Liberalism: University Liberals and the Challenge of Democracy, 1860–86.* London: Allen Lane, 1976.

Havard, W.C.: *Henry Sidgwick and Later Utilitarian Political Philosophy.* Gainesville: University of Florida Press, 1959.

†Schneewind, J.B.: *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1977.

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics.* London: Macmillan, 1874.

Sidgwick, H.: *The Principles of Political Economy.* London: Macmillan, 1883.

Sidgwick, H.: *The Elements of Politics.* London: Macmillan, 1891.

Skidelsky, R.: *John Maynard Keynes,* vol. I. London: Macmillan, 1983.

СИНДИКАЛІЗМ. Теорія, розвинута на основі досвіду французького профспілкового руху. Термін походить від французького слова syndicat, або «профспілка», й іноді вживається на означення профспілкового руху загалом. Найчастіше його відносять до соціалістичної теорії, згідно з якою стверджується, що боротьбу робітничого класу проти капіталізму мають вести профспілки або інші виключно робітничі організації, застосовуючи методи прямої дії, такі як забастовки і загальні страйки, а не вдаючись до політичної чи державної діяльності. Іноді його найбільш войовничі форми називають анархо-синдикалізмом.

Аполітичний характер синдикалізму від самого початку зумовлювався розвалом у 1894 році Fédération Nationale des Syndicats (Національної федерації профспілок), що стався після того, як через позицію Марксистської робітничої партії під проводом Жуля Геда провалилися повторні спроби ухвалити рішення про загальний страйк. У результаті того ж року було засновано Confédération Générale du Travail (Генеральну конфедерацію праці). Разом із заснованою перед цим національною Fédération des Bourses du Travail (Федерацією бірж праці) – агентством з працевлаштування – вона стала авангардом синдикалістського руху. Тривале сум'яття на біржах і застосування урядом, до складу якого входив міністр-соціаліст Мільєран, жорстоких репресій проти страйкарів посилили антидержавницький характер синдикалізму. Крім того, попри свою високоцентралізовану і складну політичну та адміністративну систему Франція мала порівняно нерозвинену економіку, підживлювану світоглядом ремісників; отож синдикалісти усвідомили, що всупереч писанням Маркса централізована економіка не є неуникним явищем. Натомість зродилася думка, що якщо вільні спілки робітників зосередяться на економічній діяльності і нехтуватимуть політикою, то синдикалізм збереже свої позиції й укоріниться в місцевих традиціях та в децентралізованому самоврядуванні.

Приблизно в подібних умовах синдикалізм виникав і в інших середземноморських країнах. В Італії його організацію очолювало Unione Sindicale (Об'єднання профспілок) і він залишався популярним доти, доки його не кооптували і не прибрали до своїх рук фашис-

ти. В Іспанії заснована 1911 року Confederación National de Trabajo (Національна конфедерація праці) залучила до своїх лав понад мільйон членів уже в перші дні існування республіки. Вона залишалася міцною в роки громадянської війни в Іспанії, але після перемоги Франко в 1939 році припинила своє існування. В інших, більш індустріалізованих країнах синдикалізм не прижився. У Сполучених Штатах до складу спілки «Індустріальні робітники світу» (ІРС), заснованої 1905 року, входило щонайбільше 60 тисяч членів. Хоч вона і здобувала перемоги в багатьох місцевих загальних страйках, її членами були переважно неангломовні або неміські робітники, такі як шахтарі та робітники лісової промисловості Заходу. З іншого боку, ІРС здобула певну підтримку серед докерів як в Америці, так і за її межами (особливо в Австралії впродовж Першої світової війни).

ІРС та інші синдикалістські групи часто пов'язують із насильством та саботажем, хоча теорія синдикалізму – це щось більш помірковане, ніж її публічний образ. Фернан Пеллутьє, голова французької Федерації бірж праці та один з провідних архітекторів синдикалізму, доводив у 1902 році, що не існує «жодної потреби в кривавих революціях, вигоду від яких отримує лише буржуазія».

Натомість Пеллутьє уявляв собі революцію як величний протест, як масове невдоволення існуючою владою, виражене у формі загального страйку. Жорж Сорель був мало пов'язаний з офіційним синдикалізмом, однак у своїй праці «Роздуми про насильство» (1908), яка, як здається, є найбільш ґрунтовним витлумаченням синдикалістської теорії, він розробляв теорію загального страйку і стверджував, що його значення «цілковито відмінне» від значення попередніх революцій. Він припускав, що застосування пролетаріатом сили виключає жорстокість, оскільки синдикалісти відмовляються використовувати державну владу в своїх особистих інтересах. Звідси «застосування сили», за Сорелем, означає всього лише збурення проти існуючих інституцій, тоді як «насильство» означає скасування існуючих інституцій. Майбутня пролетарська революція не потребуватиме жодного державного механізму, тому що войовничо налаштовані проти інтелектуалів робітники відкидають необхідність використання утопічних прожектів, а дійсність не можна примусити слідувати заздалегідь складеному плану. У жодному разі революція не матиме потреби в таких прожектах, оскільки соціалістичне суспільство вже існує у вигляді бірж праці, профспілок та кооперативів.

Дійсність іноді була більш суворою, ніж її було змальовано в роботах Сореля, і в багатьох країнах відбувалися жорстокі сутички між робітниками і представниками існуючої влади. Поразка загальноанглійського страйку 1926 року, хоча його й не очолювали синдикалісти, розвінчала синдикалістську тактику. Крім того, діяльність III Інтернаціоналу та політизація європейського соціалістичного руху завдали в остаточному підсумку нищівного удару по аполітичній позиції синдикалістів.

JLS

Література

Brissenden, P.P.: *The Launching of the Industrial Workers of the World* (1913). New York: Haskell, 1971.

Julliard, J.: *Fernand Pelloutier et les engines du syndicalisme d'action directe.* Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Pellourier, F.: *Histoire des Bourses du travail* (1884), preface Georges Sorel. Paris: Gordon & Breach, 1971.

Ridley, F.F.: *Revolutionary Syndicalism in France: the direct action of its time.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Roberts, D.L.: *The Syndicalist Tradition in Italian Fascism.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.

Sorel, G.: *Reflections on Violence,* trans. T.E. Hulme and J. Roth. New York and London: Macmillan, 1950.

Steams, P.: *Revolutionary Syndicalism and French Labor.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1971.

СІЄС Еммануель Жозеф (1748–1836) – французький публіцист і політик. Сієс народився в заможній буржуазній родині і був вихований єзуїтами, став священиком і попри свій скептицизм відносно традиційної теології та інтерес до світської філософії аж до самої революції обіймав різні офіційні пости в церковній ієрархії. У серпні 1788 року король оголосив, що наступного травня почнуться засідання Генеральних зборів, тож Сієс написав 4 памфлети, котрі вийшли в світ у період з листопада до лютого, у яких він спробував сформулювати порядок денний для третього стану, – «Начерк про привілеї», «Що таке третій стан?», «Погляди на засоби, що їх має в своєму розпорядженні французький народ» та «Проект обговорення». Ці памфлети, а особливо другий із них, принесли Сієсу славу політика і забезпечили йому обрання до Генеральних Зборів депутатом від Парижа. У червні він зіграв провідну роль в об'єднанні трьох окремих палат у Національну асамблею і зробив великий вклад у розробку Конституції 1791 року. Пізніше, в період Республіки і за часів Наполеона, він утратив свою колишню політичну вагу, і його вплив, усе ще іноді вирішальний, почав носити спорадичний характер. Політична кар'єра Сієса завершилась у 1816 році, коли після остаточної поразки Наполеона він вирушив у вигнання до Брюсселя.

Притаманне Сієсу поєднання тямущості з інтелектуальним снобізмом та гостра реакція на критику принаймні частково пояснюють його обмеженість як політика – а можливо, і як політичного теоретика. Він був здебільшого публіцистом, котрий схоплював і висловлював популярні ідеї та прагнення в момент політичних криз і таким чином сприяв виробленню ідеології та риторики політиків-революціонерів.

Провідними темами його памфлетів 1788–1789 років були нападки на узаконені привілеї, захист суверенної влади народу та представницьких інституцій. Підмурівком будь-якої дійсно соціальної держави має бути узаконена рівноправність, а всі законні привілеї слід скасувати. Вони створюють закріплені законом класові майнові права, змушують уряд захищати ці права, сприяють розповсюдженню пустопорожнього гонору та марнославства і заважають усвідомити справжні заслуги тих, хто працює. Останні набагато

більшою мірою уособлюють і представляють націю, ніж привілейовані верстви, проте фактично їх не вважають за націю. Нація складається з представників третього стану – тих, хто вносить свій вклад у загальний добробут, – а тому представляти слід лише загальну волю. Суспільство народжується з бажання індивідів діяти колективно і їх наступної домовленості діяти згідно із загальною волею. Зі зростанням чисельності населення постає потреба в створенні представницьких інституцій, але загальна воля має залишатися на першому плані, особливо в тому, що згідно з нею в будь-який момент можна запроваджувати зміни політичного ладу. Сумнівним є питання щодо того; чи навернуло Сієса обстоювання ідеї суверенної влади народу до повної демократії; безперечно, що, навіть розгубивши свій запал стосовно всенародних виборів наприкінці 1790-х років, він обстоював конституційні принципи, такі як принцип розрізнення активного і пасивного громадянства, яким передбачається, що і бідняка, й аристократа можна поставити поза межами народу. Тим не менш саме він надав популістського забарвлення французькому націоналізму. Засновуючи державність не на культурі, мові чи традиції, а на спільному внеску громадян до справи формування загальної волі, Сієс слідував традиціям *Монтеск'є* і *Руссо* з їх ототожненням патріотизму з участю в політичному житті.

JL

Література

Sieyès, EJ.: *What is the Third Estate?,* trans. M. Blondel, ed. S.E. Finer. London: Pall Mall, 1963.

Van Deusen, G.G.: *Sieyes: His Life and His Nationalism.* New York: Columbia University Press, 1932; repr. AMS Press, 1968.

СМІТ Адам (1723–1790) – англійський моральний філософ і політичний економіст. Сміт народився в Керколді (Шотландія) після смерті свого батька, державного службовця, єдиною дитиною якого він був. Освіту він отримав у місцевій школі, а пізніше в коледжі в Глазго (1737–1740), де потрапив під сильний вплив Френсиса Гатчсона. Наступні 6 років він провів у Балліольському коледжі в Оксфорді, а потім повернувся в Шотландію, де успіх прочитаних ним в Единбурзі публічних лекцій з риторики і belles lettres (літератури) забезпечив йому призначення в 1750 році на кафедру логіки в Глазго. Двома роками пізніше він перейшов на кафедру моральної філософії і обіймав цю посаду аж до своєї відставки в 1764 році. Смітові лекції з етики, правознавства і політики окреслили рамки його обох провідних опублікованих праць – «Теорії моральних почуттів» (1759) та «Дослідження про природу і причини багатства народів» (1776), хоча для глибшого розуміння претензійної системи знань, що її він викладав своїм студентам, тепер можна скористатись і їхніми конспектами його лекцій з правознавства. Сміт виїхав з Глазго, ставши домашнім учителем у герцога Бакклейчського, що дозволило йому відвідати Францію і Женеву, познайомитися з французькими економістами та philosophes. Саме під час цієї поїздки він почав працювати над твором, що з'явиться через 12 років під назвою «Дослідження про природу і причини багатства народів». Великою мірою завдяки відгукам на цю працю Сміт отримав призначення на посаду спеціального уповноваженого з мита в Единбурзі – посаду, яка підносила його компетенцію у сфері економіки на рівень таких державних діячів, як Пітт, Норт та Шелберн.

Хоча пізніше Сміт став відомий переважно як батько-засновник школи *класичної політичної економії*, представниками якої були *Мальтус, Рікардо*, Дж. С. *Мілль* і *Маркс*, усе ж таки він був насамперед моральним філософом, і його погляди на етику і право є суттєвими для розуміння його політичних та економічних позицій. Славетна «система природної свободи і доконечної справедливості», викладена в «Дослідженні про природу і причини багатства народів», слугує водночас і пояснювальною і нормативною моделлю для ведення людських справ в економічній сфері. Сміт намагається показати, що безперешкодне переслідування індивідом своїх особистих інтересів в умовах конкуренції може (і це має бути уможливлено) створити гармонійний суспільний лад, за якого вигоди економічного зростання та ефективності (переважно у формі підвищення зарплатні та зниження цін і прибутків) набудуть широкого розповсюдження в усьому суспільстві. Накопичення надлишкового багатства він розцінює як ненавмисний наслідок недалекоглядної поведінки, спрямованої головним чином на задоволення особистих потреб й обумовленої настійним бажанням покращити умови власного життя та підвищити свій соціальний статус. Економічні механізми, які забезпечують зростання, – це розширення ринків, підвищення продуктивності виробництва за рахунок поділу праці і нагромадження капіталу, що починається з особистих заощаджень за умови забезпечення політичної стабільності. У «Дослідженні про природу і причини багатства народів», таким чином, наведено докладну аргументацію, спрямовану на захист ринків з вільною конкуренцією і виробництвом, проведену і по національній, і по космополітичній лініях; вона підкріплювалася «нещадними нападками» на меркантильні обмеження і надавані державою привілеї монополістам (див. *Меркантилізм*).

Однак на противагу пізнішим, більш крайнім індивідуалістичним версіям політики невтручання Сміт звертає велику увагу і на інституціональні передумови, необхідні для отримання суспільно-корисних результатів, і на внутрішні зв'язки, що їх гартує сама економічна діяльність. На відміну від сучасних економістів у Сміта відсутні припущення щодо раціональної поведінки індивіда в царині економіки; рівною мірою його цікавлять і побічні ефекти економічної діяльності тогочасних торгових суспільств у сфері політики та моралі, і самі по собі матеріальні вигоди. Звісно, з огляду на останнє його позицію можна вважати надзвичайно скептичною і стриманою.

Внесок Сміта в соціальну та політичну думку найліпше назвати оригінальними варіаціями на теми шотландської моральної філософії, вперше сформульованої Гатчсоном, і більш систематизованим викладом різноманітних ідей стосовно природного права і політики, що їх можна зустріти в роботах його близького друга Девіда Юма (див. також *Шотландське Просвітництво*). Як і Юм, Сміт поділяв ньютоніанський, або ж натуралістичний підхід до моралі та політики, що зумовлював відкидання *суспільного договору* як джерела виникнення держави. На противагу таким раціоналістичним побудовам Сміт вважав, що в усіх суспільствах *політичний обов'язок*, а саме усталена повага до встановленої влади і почуття суспільної єдності, пов'язане з існуючими формами правління, виникає як підсумок психологічних переваг та упереджень. У результаті політична слухняність пов'язується із соціологічним феноменом, відомим як соціальна ієрархія, що створює умови для панування атмосфери «суспільної думки» незалежно від того, висловлюється вона в представницьких інституціях чи ні.

На противагу більш індивідуалістичному підходу до проблеми суспільства і держави у своїй «Теорії моральних почуттів» Сміт розвинув концепцію «спільності», пояснюючи цим нашу схильність шукати і добиватися схвалення з боку інших людських істот, а звідси й формулювати об'єктивні моральні правила та норми справедливості як внутрішніх і зовнішніх рушійних сил поведінки. Цей наголос на виховуваних суспільством навичках, які відливаються у звичаї та інституції, що змінюються залежно від часу і місця, проявився і в новаторському витлумаченні Смітом понять закону та держави як історичних явищ, котрі виникають у процесі, що його можна розглядати як прогресивну послідовність чотирьох етапів, кожен з яких відповідає особливому способу існування: мисливському, скотарському, землеробському і підприємницькому. Останній із цих етапів, що його можна описувати навзаєм як підприємницьке, або ж *громадянське суспільство*, – це форма, що поширилась у тогочасній Європі унаслідок невідчутних революцій, котрі підірвали феодальні інститути. Вивченню цих революцій було присвячено третій том «Дослідження про природу і причини багатства народів», тож виявлення природи підприємницького суспільства з його потягом до свободи надає єдності і цілісності всьому цьому твору.

Знову ж таки як і Юм, Сміт розробляв переважно правову основу концепції свободи. Вона зосереджена на гарантуванні особистих свобод та прав власності на основі верховенства закону, за яким *справедливість (закон)* визначається як відмова від зазіхань на права інших. Вона включає не позитивні, а негативні норми взаємної справедливості, які менш придатні для кодифікації і звідси втілення в життя, і моральні кодекси, що лежать в основі благодійництва та справедливої системи розподілу благ. Існування суспільства неможливе без деяких таких негативних норм, але потреба в їх застосуванні постає особливо гостро з розвитком нерівності, джерелом якої є власність і зростання кількості та складності потенційно можливих видів правопорушень. Таким чином, свобода особи в її сучасному розумінні є продуктом процесу розвитку цивілізації як такої і залежить від здатності сильних централізованих держав застосовувати закон ефективно й неупереджено.

Разом із захистом існуючого ладу одним із головних обов'язків верховної влади є встановлення справедливості; зрозуміло, що Сміт був упевнений у тім, що для належного виконання цієї функції необхідна законодавча та судова влада. Критикуючи намагання уряду зарегулювати економічне життя, особливо якщо це включає надання особливих привілеїв певним прошаркам чи угрупованням усередині суспільства, він часто апелює до понять несправедливості і гніту, а також економічної неефективності. На його думку, найчастіше відхід тогочасних держав від принципів природної справедливості зумовлював тиском на уряд, що його справляли певні сили, особливо пов'язані з виробництвом і торгівлею, задля задоволення своїх власних інтересів. Звісно, Сміт вважав такі групи цілковито непридатними для участі в процесі законотворення, де мають панувати поняття загального блага.

Сміт також гадав, що визначальними обов'язками держави є шанобливе ставлення до освіти та забезпечення громадських робіт, що їх не можна полишати на розсуд приватних осіб. Підтримувана державою освіта є особливо важливою як протиотрута від наслідків поділу праці, що знищує розумові здібності, підриває моральні якості, послаблює соціальну і політичну активність широких верств населення. А тому Сміт очікував, що зі зростанням добробуту зростуть обов'язки і навіть чисельність урядових органів, але й переймався винайденням механізмів, які уможливлять виконання основних функцій і дозволять уникнути надмірного податкового тягаря та розширення «непродуктивної» сфери діяльності. Звідси йде його інтерес до надринкових інституцій, які б сприяли досягненню таких результатів за допомогою методів, що сполучалися б на практиці зі спонукальними мотивами.

Турбота Сміта про створення інституціонального механізму, який би стримував згубні схильності і скеровував енергію на служіння справі забезпечення загального добробуту, грунтувалася на його цілком реалістичному ставленні до людської природи: особливий наголос він робив на марнославстві, егоїзмі і схильності панувати над іншими, якщо випадає така нагода. Це надає його політичним переконанням неідеалістичного або ж суто антиутопічного забарвлення; найкраще вони були підсумовані в його «Теорії моральних почуттів» – у критичному зображенні «людини системи», яка, не зважаючи на мотиви та інтереси тих осіб і соціальних груп, що складають громадянське суспільство і слугують опорою його ладу, намагається втілити в життя прожект ідеальної держави. Держава і громадянське суспільство – це обопільні сфери взаємодії. Знання «науки про законодавство» є необхідним

для піднесення громадянського духу та спонукання до формування позиції державця на противагу позиції політикана; однак законодавчі та інші механізми мають грунтуватися на запобіганні антисоціальній поведінці і забезпеченні збіжності особистих і суспільних інтересів.

Сміт не сподівався на те, що його теорія природної свободи знайде застосування як єдине ціле, і ніколи не намагався провіщати далеке майбутнє. Проте його то вважали речником пізніших, індустріальних стадій розвитку капіталізму, то звинувачували в недостатній увазі до багатьох його аспектів, зокрема в недооцінці ролі технології і поширення фабричних методів виробництва з усіма їх очевидними наслідками у вигляді зростання нерівності та експлуатації. Дещо більш виправданою видається критика його надмірної віри в здатність конкурентних ринків до саморегулювання. Іноді Сміта звинувачують і в тому, що він спрямував політичний дискурс у сферу економіки та соціології, а звідси й у відмові від розгляду більш нагальних моральних проблем класичного політичного дискурсу. Це звинувачення можна пов'язати з більш загальною критикою його антиідеалістичних, натуралістичних позицій. Політичний підхід Сміта можна критикувати і за надмірне покладання на «суспільну думку» та наполягання на необхідності розшарування суспільства задля забезпечення стабільності і легітимності уряду. Іншими словами, широту його політичного світогляду поставили під сумнів якраз ті суспільні сили, що дуже нагадували бажані, на його погляд, побічні продукти економічного прогресу; це створювало умови, за яких політична покірність і соціальна ієрархія більше не зміцнювали обопільно одна одну.

Розрізнення позитивного і нормативного недооцінили як основу для усвідомлення позицій Сміта, оскільки, як і іншим теоретикам, котрі йшли в річищі традиції природного закону, та плідна двоїстість, що її містить у собі термін «природний», дозволила Сміту вільно рухатися поміж тим, що є нормальним у реальних умовах, і тим, що має бути в ідеалі. Таким чином, хоча для Сміта ідеали свободи і справедливості є вельми реальними, його не полишає бажання пояснити, чому стосунки між людьми стали такими, якими вони є. Спроба поєднати підходи вченого-суспільствознавця і політичного мораліста насправді і стала основним джерелом привабливості Сміта для наступних поколінь.

DNW

Література

Campbell, T.D.: *Adam Smith's Science of Morals.* London: Allen & Unwin, 1971.

Forbes, D.: Sceptical Whiggism, commerce and liberty. In *Essays on Adam Smith,* ed. A. Skinner and T. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Haakonssen, K.: *The Science of a Legislator.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

†Raphael, D.D.: *Adam Smith.* Oxford: Oxford University Press, 1985.

Rosenberg, N.: Some institutional aspects of the *Wealth of Nations. Journal of Political Economy* 68 (1960) 537–70.

†Skinner, A.: *A System of Social Science.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

Smith, A.: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith,* ed. R.H. Campbell and A.S. Skinner. Oxford: Clarendon Press, 1976–.

†Winch, D.: *Adam Smith's Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

СОКРАТ (469–399 до н. е.) – грецький філософ. «Цей обвинувальний акт і письмове свідчення під присягою склав Мелет, син Мелета з Піфоса, проти Сократа, сина Софроніка з Алопеки; Сократ винен у тому, що він не визнає богів, котрих визнає місто, і вигадує нові божества. Вина його також у тому, що він розбещує молодь. Я вимагаю для нього смертної кари» (Diogenes Laertius, «Lives of the philosophers», II, 40). У 399 році до н. е. Сократ Афінський постав перед судом своїх співгромадян і йому було винесено смертний вирок. І тоді, як і сьогодні, звинувачення видавалося дуже непевним, а його релігійне вмотивування – нещирим. Сократа засудили до смерті через його філософську діяльність, якої не схвалювали. Вдаючись до його власної метафори, можна сказати, що афіняни прибили гедзя, який дратував їх, усе ставлячи під сумнів та вимагаючи, щоб люди обстоювали свої переконання («Апологія», 30д–31а). А проте Афіни були демократичним містом-державою і пишалися власною терпимістю; доля Сократа, як і його ідеї, порушила нерозв'язне питання про загрозу, що її становили для держави інтелектуали, і це зумовило дуже різні витлумачення його життя та значущості. Стандартні погляди видаються надто простими: Сократа вважають або лібералом-індивідуалістом (див. Popper), або ж авторитарним реакціонером (див. Wood and Wood). Друга характеристика грунтується на тому незаперечному факті, що він справив вплив на багатьох аристократів, які повели наступ на демократію. Але нам мало відомі його власні позиції; не з'ясовано навіть питання про його соціальне становище (його батько був каменярем, але є відомості, що спочатку він був заможним, хоч і скінчив своє життя в злиднях). Особисте життя Сократа залишається таємницею через нашарування в пізніших агіографічних творах, а у зв'язку з тим, що сам він нічого не писав, нам доводиться відтворювати його ідеї, вишукуючи відомості у Ксенофонта та в ранніх діалогах *Платона*. Перший змальовує його як традиційного мислителя; лише Платон пояснює, чому його погляди слід вважати новаторськими.

За версією Платона, Сократ твердив, що мудрість у політиці – це майстерність; як і будь-яка інша майстерність, вона передбачає певне розуміння своєї справи і здатність навчати їй. Тогочасну політику він вважав хибною з двох причин. По-перше, важливі рішення приймаються більшістю голосів, хоча, на його думку, людям, як правило, бракує і часу, і наполегливості для того, щоб осягнути власним розумом нагальні проблеми. По-друге, і політичні лідери залежать від

більшості серед виборців та прибічників; у той час як місто вимагає від своїх лікарів та архітекторів належної фахової кваліфікації, влада політиків спирається не на знання, а просто на власну привабливість в очах мас. Часто змальовують, що Сократ звинувачував видатних громадських діячів у відсутності хоч якогось світоглядного підгрунтя для їхніх переконань. Його зображають і руйнівником сподівань свого народу, який прищеплював талановитій молоді відразу до політики. Він переконував юнаків у тім, що вони лише шкодитимуть собі та іншим, допоки не почнуть шукати себе і за допомогою ретельного філософського аналізу власних політичних переконань не додумаються хоча б до того, до чого дійшов Сократ, – до усвідомлення власного невігластва. Практичний досвід, якого набувають без послідовного світоглядного підкріплення, робить людину безумовно нездатною стати політиком в істинному, на думку Сократа, сенсі цього слова, тобто людиною, що має необхідні знання для компетентного розв'язання політичних проблем. Звідси навмисно зухвала заява про те, що Сократ, який не знав навіть самої процедури ведення зборів, був єдиним справжнім політиком в Афінах («Горгій», 473в–474а).

Цей наголос на філософськи обгрунтованому знанні зводить нанівець претензію демократії на ефективний і справедливий спосіб правління; тут можна віднайти і витоки тверджень Платона про те, що політична влада має належати тим, хто володіє належними знаннями. Проте Сократа представляли як парадоксаліста (апоретика) стосовно того питання, чи можна отримати такі знання, і якщо можна, то яким робом. Якщо знання настільки важливі, то свобода слова і дії не матиме ніякої внутрішньої цінності; Сократ усього лише піддавав гострій критиці громадянські свободи в Афінах. У «Менексені» він іронізує з приводу найвідомішого виступу тих часів – промови на похоронах Перикла, що її виголосив Фукидід; у діалозі «Горгій» він критикує афінських політиків за створення лише «видимості» безмежного процвітання – «мотлоху» показовості (517–519). Він віддає перевагу суворій олігархії Спарти і Криту, де набагато важливішим вважали виховання моральності і дисциплінованості.

Як би там не було, але Сократ виконував-таки усі свої громадянські обов'язки з військовою службою включно. А в діалозі «Критон», маючи можливість порятуватися від страти, він уявляє собі, що афінські законодавці вимагатимуть від нього покоритися своєму вироку і доможуться свого. Це зовсім не те, на що варто було б чекати. Є ще одна загальновідома проблема: як нам узгодити «Критон» із висловленим Сократом в «Апології» (29в–д) твердженням, що він виконуватиме Богом даний обов'язок бути філософом, навіть якщо суд вимагатиме від нього зректися його. Стосовно цього вчені гранично розходяться в думках. Та однаково, узгоджується діалог «Критон» з рештою політично-філософських тверджень Сократа чи ні, але в ньому наводиться декілька ключових характеристик політичної покірності.

1. Держава порівнюється з батьком; громадяни мають коритися державі й у зв'язку з тим, що вони отримують від цього користь, й у зв'язку з природним неуникним фактом залежності.

2. Відносини держава – громадяни настільки ж нерівноправні, як і стосунки батько – дитина або навіть хазяїн – раб; останній не може відповісти ударом на удар, а повинен миритися із своїм нерівноправним становищем.

3. Мешкання в місті, котре кожен може залишити, але не залишає, він представляє як мовчазну згоду підкорятися його закону.

4. Порушення будь-якого конкретного закону, на його погляд, випливає з духу непокори щодо всієї законодавчої системи.

Можна зрозуміти, чому Сократ вважав ці твердження справедливими за ідеальних умов; проте залишається загадкою, чому він думав, що закони Афін давали можливість їх висловлювати.

JEA

Література

Allen, R.E.: *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis, Minn.: University of Minneapolis Press, 1980.

Kraut, R.: *Socrates and the State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Plato: *Apology, Crito, Charmides, Laches, Protagoras, Menexenus, Gorgias, Alcibiades, Lovers*. All in Loeb Classical Library; London: Heinemann.

Popper, K.: *The Open Society and its Enemies*, vol. I. London: Routledge, 1945.

Sprague, R.K.: *Plato's Philosopher-King*. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.

Wood, E.M. and Wood, N.: *Class Ideology and Ancient Political Theory*. Oxford: Blackwell, 1978.

Woozley, A.: *Law and Obedience*. London: Duckworth, 1979.

Xenophon: *Memorabilia* (with *Oeconomicus*). London: Heinemann, 1923.

СОЛІДАРИЗМ – реформістська доктрина, яка впродовж двох десятиліть напередодні Першої світової війни була фактично офіційною ідеологією французької Третьої республіки. На противагу ліберальним теоріям на кшталт доктрини laissez-faire («невтручання»), концепціям марксистського колективізму, католицького корпоративізму та анархо-синдикалізму в ній отримали обгрунтування необхідність державного втручання, прийняття соціально орієнтованих законів і принцип добровільності об'єднань. Ворожа концепціям класового конфлікту та перебудови суспільства, вона йшла в одному річищі із *соціалізмом*, хоч на практиці намагалася його нейтралізувати.

SL

СОЛСБЕРІ Джон (бл. 1115/20—1180) – середньовічний політичний теоретик, на якого справив вплив республіканізм *Цицерона*. Різноманітні космополітичні, схоластичні, екклезіологічні й політичні погляди Джона Солсбері зумовили його дотичність до більшості сфер політичного життя дванадцятого століття. За-

звичай його вважають одним із тих гуманістів XII століття, що мали пристрасть до стародавніх устроїв та високої латинської риторики. Він є дзеркалом своєї доби. Солсбері народився в Старому Сарумі, десь у 1130–1140-х роках навчався у французьких школах, вчився у великих світил своєї епохи включно з Абеляром, Вільямом Кончесом та Тьєррі Шартрським. Як церковнослужитель, підлеглий архієпископу Теобальду Кентерберійському, та адвокат церковного суду він почав працювати в архієпископа Томаса Бекета, відігравши певну роль у трагічному житті останнього. Наприкінці свого життя він став єпископом Шартра.

Його політичну теорію викладено в його magnum opus – трактаті «Policraticus» («Полікрат»), а також в «Historia pontificalis» («Історія папства»), у філософському творі «Metalogocon» («Металогокон») та в посланнях. Він об'їздив усю Францію й Італію і був найпершим, а часто і єдиним джерелом цього періоду, яке засвідчувало зрушення в папській монархії, що дедалі більше прислухалася до закликів курії. Він мав обширні знання з *римського права* та *канонічного права,* хоч, як здається, формально права він не вивчав.

«Policraticus» (1156–1159) – це докладна фактологічна праця з політичної теорії. Це підручник з управління, свічадо для державців, моралізаторська критика скороминущого життя, дидактичний філософський трактат та енциклопедія високої вченості. Як здається, Солсбері знаний переважно як автор трактату про тиранію та творець образу самовладного тирана, якого волею Божою чекає трагічний кінець. Часто стверджують, що він був першим середньовічним прихильником концепції тирановбивства, проте його істинна позиція, як здається, полягає в тому, що тирани діють за велінням Божим. Звідси його порада – не брати все в свої власні руки, оскільки силовий опір, революція, громадянська війна в державі і церкві призводять до жахливих наслідків; краще страждати, смирятися і молитися, оскільки зрештою тиран не матиме ні безпеки, ні спокою. Солсбері застерігав тиранів, однак не давав порад убивцям; його образ тирана – це не довід на користь тирановбивства, але це крайність, протилежна образу справедливого правителя.

За Солсбері, закон – це дар Божий, і священики навчають йому світських правителів. Та існує й природне знання морального закону, що його кожна людина здатна відшукати в собі за допомогою розуму. Його розуміння цього морального закону подібне до поглядів Цицерона. Він називає його aeguitas, застосуванням людиною власних розумових здібностей і почуття справедливості; у такий спосіб людина може дати відповідь на ті моральні питання, про які закон Божий позірно мовчить. Істинне суспільство – це водночас і природна цілісність, і духовний організм, золота середина, де люди є воднораз і тваринами, і святими, і це, як він зауважує, було відомо ще в класичному світі як polis, або respublica. Людське суспільство є водночас і об'єднанням людей, і християнським братством, у якому природне і божественне йдуть пліч-о-пліч. Отже, указ правителя має відповідати канонічному праву. Мудрий правитель має бути державним діячем і матеріальним виразом сукупності законів, а водночас намісником Божим й уособленням природної справедливості. Солсбері порівнює республіку з живим організмом, який складається з голови і тулуба, де державець править за голову. Його завдання – привести діяльність суб'єктів у відповідність із божественною aeguitas, тож світське право (lex) є формою, у якій aeguitas утілюється на землі. Якщо правитель дотримується закону як слуга божественної справедливості, зробивши добровільний і свідомий вибір, він стоїть понад установленнями закону. Як представник Господа правитель є офіційною особою, тож будь-який спротив його владі є повстанням проти Бога. Правитель підноситься над усіма земними сферами, та він не є самостійним, оскільки зобов'язаний за велінням совісті підтримувати aeguitas. Policraticus – ідеал політичної істоти – має поєднувати в собі тваринну і божественну природу polis'у, яким він править. Солсбері вважав, що Генрих II стає схожим на дикого звіра, коли зазіхає на недоторканність священиків, порушує рівновагу правління природного і духовного в королівстві. Духовенство і паства повинні об'єднатися, щоб відновити цю рівновагу і скинути тирана, який править тільки згідно зі своєю панівною тваринністю і проти законів aeguitas.

«Policraticus» справив глибокий вплив на італійських правників і французьких гуманістів чотирнадцятого століття. Твори Солсбері також цінують як збірку стародавніх оповідань, що слугує ключем до античності.

JC

Література

†John of Salisbury: *Policraticus,* bks 4–6 and parts of 7–8, trans. J. Dickinson. New York: Alfred A. Knopf, 1927; bks 1–3 and parts of 7–8, trans. J.B. Pike. Minneapolis: Pol. sci. classics ser., 1938.

†John of Salisbury: John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court *(Historia Pontificalis),* ed. and trans. M. Chibnall. London: Nelson, 1956.

Wilks, M. ed.: *The World of John of Salisbury.* Studies in Church History, subsidia 3. Oxford: Blackwell, 1984.

СОРЕЛЬ Жорж (1847–1922) – французький теоретик *синдикалізму* та автор книги «Роздуми про насильство» («Réflexions sur la violence») і багатьох інших творів різноманітної тематики. Сорель народився в Шербурзі й опісля закінчення в 1867 році Політехнічної школи працював шляховим інженером (головним чином у Перпіньяні) до раннього виходу на пенсію в 1892 році. Потім зі своєю супутницею Марі-Евфазі Давід він переїхав за межі Парижа до Булоні, де й жив до кінця своїх днів.

Політичні переконання Сореля змінювалися, але він стверджував, що головною справою його життя було дослідження «історичного походження моралі». У своїх «ранніх» творах (він почав публікуватися у віці 39 років) Сорель, як прийнято казати, сформулював три істо-

ричних принципи, на яких, на його думку, ґрунтується міцна моральна система: нерозривні родинні зв'язки; ментальність «воїна», підвалиною якої є мораль вояків, що стикаються з гідним поваги противником, або ж, аналогічно, робітників, які борються з ворожими силами природи чи з антагоністичними класами; та «епічний склад розуму», вкорінений в громадянській поезії або в «міфі», що підтримує світогляд воїна, протидіє спокусі філософського раціоналізму і запобігає виродженню незіпсутої спільноти воїнів-ремісників у занепадницьке суспільство споживання й розваг, кероване ієрархією інтелектуалів. У творах «Суд над Сократом» («Le procès de Socrate», 1889) та «Занепад античного світу» («La ruine du monde antique», 1901) Сорель доводив, що крах класичної цивілізації було зумовлено порушенням цих трьох принципів.

Ставши в 1892 році соціалістом, Сорель починає розгортати в різних працях із природничих наук тему робітників, що борються з природою. Він відкинув стару раціоналістичну доктрину єдиної природничої науки, котра в своєму подальшому розвитку дала б змогу робити настільки ж точні прогнози в усіх галузях науки включно із соціологією, як і в астрономії. Натомість Сорель стверджував, що має існувати багато наук з різними ступенями точності. Під впливом *Віко* і *Маркса* він заявляв, що точні науки видобувають знання, за допомогою яких люди будують і виробляють: у фізиці вчені-практики розробляють моделі для дослідів, у ході яких створюють «штучну природу», відокремлену від решти природи («натуральної природи»). Така відмежованість неминуче змінює природу і не дає нам змоги вийти за межі часткового, тобто фрагментарного уявлення про явища, що перетворює всеосяжну науку про природу і суспільство на нісенітницю.

«Виробництво» фізичних моделей також свідчить про те, що залишається дедалі менше відмінностей між фізичною лабораторією і виробничим цехом або між науковцями і робітниками. В обох випадках, за Сорелем, витрати енергії і часу, спрямовані на розділення «штучної» і «натуральної» природи, є неоковирним показником заслуг ученого-практика. Грандіозним є й розмах боротьби робітників за подолання власної «натуральної природи», як-от схильності до розваг і лінощів, аналогічної закону ентропії, або втрати енергії згідно з другим законом термодинаміки.

У своїх працях на теми марксизму, таких як «Соціальні засади сучасної економіки» («Insegnamenti sociale della economica contemporanea», 1906), Сорель дає високу оцінку деяким творам Маркса, але інші критикує за те, що вони ґрунтуються на застарілій унітарній доктрині пізнання, яку він відкинув. Сорель спростовував Марксові теорії «неуникності» класового конфлікту та зростання бідності; особливо в'їдливо він виступав проти перетворення цих так званих законів на тотальний утопізм, за яким останнє слово залишається за історією. Такі ідеї дозволяли пролетаріату втихомиритися й облишити класову боротьбу в очікуванні, що «історичний прогрес» самотужки спородить революцію.

У праці «Ілюзії прогресу» («Les illusions du progrès», 1908) Сорель простежив розвиток ідеології *прогресу*, що дійшла до виправдання всеосяжної державної влади у Франції XVIII століття – розвиток, що вніс свою лепту в спричинення занепаду старого устрою. Ще в 1902 році Сорель передбачив подібний розвиток і для соціалізму: в разі здобуття перемоги марксистський варіант діалектичного прогресу призвів би до підриву життєздатності робітничих організацій і заміни їх на недієздатну еліту теоретиків та політиків, що управляють за допомогою «чарівної влади держави».

Тому Сорель облишив політичний соціалізм і перейшов на позиції синдикалізму – згідно з цією доктриною вважалося, що соціалізм мають установити самостійні робітничі організації, для яких головним засобом боротьби будуть страйки і прямі дії, а не політична діяльність. У своїх синдикалістських творах Сорель високо оцінював ті праці Маркса, у яких було зроблено наголос на практичному боці соціалізму. Цей «інший бік» марксизму становить по суті прагматичну доктрину обачливості, засновану на ідеї про те, що завдання випливають з уже існуючих розв'язків і що соціалізм уже існує в робітничих організаціях, так само як і в серцях та в моральній енергії робітників.

У праці «Réflexions sur la violence» (1908) Сорель торкається теми «громадянської поезії», що живить цю моральну енергію: у «міфі про загальний страйк» безнастанна боротьба робітників проти капіталістів пов'язується з нескінченною боротьбою з природою, що перетворює працю і боротьбу на творчі акти. Такі міфи є не байдужим чи утопічним описом речей, але «вираженням волі» або бажаними образами майбутніх епічних битв, які мають неодмінно відбутися. Міфи – це натхненне поетичне заміщення філософського квієтизму, притаманного ідеї прогресу; вони забезпечують необхідну для діяльності певність.

Вірний своїй схильності до прагматизму, Сорель менше переймався деталями міфу або тією проблемою, чи здійсниться насправді матеріальна революція, ніж питанням про те, чи здатен міф посилити войовничий дух існуючих робітничих організацій. Після 1908 року і низки невдач, що спіткали синдикалістські організації, він почав більш песимістично дивитися на майбутнє пролетарського руху. Якийсь час він вважав, що єдиним рухом, здатним надихнути соціальне і моральне відродження Франції, залишається роялізм, але в 1914 році він облишив і цей рух з огляду на його зашкарублість та реакційність. Після Першої світової війни він зробив декілька заяв, котрі можна було зрозуміти як схвалення Муссоліні, але ця симпатія була надзвичайно хисткою, оскільки Сорель засуджував вуличний тероризм фашистів. В останні роки свого життя він схвалював російську революцію на тій (хибній) підставі, що вона уособлює рух за створення незалежних, самоврядних робітничих рад.

JLS

Література
Horowitz, I.L.: *Radicalism and the Revolt against Reason.* London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
Humphrey, R.: *Georges Sorel: Prophet Without Honor.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.
†Jennings, J.: *Georges Sorel.* London: Macmillan, 1985.
Meisel, J.H.: *The Genesis of Georges Sorel.* Ann Arbor, Mich.: George Wahr, 1951.
Portis, L.: *Georges Sorel.* London: Pluto, 1980.
Roth, J.: *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians.* Berkeley: University of California Press, 1980.
Sorel, G.: *The Illusions of Progress,* ed. and trans. J. and C. Stanley. Berkeley: University of California Press, 1969.
Sorel, G.: *Reflections on Violence,* trans. T.E. Hulme and J. Roth. New York and London: Macmillan, 1950.
Sorel, G.: *Social Foundations of Contemporary Economics,* trans. J. Stanley. New Brunswick, NJ: Transaction, 1984.
Sorel, G.: *From Georges Sorel,* ed. *J.* Stanley. New York: Oxford University Press, 1976.
†Stanley, J.L.: *The Sociology of Virtue: the Political and Social Theories of Georges Sorel.* Berkeley: University of California Press, 1981.
Vernon, R.: *Commitment and Change: Georges Sorel and the Idea of Revolution.* Toronto: University of Toronto Press, 1978.

СОЦІАЛ-ДЕМОКРАТІЯ. Ідея соціал-демократії є складною; зародившись як форма догматичного марксизму, вона згодом набула зовсім іншого змісту. Задля пояснення цієї її зміни і відповідної її складності слід звернутися до історії та інституціонального розвитку соціал-демократії і зокрема її зв'язку із соціалізмом і неолібералізмом.

Витоки соціал-демократії в її сучасному розумінні можна простежити від доби розколу Соціал-демократичної партії Німеччини, створеної в 1875 році на основі поєднання реформістської концепції *Лассаля* та ортодоксального марксизму. Готську програму, що виражала погляди нової партії, піддав нищівній критиці *Маркс* у праці «До критики Готської програми» (1875), і в цьому критичному дослідженні вже можна розгледіти обриси майбутніх основних розбіжностей між марксизмом і пізнішою ідеологією соціал-демократії. З погляду Маркса, програма містила низку хибних тез, але дві з-поміж них виділялися своєю особливою теоретичною важливістю. Перша теза – це висунута в програмі теорія держави. Соціал-демократи ратували за розвиток вільної держави за допомогою введення загального виборчого права, прямої законодавчої ініціативи, громадянських прав та інституту народної міліції і передбачали, що всього цього можна домогтися мирним шляхом. Одначе Маркс твердив, що такий підхід спирається на ідею Гегеля про те, що держава стоїть вище від існуючих у суспільстві економічних та соціальних сил і є універсальним та нейтральним інструментом, який можна буде використовувати після встановлення політичної влади для забезпечення просування до соціалізму. Для Маркса ж держава була інструментом панування одного класу над іншим, а соціалізм можна було встановити лише шляхом революції.

Другою важливою тезою програми, яку відкидав Маркс, була спроба дати визначення соціалізму (принаймні частково) з огляду на соціальну справедливість, або на те явище, що в програмі отримало назву «чесного розподілу продуктів праці». На думку Маркса, це було нищівним ударом в саме осердя історичного матеріалізму, тобто по «науковому» соціалізму, оскільки припускалося, що такі моральні цінності, як чесність і справедливість, можуть існувати незалежно від панівних класових відносин. Отже, соціал-демократична держава бралася домогтися чесного і справедливого розподілу суспільного продукту за допомогою політичної діяльності. Проте для Маркса моральні цінності були складовою ідеологічної надбудови і не могли діяти як незалежні політичні чинники в процесі реформування базисної структури суспільства.

Ці питання з соціал-демократичних позицій висвітлював *Бернштейн*, провідний член Соціал-демократичної партії і видавець, що калічив твори Енгельса. Бернштейн вирішив грунтовно переглянути зроблений Марксом аналіз капіталізму та свої власні припущення щодо соціалізму, і саме це спричинилося до виникнення ідеї «ревізіонізму». Він був уражений тим фактом, що більшість передбачень Маркса стосовно розвитку капіталізму виявилися просто хибними, і вважав, що несправдження прогностичної частини теорії свідчить про слабкість аналізу, на якому грунтувалися ці прогнози. Німецька імперія, що постала в 1870 році, відтоді переживала період справжнього розквіту, що, як стверджував Бернштейн, позитивно вплинуло на всі класи, а не лише на капіталістів або провідних представників робітничого класу. У Марксову теорію можна було, звичайно, внести поправку стосовно того, що на певних стадіях свого розвитку капіталізм може мати періоди відносного процвітання, але, з погляду марксистів, це процвітання завжди буде поширюватися лише на капіталістів і, можливо, пролетарську еліту, чий революційний запал «відкуплятимуть» у такий спосіб.

Бернштейн вважав теорію Маркса хибною не лише з огляду на невірну оцінку перспективи економічних зрушень. Він показував, що в ній залишено поза увагою відповідні зміни соціальної структури. Маркс задовольнився тим твердженням, що з розвитком капіталізму неминуче починається поляризація класів: з одного боку – пригніченого й експлуатованого пролетаріату, з іншого – експлуататорів, капіталістів. Але ж такої поляризації не сталося, твердив Бернштейн. Дійсно, натомість посилилася диференціація соціальної структури у сферах торгівлі, промисловості і підприємництва, а тому зросла кількість робочих місць у бюрократичному апараті, призначених для представників середнього класу.

Багато хто вважав передбачувані Марксом поляризацію класів і зростання зубожіння робітничого класу двома ключовими положеннями його теорії революції. Розвиток цих двох чинників мав би посилити напруження в капіталістичній системі до такої міри, що вона врешті-решт зазнала б краху. Оскільки ці передбачення

не були, на думку Бернштейна, правильними, то, як твердив він, слід відмовитися від наголосу на необхідності здійснення революції. Крім того, несправдження прогностичної частини теорії спростовувало претензії аналізу, на якому вона ґрунтувалася, на науковість, тож у своїй славетній лекції «Чи можливий науковий соціалізм?» (1901) Бернштейн порвав із науковим соціалізмом, що вважався основною ознакою Марксової системи. Бернштейн стверджував, що соціалізм є не неуникним наслідком розвитку капіталізму, а радше моральним ідеалом, за який мають боротися його ідейні прихильники.

Критика Бернштейна мала дуже чіткі практичні наслідки. Революція не потрібна, оскільки тих двох опор, на яких ґрунтувалося передбачення її необхідності, не існує; боротьба за соціалізм має бути радше поступовою і здійснюватися шляхом реформування. У політичному плані вона полягає в намаганні добитися встановлення повної демократії; в економічному – в привласненні робітниками засобів суспільного виробництва як за допомогою політичної влади, так і через тиск з боку профспілок. Майбутню соціалізацію економічної влади в Німеччині, на думку Бернштейна, полегшив би в економічній сфері розвиток картелів, а от передання права на економічне панування є менш поширеним. Таким чином, нагальним завданням є боротьба за окремі соціалістичні цілі, а не очікування, доки в колисці історії дозріє соціалізм.

Виникнення соціал-демократичного руху в Англії багато в чому завдячує таким теоретикам неолібералізму, як *Гобгауз* та Воллес. У «Фабіанських нарисах» (1889) Воллес висловився про свою політичну мету як про «експериментальну й обмежену соціал-демократію», а Гобгауз у праці «Суспільний розвиток та політична теорія» (1911) пов'язав лібералізм із соціал-демократією. У той час як старий, чи класичний, лібералізм мав на меті усунення будь-яких примусів та обмежень, особливо в соціальній та торговій сферах, «неолібералізм» піклувався про забезпечення більшої соціальної справедливості та більш чесного розподілу економічних винагород задля забезпечення більшої свободи не лише в негативному, але й у позитивному смислі цього поняття. Механізм досягнення цього полягав у запровадженні державного втручання в економіку. Отже, тут наявний частковий збіг між ревізіонізмом у викладі Бернштейна і неолібералізмом, оскільки в обох теоріях держава і політична реформа вважаються інструментами, котрі за умови виявлення відповідної політичної волі зможуть забезпечити досягнення певних соціальних цілей, що їх розглядали в моральному сенсі. Спочатку дехто з фабіанців, особливо подружжя Вебб, не бачили потреби в заснуванні соціалістичної партії – їхнім завданням було ввійти в керівництво існуючих партій, зокрема налагодити зв'язки з прогресивно настроєними членами Ліберальної партії; отже, соціалізм мав народитися поступово в результаті тривалого періоду соціального реформування (див. *Фабіанство*). Таким чином, соціалізм не вимагав рішучого розриву з капіталістичним суспільством, а, як стверджували Коул і Постгейт, мав стати «логічним підсумком прогресивної політики соціального реформування» (р. 410). Одночасний розвиток фабіанства та неолібералізму зробив свій внесок у створення в Англії теоретичних засад соціалізму немарксистського типу, а деякі дослідники, такі як П. Ф. Кларк у праці «Ліберали та соціал-демократи в історичній перспективі» (1978) та Алан Варде в книзі «Згода і навколо неї» (1982) розглядали англійську соціал-демократичну традицію як традицію, пов'язану не з внутрішньою ревізією марксизму, а здебільшого з цими тенденціями. Соціалізм, як його розуміють соціал-демократи, є поєднанням політичної демократії, держави загального добробуту, можливості отримання освіти та встановлення більшої соціальної справедливості – усього цього можна досягти в умовах мішаної економіки. Ці аспекти набули особливої ваги в подальшому розвитку соціал-демократії в Англії.

Наприкінці 1930-х років соціал-демократична традиція отримала сильне теоретичне підкріплення завдяки публікації праці Кейнса «Загальна теорія зайнятості, прибутків і грошей» (1936). Хоча сам Кейнс був лібералом, до його аргументів зверталися і соціал-демократи, зокрема Дурбін у творі «Політика демократичного соціалізму» (1940) та Дуглас Джей у роботі «Справа соціалізму» (1938), як до нового свідчення про хибність зробленого Марксом аналізу капіталістичного суспільства. Запропоновані Кейнсом заходи претендували на розв'язання суперечностей капіталізму за умови, якщо буде обрано уряд, здатний втілити їх у життя. Аргументація Джея була настільки переконливою, що змусила старійшину англійських теоретиків марксизму 1930-х років Джона Стрейчі відійти в своїй «Програмі поступу» (1940) від марксизму і наблизитися до соціал-демократичної позиції. Починаючи з середини 30-х років і до кінця цього десятиліття зміцненню перемоги соціал-демократії над марксизмом сприяли й інші чинники, зокрема теорія, розроблена Джеймсом Бургемом в книзі «Революція в управлінні» (1941), яка, на думку багатьох, підривала авторитет зробленого Марксом аналізу капіталізму, наголошуючи на політичній вагомості зростання прірви між володінням капіталістичним підприємством і управлінням ним.

У післявоєнний період соціал-демократичні ідеї завоювали панівне становище в таборі лівих сил (особливо в Англії та Німеччині). У 1959 році на своїй конференції у Бад-Годесберзі СДП Німеччини відмовилася від залишкових рудиментів марксизму і повністю перейшла на соціал-демократичні засади, а Лейбористська партія Англії під проводом Г'ю Гейтскелла якщо не за статутом, то на практиці чимдалі більше почала звертатися до соціал-демократичних ідей, передусім ідей рівності і соціальної справедливості. Сильний поштовх цьому процесу було дано публікацією в 1956 році твору Ч. Е. Р. *Кросленда* «Майбутнє соціалізму», а в 1962-му – праці Дугласа Джея «Соціалізм і нове суспільство». Розмірковуючи в дусі Бернштейна, Кросленд

стверджував, що Кейнсові методи економічного управління, якими керувалися лейбористські уряди 1945–1951 років і наступне консервативне керівництво, неабияк допомогли зняти напругу в капіталістичній системі. Власність у промисловості перестала бути розпорошеною, контроль над нею було зосереджено в руках професійних управлінців; профспілки зміцніли; воєнні роки продемонстрували всій країні, що державну владу за умови виявлення політичної волі можна використати для загального добра; початковий рівень бідності знизився; ключові галузі промисловості, як-от газова промисловість, електроенергетика, залізниці та шахти, були націоналізовані і було створено справжню державу загального добробуту. На думку Кросленда, ці наслідки мали настільки далекосяжний вплив на розподіл влади в суспільстві і природу економіки, що Англія перестала бути капіталістичним суспільством у тому сенсі, в якому розумів його Маркс. Соціал-демократ мав шукати натхнення й настанов деінде з огляду на такі цінності, як соціальна справедливість, рівність і розділення влад. З-поміж них перше місце у порядку денному Кросленд відводив *рівності* (див. *Кросленд* – його витлумачення цієї ідеї).

Більшої рівності можна досягти двома основними способами. Першим і найзагальнішим є економічне зростання. З погляду Кросленда, у демократичному суспільстві більшої рівності за умови граничного зниження соціальної напруги можна досягти, зрівнюючи людей не за найнижчою, а за найвищою позначкою шкали, і податкові доходи від зростання дозволять найзаможнішим підтримувати свій абсолютний життєвий рівень, а водночас покращуватиметься і становище найбідніших членів суспільства. Другим основним способом забезпечення рівності є загальна освіта, впроваджувана з метою розширити можливості для її отримання та створити однакове освітнє середовище для дітей, що походять із різних соціальних груп і мають різні здібності.

Попри зусилля Кросленда і Джея значна частина лейбористської партії залишалася вороже налаштованою до соціал-демократичних ідей. У 1950-х роках ці суперечності стали джерелом гострих внутрішньопартійних суперечок між фракціями прихильників Гейтскелла та Бевеніта, які сягнули своєї кульмінації після поразки на виборах 1959 року, коли на проведеній услід за цим конференції Гейтскелл спробував змінити статут партії так, щоб згідно зі статтею 4 вона зреклася програми повної націоналізації. І хоча це йому не вдалося, наступні лейбористські уряди спиралися на соціал-демократичні принципи більшою мірою, ніж це було передбачено статутом. Це розходження у поглядах набуло дуже серйозного характеру наприкінці 1970-х років, і в 1981 році було утворено соціал-демократичну партію. Хоч і не можна назвати твору, рівного праці «Майбутнє соціалізму», який би визначав філософію нової партії для 1980-х років, соціал-демократи написали низку книжок теоретичного характеру, наприклад «Погляд у майбутнє» (1981) Девіда Оуена, у якій було поєднано традиційне зацікавлення мішаною економікою з ідеєю перерозподілу багатства задля встановлення більшої рівності. Проте в цих творах було зроблено наголос на необхідності децентралізації політики і промисловості, чого не було в працях 1950—1960-х років.

Як показує історія соціал-демократії, політичні ідеології не піддаються чіткому визначенню. Для характеристики лівих соціалістичного спрямування, напевно, варто застосовувати потрійне розмежування між марксизмом, демократичним соціалізмом та соціал-демократією. Під таким кутом зору, марксизм визнає історичний матеріалізм і, як наслідок, обмеженість політичних змін усередині капіталістичного суспільства; демократичний соціалізм поділяє притаманну марксизму віру в першорядну важливість передання засобів виробництва в суспільну власність, але при цьому додає, що цю зміну можна здійснити демократичним шляхом; соціал-демократія поділяє властиву демократичним соціалістам відданість демократії, але відкидає примат суспільної власності, що є основоположним як для марксистів, так і для демократичних соціалістів, і визначає соціалізм переважно з огляду на перерозподіл і встановлення більшої рівності в контексті мішаної економіки.

RP

Література

Bernstein, E.: *Evolutionary Socialism* (1898). New York: Schocken, 1961.
†Clarke, P.P.: *Liberals and Social Democrats in Historical Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Cole, G.D.H. and Postgate, R.: *The Common People, 1746–1938.* London: Methuen, 1938.
†Crosland, C.A.R.: *The Future of Socialism.* London: Cape, 1980.
Durbin, E.: *The Politics of Democratic Socialism.* London: Routledge, 1940.
†Gay, P.: *The Dilemma of Democratic Socialism.* New York: Columbia University Press, 1952.
Jay, D.: *The Socialist Case.* London: Faber & Faber, 1938.
Jay, D.: *Socialism and the New Society.* London: Longman, 1962.
Marx, K.: *The Critique of the Gotha Programme.* In *Selected Work.* London: Lawrence & Wishart, 1968.
Owen, D.: *Face the Future.* London: Cape, 1981.
Strachey, J.: *Programme for Progress.* London: Gollancz, 1940.
†Warde, A.: *Consensus and Beyond: the development of Labour Party strategy since the second world war.* Manchester: Manchester University Press, 1982.

СОЦІАЛІЗМ. У вигляді викінченої доктрини соціалізм розвивався в Європі починаючи з кінця XVIII століття у відповідь на розвиток процесу індустріалізації. Коли окреслився його загальний характер, було здійснено спроби відшукати його ідеологічні корені; до початку XX століття не залишилося жодної частини світу, куди б не проникли соціалістичні ідеї. Попри це соціалізм зостається первинно європейською концепцією – це особливо стосується тих положень, що їх було вперше

висловлено у Франції, Німеччині та в Об'єднаному Королівстві – трьох найперших провідних індустріальних країнах.

Соціалізм – це швидше низка взаємопов'язаних аргументів, аніж цілісна доктрина. Між його інтерпретаторами-теоретиками та політичними прихильниками і опонентами існують суттєві розходження щодо переліку, а то й самого існування «суттєвих» складників соціалізму. Також існують розбіжності стосовно відносної першості різних положень, які лягли в основу соціалістичної доктрини. Утім, вірогідно, всі соціалісти погодяться з тим, що описувати людську діяльність слід передовсім з огляду на суспільні відносини, а не на індивідуальні вчинки, хоч і не варто заперечувати значущість останніх. Такий підхід зумовлює віру в те, що жодна окрема особа не має права на кредит у споживанні товарів та послуг, оскільки виробництво є результатом праці суспільства як єдиного цілого. Таким чином, якщо хтось спробує привласнити вироблені продукти, йому доведеться відповідати насамперед перед суспільством як цілим, рівно як і перед його членами, а не перед окремими індивідами. Провідними ідеями соціалістичної думки (хоча вони й не є характерними для всіх соціалістів) є такі положення.

Власність і праця

Центральною ідеєю соціалізму є контроль над товарами і послугами, які розглядаються як суспільний продукт. Тому доводи соціалістів безперервно кружляють довкола проблеми *власності*. Як правило, соціалісти вживають термін «власність» на означення приватної власності, а особливо приватної власності на засоби виробництва. Тож у цьому розумінні слово «соціалізм» є антонімом поняття «власність» й іноді вживається для зображення внутрішньодержавних відносин, за яких власність на засоби виробництва є суспільною, а тому приватної власності в загальноприйнятому сенсі не існує. Проте існують глибокі розходження щодо визначення найдієвіших способів ефективного спільного володіння незалежно від того, хто є власником – держава, народ чи місцеві органи або ж об'єднання виробників, спілки виробників і споживачів, згуртованих особливими формами виробництва. Необхідне розрізнення понять власництва і володіння ввів анархіст *Прудон*. Власництво – це первинна претензія на ту чи іншу форму капіталу, а володіння – це гарантоване право на її повсякденне використання. Соціалісти часто знаходять способи для утвердження і підкріплення цих претензій, а от їхні пропозиції щодо володіння є менш виразними.

Наступною проблемою є те, що власність – це лише одна із складових процесу виробництва, іншою є праця. Проблема власності полягає в тому, що її було несправедливо розподілено; з працею – у тому, що її неналежно оцінюють. Тому *Фур'є* і *Маркс* спробували прив'язати винагороду за вироблений продукт до кількості вкладеної праці. Ця спроба була закорінена в попередніх ліберальних концепціях процесу праці і мала як індивідуалістичний, так і соціалістичний підтекст, оскільки йшлося про узгодження індивідуальних претензій із результатами процесу виробництва.

Намагання знайти спосіб винагородити суспільство і спроби знайти спосіб винагородити працівника можуть мати різне спрямування. Відповідність винагороди за працю є нелегкою проблемою. Виробництво якогось продукту селянином або навіть ремісником чи майстром можна розглядати як виробництво, що вимагає праці однієї людини; у цьому разі зв'язок між продуктом виробництва та затраченими зусиллями видається простим і прямим. Промислове виробництво і поділ праці знищили цю простоту і зумовили розосередження відповідальності за процес виробництва. Існує три способи впоратися з цим: спробувати все ж таки прив'язати винагороду до затрачених зусиль шляхом запровадження певної форми робітничого контролю; перебудувати процес виробництва таким чином, щоб виробничі одиниці були простими, прямими та самодостатніми, як це пропонували анархісти і такі соціалісти, як Вільям *Моррис*; або ж зовсім відмовитися від підприємств і повернутися до винагородження всього суспільства через запровадження якоїсь форми централізованого соціалізму.

Наступною проблемою стає те, що соціалістичні концепції процесу виробництва обмежуються здебільшого промисловим виробництвом, а працю розглядають як діяльність, здійснювану за плату. Прихильні до соціалізму феміністки вказували на те, що жінки, які ведуть домашнє господарство, забезпечують виготовлення значної частки продуктів і надання послуг у будь-якому суспільстві; вони працюють не отримуючи оплати в жодній її формі. Протягом II половини XX століття в соціалістичних концепціях процесу виробництва обговорення проблем домашньої праці та відтворення робочої сили відігравало все більшу роль.

Рівність та справедливість

Соціалістичні пропозиції часто знаходять виправдання в ідеї рівності – понятті, яке визначають по-різному:

1) існують природжені, або позаісторичні права людськості – таке обгрунтування починається рішучим виступом Бабефа і Буонаротті на захист утвердження рівності в ході французької революції;

2) усі людські істоти мають спільну, позаісторичну людську сутність, яка надає смислу їхньому життю, – цей погляд знайшов найчіткіше вираження в Марксовій оцінці процесу *відчуження*;

3) політична доктрина рівності, імпліцитно присутня в ліберальних поглядах на демократію, логічно веде до ширшої рівності за соціалізму;

4) суспільна природа життя і виробництва вимагає, щоб винагорода розподілялася порівну між усім загалом, а не між окремими індивідами;

5) усі люди є рівними, оскільки вони раби Божі, – до цього доводу вдався англійський соціаліст Р. Г. Тоуні.

Віра соціалістів у рівність була не емпіричною, а скоріше моральною, – йдеться не про те, що всі люди однакові, але про те, що вони мають однакові потреби. Тому Луї Блан вважав нерівність здібностей не основою для виправдання надання неоднакової винагороди, а причиною внесення нерівноцінного вкладу – звідси його часто цитований вислів «Від кожного – за здатностями, кожному – за потребами».

Співпраця і братерство

Соціалізм прагне замінити капіталізм та індивідуалізм такою формою виробництва і розподілу, яка є спільною і кооперативною. Заради цього соціалісти сподіваються змінити не лише структуру суспільства, але й мотивацію його членів, які мають керуватися не егоїзмом, а альтруїзмом, орієнтуватися не на конкуренцію, а на співпрацю. Тому завжди були такі соціалісти, які висловлювали свої доводи мовою моралі, психології і навіть релігії. З огляду на це в своїх твердженнях вони наближалися до ідей *анархізму*. В Об'єднаному Королівстві за перебудову суспільства, що має ґрунтуватися на стилі життя індивідів, які житимуть комуною, виступав Едвард Карпентер, Вільям Моррис зображав комуністичне суспільство, засноване на дружбі або братерстві та задоволенні від творчої роботи, а Оскар Уайльд писав про «взірець людини» при соціалізмі. Інші англійські соціалісти говорили про свої вірування як про «релігію», стверджуючи, що вони «навернулися» до соціалізму, а Тоуні, засуджуючи «користолюбність» людської природи при капіталізмі, звертався до ідей протестантського християнства.

Існували й концепції вдосконалення природи людини, що узалежнювалося з реформуванням інституцій. Роберт Оуєн відкидав ту ідею, що процес формування характеру є індивідуальним; його критика наслідків впливу промислового капіталізму на характер людини доповнювалася пропозиціями щодо реформування і поліпшення індустріальної системи, яка б відповідно вела до вдосконалення людини.

Перебудова процесу праці

Шарль Фур'є запропонував зробити роботу приємною, ставлячи протягом дня перед кожним членом фаланстеру різні завдання; це модель збалансованих комун, у які мало бути зорганізоване його ідеальне суспільство. Така стурбованість стосовно природи і якості праці, що її відчуває кожен окремий робітник, була для соціалістів постійною, хоч і другорядною темою – її торкалися Маркс у працях з приводу відчуження, Моррис, а також прихильники різноманітних рухів, що виступали за введення робітничого контролю, зокрема такі ідеї висловлювали Тоуні та Коул, які вважали це складовою *гільдійського соціалізму*.

Соціал-демократія

Соціалізм представляли і як уособлення ліберальної демократії, і як повну її протилежність. Соціалісти роблять наголос і на «формальній» свободі політичної діяльності, і на «реальній» свободі економічних та соціальних можливостей. Перша з них зумовлює виступ за демократію, а друга – або виступ за соціальну демократію, або ж відкидання демократії як виключно «буржуазної» свободи.

Існують також розходження між тими соціалістами, для яких держава є знаряддям досягнення цілей, що до них вони прагнуть, і тими прихильниками соціалізму, для кого вона є не більш ніж проміжною інституцією. Для Маркса останнє було очевидним, а тому суто соціал-демократична програма йому видавалася непридатною як з огляду на цю причину, так і в зв'язку з тим, що для нього – а особливо для таких його послідовників, як Ленін, – демократичний метод у жодному разі не міг забезпечити контролю робітничого класу над державним апаратом, оскільки цей апарат разом із соціальною системою, в межах якої він діяв, був уособленням капіталізму. Відмінне уявлення про соціалізм як про бажаний за своєю суттю стан, що його можна досягти шляхом виборів і реалізації обґрунтованого політичного курсу, заснованого на пануванні робітничого класу, належало Фердинанду Лассалю. Загальне виборче право мало стати засобом, за допомогою якого робітники візьмуть владу в свої руки; вони використовуватимуть її для того, щоб держава сприяла розвитку об'єднань виробників задля забезпечення робітників усіма плодами їх праці. Водночас із тієї точки зору, що веде свій початок від *Гегеля*, державу розглядали як потенційно найвище вираження ідеї загального добробуту.

В Об'єднаному Королівстві соціал-демократичні ідеї отримали своє найчіткіше вираження у фабіанців (див. *Фабіанство*), у Німеччині – в Едварда Бернштейна. Зокрема, як стверджували фабіанці, соціал-демократична концепція стосувалася не лише встановлення демократичного контролю над державою, але й використання цього контролю для поширення влади народу поза межі політичних інституцій – на соціальні та економічні інститути суспільства.

Влада робітничого класу

Поняття «клас» посідає центральне місце в дослідженнях капіталізму із соціалістичних позицій. Капіталізм – це суспільство, яке формує класи експлуатованих і експлуататорів, тож, з цієї точки зору, представники робітничого класу є водночас і найбільш нещасними жертвами капіталізму, й оплотом боротьби з ним та призвідниками його майбутньої поразки. Соціалісти твердили, що бажані зміни почнуться в результаті зростання могутності і впливовості робітничого класу і що зміцнення робітничого класу само по собі є бажаною складовою соціалізму. Суперечність між прямо здійснюваною владою робітників, що в ній можна вбачати вираження свободи, і здійснюваною державою владою, що загрожує набути вигляду патерналізму, була чітко окреслена в працях французького соціаліста XIX століття Луї Блана. Він виступав за заміщення індивідуалістичного капіталістичного виробництва гро-

мадськими майстернями – спочатку їх фінансуватиме держава, яка й керуватиме ними, але згодом вони розвинуться в самоврядні суспільні підприємства. Так само й у Франції Жорж *Сорель* виступав за встановлення влади робітників за допомогою об'єднань – за ту форму *синдикалізму*, що має на меті загальний страйк, який призведе до повалення капіталізму й утвердження робітничої держави. В Об'єднаному Королівстві нереволюційна версія встановлення влади робітників, здійснюваної з огляду на потреби виробництва, отримала вигляд гільдійського соціалізму, речники якого прагнули поєднати отримуване від роботи задоволення водночас і з децентралізацією влади виробників, і з граничним узгодженням та впорядкуванням функцій перебудованої держави. Різноманітні форми робітничого контролю продовжували приваблювати соціалістів і впродовж XX століття, і дехто з них черпав упевненість у позірному успіху практичного втілення соціалістичної програми в Югославії, де було встановлено режим Тіто.

Існує також проблема з визначенням тих, хто є представниками робітничого класу, тобто чи складається цей клас виключно з найманих промислових робітників, а чи охоплює і працівників сфери послуг. Та навіть якщо поняття «робітничий клас» і буде визначено, виникає ще одне розходження між твердженнями тих, хто засновує свої концепції на тій структурі робітничого класу, котра, як вважають, йому фактично притаманна при капіталізмі, й очікуваннями тих, хто вважає, що робітничий клас має високорозвинену політичну свідомість. У другій половині XX століття соціалісти витратили немало енергії на зображення якостей нинішньої і колишньої культури робітничого класу. Проте такі соціалісти, як Джордж Орвелл, які у змалюванні можливого соціалістичного майбуття покладалися на ідею добропорядності робітничого класу, були піддані критиці за приглушення радикального і прогресивного спрямування соціалізму та приписування йому надмірної кількості ознак, притаманних консерватизму. З іншого боку, тих, хто виходив із того, яким має бути робітничий клас, критикували відповідно за покладання взагалі не на робітничий клас, а на політичну еліту різного соціального походження.

Удосконалення та ефективність

Капіталізм і промислове виробництво були для соціалістів водночас і неефективними, і згубними, а тому вони висували багато пропозицій щодо їх перебудови, яка б сприяла підвищенню прибутковості і раціональності, або «ефективності». Від віри в зумовленість людського характеру навколишнім світом Оуен перейшов до твердження про те, що експлуататорську й індивідуалістичну систему виробництва слід замінити впорядкованим і гармонійним середовищем, яке б виховувало громадянські чесноти. Сен-Симон обстоював раціональну організацію індустріального виробництва під керівництвом інтелектуальної і наукової еліти. У своїй концепції, яка засновувалася на визнанні суспільної природи виробництва, він звернувся до ідеї «братерства» й особливо сильно підкреслював внесок робітників фізичної праці, тож її часто називають одним із коренів сучасного соціалізму. Це також відображає улюблену тезу пізніших соціалістів стосовно зростання ефективності, що стане наслідком перебудови суспільства зверху, здійсненої досвідченою й кваліфікованою елітою, яка в певному сенсі представлятиме інтереси загалу. Опісля Сен-Симона представлення соціалізму як системи раціонального використання економічних ресурсів привело до виникнення технократичного елітаризму фабіанського гатунку, а після Першої світової війни – до обстоювання планування як методу забезпечення й економічної ефективності, й економічної рівності, до чого спонукали уявні успіхи Радянського Союзу.

Культура

Ревізіоніст середини XX століття *Кросленд* звертав увагу на важливе місце, яке в будь-якій концепції соціалістичного суспільства відводиться культурі; при цьому він мав на увазі не високу культуру, а звичний стиль життя людей. На значущості цієї категорії наприкінці 1950-х – на початку 1970-х років зробили ще більший упор інтелектуальні і політичні сили, відомі як рух нових лівих. Посилаючись на анархізм, на таких мислителів, як Моррис, та на ранню роботу Маркса про відчуження, соціалісти Західної Європи і Північної Америки розглядали естетичні та сенсуалістичні аспекти життя і праці як важливі засади і соціалістичної критики, і соціалістичних настанов. Соціалістичні настанови стосувалися водночас і майбутнього життя, забезпечуваного новими можливостями та знаннями, і теперішнього життя, заснованого на усвідомленні сучасної цінності культури робітничого класу. Ці настанови не завжди були сумісними, особливо в тому разі, якщо майбутнє видавали за прогресивне, волелюбне й творче життя, а теперішнє – за традиційне, пролетарське й героїчне.

Поза межами робітничого класу

Нові ліві поширили критичний творчий підхід соціалістів на всі форми людської діяльності. Вислів «Особисте є політичним», що його особливо пов'язували з жіночим рухом, зовсім не означав, що до сфери політичної боротьби слід віднести й приватні та особисті стосунки, але це означало, що всі сфери людської діяльності мають певні аспекти, котрі є водночас і особистими, і колективними, а звідси водночас і приватними, і політичними. «Приватні» та «особисті» рішення чоловіків і жінок, що їх приймають індивіди, є настільки ж залежними від таких інституцій, як капіталізм і патріархат, як і «особисте» рішення трудівників погодитися працювати за встановлену на певній фабриці заробітну плату. Отже, статеві відносини та відносини влади і власництва в домашньому господарстві теж потрапляють у сферу політики і підлягають зміні за допомогою політичної діяльності (див. *Фемінізм*). У

зв'язку з цим протягом останньої чверті XX століття соціалізм мусив звернути увагу на місце тих людей, яких не можна було визначити за допомогою характеристик, властивих представникам класу робітників фізичної праці, що отримують зарплату (зокрема їх характеризують такі ознаки, як стать і національність).

Планування, свобода і ринки

Останнім часом у зв'язку з намаганнями укріпити або відновити позиції власності, ринку та індивідуальної свободи при соціалізмі в соціалістичному вченні значно посилилася та течія, яка ставиться з недовірою до централізованої національної держави. Незважаючи на беззастережне заперечення індивідуалізму соціалізм у своєму осерді зберігав незнищенний спадок лібералізму. Алек Ноув стверджував, що найкращим способом утілення в життя обстоюваних соціалізмом форм народної і робітничої влади є встановлення рівноваги між державою як представником рівноправного загалу і меншими об'єднаннями, які представляють окремі колективи людей і не претендують на вираження інтересів загалу. Цей «здійсненний соціалізм» сполучає піклування і про тих, хто воліє встановлення прямого і, отже, децентралізованого народовладдя на робочому місці, і про тих, хто вірить у можливість граничного розширення вибору та розмаїття за допомогою ринку. Однак тут постає проблема, що її соціалісти часто вважали заскладною і здебільшого оминали, – проблема володіння матеріальними ресурсами і контролю над ними, виражена в поняттях власності.

Отже, існують великі непорозуміння стосовно подальшого розвитку соціалізму як учення про форму соціальної організації. Та це вказує не на поразку у визначенні чи в осягненні соціалізму як такого, а на численні та суперечливі засади і прагнення, що становлять соціалістичну традицію.

RB

Література

†Berki, R.N.: *Socialism.* London: Dent, 1975.

Cole, *G.D.H.: A History of Socialist Thought.* 7 vols. London: Macmillan, 1953–60.

Durkheim, E.: *Socialism and Saint-Simon* (1928), trans. C. Salter. Yellow Springs, Ohio: Anrioch, 1958; London: Routledge & Kegan Paul, 1959.

†Fried, A. and Sanders, R. eds: *Socialist Thought: a Documentary History.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Laidler, H.W.: *History of Socialism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1948.

Landauer, C.: *European Socialism: a History of Ideas and Movements.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1959.

Lichtheim, *G.: A Short History of Socialism.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1970.

Nove, A.: *The Economics of Feasible Socialism.* London; Allen & Unwin, 1983.

СОЦІАЛІСТИ-РІКАРДІАНЦІ – група радикалів, які писали в 1820-х і 1830-х роках, намагаючись показати, що робітники в капіталістичній системі несправедливо позбавлені того (чи частки того), що їм належить. Оскільки дослідники, які, як зазвичай вважається, підходять під опис «соціаліста-рікардіанця», не вживали цю назву для самоідентифікації, з приводу адекватності терміна виникає чимало сумнівів. Обговорюються три взаємопов'язані проблеми. По-перше, кого слід включити до цієї групи? По-друге, в якому сенсі вони були рікардіанцями? По-третє, чи був хтось із них, а чи всі вони були соціалістами і якщо так, то соціалізму в якому розумінні?

Сам термін був використаний Е. Ловенталем як назва його книги, написаної в 1911 році. Безпосереднім джерелом для Ловенталя був «Вступ» Г. С. Фоксвелла (1899) до наукової праці Ентона Менгера «Право на весь продукт праці». Термін увійшов у вжиток переважно з цих двох джерел, однак іще раніше його використав Ноель Томпсон у своїй книзі про Мальтуса, написаній 1895 року. Раннє вживання терміна обумовлювалося розумінням того, що деякі дослідники вочевидь використовували пропозиції, що асоціювалися з політичною економією Рікардо (див. *Класична політична економія*), а особливо стосовно визначення вартості, критики капіталізму і захисту інтересів робітничого класу. Саме цей антикапіталізм, як здається, і давав право називатися соціалістами, а це джерело ідей, як здається, давало право на вживання прикладки «рікардіанець».

Однак пізніші дослідження знов збурили вищезгадані сумніви. По-перше, членство в групі не можна визначити на основі самоідентифікації, оскільки цей термін вживали не самі рікардіанці, а їхні наступники-історики. На початку XIX століття було чимало дослідників, охочих до критики тогочасних економічних інституцій, а особливо їх наслідків для робітничого класу і бідних. Як зазначав *Маркс* в «Убозтві філософії» (1847), на основі застосування такого критерію можна скласти довжелезний список. Наступний фільтр, використаний Томпсоном, був призначений для визначення ступеня фальсифікації запропонованих аналітичних розробок. На цій підставі Томпсон наполягав на включенні до групи чотирьох мислителів: Джона Брея, Джона Грея, Вільяма Томпсона, Томаса Гадгскіна. Ця четвірка зазвичай умовно вважалася ядром групи. Однак у дослідженні Беркітта про радикальну політичну економію до кола найвидатніших соціалістів-рікардіанців було включено Персі Равенстоуна, тоді як *Енгельс*, повертаючись назад до «Убозтва філософії», вказував: «...вся література, яка в двадцятих роках обернула теорію вартості і додаткової вартості Рікардо проти капіталістичного виробництва в інтересах пролетаріату, боролася з буржуазією її власною зброєю. Весь комунізм Оуена тією мірою, якою він включається в полеміку з приводу економічних питань, базується на Рікардо. Поряд з ним залишається ще чимало інших дослідників, на декого з них, таких як Едмондс, Томпсон, Гадгскін та ін., Маркс посилався ще в 1847 році, полемізуючи з Прудоном» («Introduction to «The capital», vol. II, p. 13).

Хоч Беркітт і зазначає, що якщо на критерій включення до групи впливає Рікардо, тоді треба включати і самого Маркса, та Томпсон доводить, що Маркс є єдиним соціалістом-рікардіанцем, тому що він на відміну від інших вищезгаданих осіб, подібно до Адама Сміта, прийняв теорію вартості Рікардо за відправну точку. Це веде нас до другого питання, а саме: хто з цих мислителів сприймав або переробляв доктрини Рікардо? Якщо ми зупинимося на теоріях експлуатації, то їх дослідники висунули (навіть якщо і не вживали цей термін) стільки доказів на користь висновку Дугласа і Томпсона, що точніше було б вважати їх за соціалістів-смітеанців. Вони наполягали на тому, що модель раннього суспільства, розроблена Адамом Смітом, де товарообмін відбувається пропорційно до кількості вкладеної праці, можна застосувати до сучасного суспільства, – навіть якщо вони чітко не уявляли, яким чином це можна зробити. Дехто з них особливо критикував погляди, що їх вони приписували Рікардо. Тоді як історики дев'ятнадцятого століття асоціювали цих мислителів з Рікардо, оскільки той був видатним представником трудової теорії вартості, самі вони посилалися на Сміта.

Навіть якби ми змогли визначити найвпливовіших членів групи – чи то на основі їх визначного становища, чи на основі складності їх аналітичних праць, – їх рікардіанство все ще буде сумнівним. Але те ж само стосується і міри їх соціалізму. В. Старк протиставляв егалітарний лібералізм Томаса Гадгскіна лібертаріанському комунізму Вільяма Томпсона. Хоч обидва вони підходили критично до економічної системи, яку досліджували, Гадгскін підкреслював потребу в ліквідації недоліків її ринкової системи та вад у галузі прав власності: він не прагнув скасувати власність на засоби виробництва за винятком тих випадків, коли капітал належав тому, хто не примножував і не використовував його. Натомість Томпсон плекав надію на створення громад, у яких буде ліквідовано обмін. Як здається, саме зосередження на тому, що ж спільного мали ці дослідники, як природний наслідок прагнення до визначення їх належності до однієї групи зумовило те, що розбіжностям між ними приділялося недостатньо уваги.

Вважалося, що вплив цих мислителів на масову свідомість припинився в середині 1830-х років. Однак вони становлять значний інтерес для істориків політичної економії і політичних теоретиків завдяки своїм намаганням поставити на перше місце в економічній системі причини злигоднів робітників (хоча Гадгскін насамкінець звинуватив дефектну політичну систему в гарантуванні таких прав власності, які порушують природні права на власність). Навіть якщо вони чітко не сформулювали – ні окремо, ні колективно – послідовної теорії експлуатації, труднощі, з якими вони стикалися, і підходи, які застосовували, є доволі показовими. Сучасна теорія *ринкового соціалізму* певним чином намагається виправити їх упущення.

AWR

Література

†Burkitt, B.: *Radical Political Economy.* Brighton, Sussex: Wheatsheaf, 1984.

Douglas, P.H.: Smith's theory of value. In *The Development of Economic Thought,* ed. H.W. Spiegel. New York: Wiley, 1961.

Engels, F.: Preface to *Capital,* vol. II. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957.

Foxwell, H.S.: Introduction to Anton Menger, *The Right to the Whole Produce of Labour.* London; Macmillan, 1899.

†Lowenthal, E.: *The Ricardian Socialists.* New York: Longmans Green, 1911.

Marx, K.: *The Poverty of Philosophy:* In *Collected Works of Marx and Engels,* vol. VI. London: Lawrence & Wishart, 1975–.

Stark, W.: *The Ideal Foundations of Economic Thought,* London: Kegan Paul, Tench, Trubner, 1943.

†Thompson, N.: *The People's Science: the popular political economy of exploitation and crisis 1816–34.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

СОЦІАЛЬНИЙ ДАРВІНІЗМ. Спроби соціальних і політичних мислителів запозичити авторитет Дарвінової біології для власних теорій прийнято називати «соціальним дарвінізмом»; у цьому сенсі пора розквіту концепцій соціальних дарвіністів припадає на останню чверть XIX століття. Проте варто зробити декілька важливих уточнень. Біологічні аналогії для суспільства, різноманітні паралелі з організмами та вживання терміна «еволюція» стосовно певних аспектів історичних змін були широко розповсюджені, але в багатьох випадках зв'язок їх із дарвінізмом як таким був дуже опосередкованим. Багато які з цих теорій і моду на вживання еволюційної термінології запровадив у науку Герберт *Спенсер*, чиї власні еволюціоністські доктрини беруть свій початок головним чином від Ламарка. Іноді претензії на змалювання картини «соціальної еволюції» були не більш ніж перекладом історицистських ідей XIX століття модною «науковою» мовою.

Термін «соціальний дарвінізм» найприйнятніше застосовувати для відображення спроб знайти соціальні аналогії для дарвінівського закону природного відбору (або, як його часто називають, «закону виживання найбільш пристосованих») і для пояснення перебігу історії людства в термінах, якими оперував Дарвін. Такі теорії були, як правило, філософією історії, незрідка детерміністського гатунку, і подавали конфлікт, чи конкуренцію, як свій «закон» або керівний механізм. Першим твором, що з'явився після «Походження видів», стала «Природа і політика» (1869) Волтера *Беджгота*, а протягом наступних трьох-чотирьох десятиліть їх з'явилася величезна кількість: починаючи від гранично індивідуалістичних теорій laissez-faire («невтручання») в традиціях Спенсера, як-от концепцій, висунутих у працях американського соціолога Вільяма Грема Самнера (1840–1910), і закінчуючи колективістською інтерпретацією у викладі англійця Бенджаміна Кідда (1858–1916) та расовою версією австрійця Людвіга Гумпловича (1838–1910). Російський анархіст Петро *Кропоткін* (1842–1921) у своїй праці «Взаємна допомога як фактор еволюції» (1902) запропонував новий

варіант, у якому ключовим чинником соціальної еволюції стала не конкуренція, а співпраця; провідний речник Дарвінового еволюційного вчення в біології Т. Г. Гакслі одним із перших виступив із гострою критикою соціального дарвінізму в книзі «Еволюція та етика» (1893).

На відміну від дарвіністів у біології соціальні дарвіністи не дійшли згоди в теоретичному плані. Соціальний дарвінізм став радше термінологічним словником та переліком доказів і пояснень стосовно теорії суспільного розвитку, ніж послідовним ученням. Існують чотири категорії історичних й світоглядних засад, що сформували аргументацію представників теорії соціального дарвінізму кінця XIX століття і що ними можна пояснити її популярність:

1) поява соціології як галузі науки і потреба в забезпеченні їй теоретичного підгрунтя;

2) переважання в політичних суперечках полеміки між прихильниками індивідуалістичної і колективістської політичних теорій (див. *Індивідуалізм*);

3) імперіалізм і прийнята (а можливо, і створена) речниками теорії соціального дарвінізму тенденція розглядати глобальні проблеми в майже біологічних термінах, як-от расовий конфлікт чи конкуренція між расами (див. *Расизм*);

4) міжнародна напруженість та гонка озброєнь в Європі, що вилились у війну 1914 року.

Незважаючи на схильність до детерміністичних висловлювань щодо необхідності соціальних перетворень та апелювання до авторитету «науки» соціальні дарвіністи рідко наводили свої аргументи в суто пояснювальній манері (якщо й робили це взагалі). Майже беззастережне ототожнення соціальної еволюції з прогресом і використання виразу «виживання найбільш пристосованих» забезпечило непроникну оболонку для розмаїття політичних поглядів, що їх можна прикласти до будь-чого. Теоретично неоднозначні терміни, як, наприклад, поняття «одиниці» (індивіди чи колективи), між якими відбувається конкуренція, вживали в протилежних значеннях, тож соціальний дарвінізм міг мати індивідуалістичне, соціалістичне, расове чи мілітаристське забарвлення. Такі твердження здебільшого стосувалися того, які форми конкуренції слід узаконити, а від яких варто позбавитися, – питання недоречне для біологічної теорії Дарвіна, тож його й не можна розв'язати в її межах.

JWB

Література

†Banton, M. ed.: *Darwinism and the Study of Society.* London: Tavistock, 1961.

Bock, K..E.: Darwin and social theory. *Philosophy of Science* 22 (1955) 123–34.

Crook, D:P.: *Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

†Himmelfarb, G.: *Darwin and the Darwinian Revolution.* London: Chatto & Windus, 1959.

†Jones, G.: *Social Darwinism and English Thought.* Brighton, Sussex: Harvester, 1980.

СПЕНС Томас (1750–1814) – англійський економіст-реформатор і радикальний журналіст, відомий здебільшого своєю критикою приватної власності на землю. Див. *Радикали англійські.*

СПЕНСЕР Герберт (1820–1903) – англійський філософ і соціолог. Будучи єдиною дитиною в родині, Спенсер зростав переконаним нонконформістом у часи нової хвилі індустріалізації в Дербі. Батько Спенсера виховав його крайнім індивідуалістом, прищепив йому радикальні політичні погляди та інтерес до природничих наук і технологій. Здобувши широку технічну освіту, він почав працювати інженером на залізниці, а згодом оглядачем журналу «Економіст». Упродовж цього періоду Спенсер брав участь у численних акціях радикалів, публікував статті на різноманітні суспільно важливі теми і почав закладати основи тих теоретичних доктрин, що їм він присвятив решту свого трудового життя. З 1853 року він заробляв собі на прожиток (хоча дещо він отримав у спадок) як незалежний публіцист, дописуючи до різноманітних періодичних видань і працюючи над своєю книгою «Синтетична філософія», численні уривки з якої публікувалися впродовж 1860–1896-х років. У 1880-х роках Спенсер опинився на вершині своєї слави, але в останні роки свого життя він усе більше потерпав від нападів хвороби та від ідеологічних суперечок, у ході яких намагалися зіпсувати його реноме принципового і послідовного мислителя.

Взаємні звинувачення, що так зіпсували останні роки життя Спенсера, відображають той беззаперечний для багатьох політичних філософів факт, що його зрілий світогляд суттєво відрізняється від тих поглядів, що їх він оприлюднював раніше. Питання про те, чи були ці відмінності в остаточному підсумку лише зміною орієнтирів і зміщенням наголосів, а чи вони відображають більш фундаментальні теоретичні зрушення, залишається предметом серйозної дискусії. Безсумнівно, негативістська, або мінімалістська, концепція ролі держави й обстоювання доктрини laissez-faire (невтручання) проходять червоною ниткою крізь усі твори Спенсера починаючи від ранніх і закінчуючи пізніми. Що міняється, так це спосіб обгрунтування його позиції, а водночас і статус самого обгрунтування. Теоретичні роздуми Спенсера про політику об'єднує раціоналістичний пошук моральних засад науки. Це роздвоєння відображено у зсуві засадничих принципів, із яких ця мораль випливає.

Ранні політичні теорії Спенсера в найбільш систематичному вигляді викладено в першому виданні книги «Соціальна статика» (1850), у якій він виводить концепцію природних прав із «закону однакової свободи». Оскільки він розумів непереконливість своєї спроби обгрунтувати цей вихідний принцип моральності політики міркуваннями про пристосування в процесі еволюції, йому не вдалося показати, що це породжує певний набір особистих прав включно із загальним виборчим правом, правами дитини, правом на при-

ватну власність та принципом laissez-faire, правом на землю і «правом ігнорувати державу». Навіть у цій праці відчувається якась прихована напруга між недорозвиненим еволюціонізмом та переважно настановчим характером його індивідуалізму. Але гадана всеосяжність здатності до пристосування дозволила Спенсеру віднести більшість суспільних негараздів до наслідків несправедливого обмеження особистої свободи і передання в приватне володіння природних ресурсів, на які всі люди повинні мати рівні права. За раннім Спенсером, природні права встановлюють обмеження на задоволення потреб людини за рахунок інших людей.

Для пізнього Спенсера звертання до характерного для нього *соціального дарвінізму* було процесом, в ході якого його соціологічні переконання поступово заступали радикальні. Важливим чинником для такого зрушення став усе сильніший наголос на принципі природного відбору, що його він розглядав як механізм змін у процесі пристосування. Прискоренню еволюції суспільства від періоду войовничого варварства до доби цивілізованої індустріалізації сприяв процес чимдалі чіткішого розподілення між особами соціально-економічних функцій. А це безпосередньо залежить від підкорення інтересів слабших інтересам тих, хто сильніший за них. Пом'якшити невідворотний вплив природної тенденції до виживання сильніших можна лише за допомогою обмеження цієї плідної історичної прогресії шляхом відмежування нероб та невігласів від наслідків їхньої непродуктивної праці й увічнення їх за рахунок працездатних членів суспільства, а також наступних поколінь.

З огляду на цю еволюційну перспективу у своїх зрілих політичних працях Спенсер відмовляється відстоювати необхідність розширення виборчого права, котре він розглядає швидше як наслідок такого «надмірного права на законотворення». З менш зрозумілих причин він зрікається і права на землю. Ці зраджені ним права він визначає як вимоги «абсолютної етики», котрі хоч і мають цінність як ідеал, але мусять поступитися більш прагматичним вимогам «відносної етики», аж поки суспільство не розвинеться до такого стану, коли визнання цих егалітарних гасел не становитиме загрози для його подальшого розвитку. Загалом різноманітні політичні і правові норми мають узгоджуватись із вимогами притаманного людству характеру розвитку вздовж тих напрямків еволюції, що їх було вказано в решті робіт Спенсера. Ці норми є скоріше інструментами для можливого забезпечення людям максимального добробуту, а не, як це було раніше, симетричними обмеженнями щодо способів, у які цього добробуту можна досягти. Таким чином, зріла теорія Спенсера відображає фундаментальний зсув засад його антидержавництва від міркувань про справедливість до визнання історично зумовленої суспільної корисності.

HS

Література

History of Political Thought 3.3 (1982) [articles on Spencer by various authors].

†Peel, J.D.Y.: *Herbert Spencer.* London: Heinemann, 1971.

Spencer, H.: *Social Statics.* London: Chapman, 1850.

Spencer, H.: *The Man versus the State* (1884), ed. E. Mack, intro. A.J. Nock. Indianapolis: Liberty Classics, 1981.

Spencer, H.: *The Principles of Ethics* (1892–3), ed. T. Machan. Indianapolis: Liberty Classics, 1982.

†Wiltshire, D.: *The Social and Political Thought of Herbert Spencer.* Oxford: Oxford University Press, 1978.

СПІЛЬНОТА. Говорять, що спільноти існують повсюдно, але слово «спільнота» має не дуже багато значень і є, напевне, одним із найбільш поширених, але й невизначених понять політичного дискурсу. З одного боку, його вживають для позначення особливих форм суспільної взаємодії, хоча питання про те, що ж таке є ці форми, залишається дискусійним; з іншого ж боку, воно вживається для позначення чогось позитивного і цінного в суспільних відносинах, а отже, визначеного, хоча серед представників різних політичних груп існують деякі розходження стосовно того, що саме є цінним. Як ліві, так і традиційні чи ж романтично налаштовані праві надають спільноті величезного значення, але суспільні умови та особливості взаємозв'язку сторін, які мають намір об'єднатись у спільноту, є дуже різними з огляду на ту чи іншу перспективу. З іншого боку, ліберали, визнаючи привабливість і нездоланність потягу до життя в спільноті, насправді ж ніколи не здогадують, яким чином можна включити досить багате за своїм змістом поняття «спільнота» в рамки ліберальної теорії, оскільки прихильність лібералізму до особистої свободи, як здається, іде врозріз із колективістськими інтуїціями. Але такі складнощі не призвели до відмови від уживання поняття «спільнота», особливо як узаконювального засобу в контексті соціальної політики та соціального забезпечення, де, як здається, емоційна сила потягу до життя в спільноті використовується для того, щоб показати політичні переваги в зручному оцінному світлі, не звертаючись до якихось емпіричних фактів. Ось чому продовжують точитися емпіричні та ідеологічні суперечки щодо природи спільноти, причому, як ми побачимо далі, обидва питання є взаємопов'язаними.

З огляду на всі ці складнощі в таких суперечках важко віднайти якийсь порядок, проте існує певна кількість моделей, за допомогою яких можна з'ясувати сутність цих дискусій. У моделі першого типу спільнота пов'язується зі своїм місцезнаходженням, що, беззаперечно, має дуже міцну історичну основу. В німецькій мові, наприклад, є два слова для поняття «спільнота» Gemeinde та Gemeinschaft: перше з них стосується виключно місцевої громади, а друге має дещо ширше значення. Але ці дві словоформи були спочатку тісно пов'язаними: у середні віки слово Gemeinde означало спільноту мешканців, які володіли рівними правами на землю, і тому місцевість була синонімом спільноти-громади. Слово Gemeinschaft має тепер ширше значення і стосується особливостей взаємозв'язку людей у певному місці. У цьому випадку місцевість є недостатньою умовою для існування спільноти, оскільки в

певній місцевості може й не бути власницької основи взаємин. У багатьох подальших суперечках з приводу спільноти заторкувалося питання про специфічність взаємозв'язків, що визначають спільноту, і про те, чи не передбачається при цьому сусідство членів спільноти.

Одну з найважливіших і найбільш відомих спроб визначити характерні ознаки спільноти зробив Фердинанд Тьонніс у праці «Спільнота і суспільство» («Gemeinschaft und Gesellschaft», 1887), де він доводить, що емпіричні ознаки, властиві спільноті, визначаються її коренями. Тоді як різного роду суспільства створюються свідомо, засновуються або формуються на основі домовленості, справжня спільнота є органічним цілим, в основі якого лежить кровна спорідненість, спільність батьківщини і місця проживання, а також загальних настроїв, досвіду, відчуттів та уподобань. Спільнота є явищем, яке саме себе породжує і розвивається в самому собі. Оскільки спільнота пов'язується зі спорідненістю й обов'язково зі спільною територією, її не можна відродити або перебудувати, можна лише зафіксувати факт її існування чи занепаду, проте відновити її в попередньому вигляді неможливо. Спільнота категорично не є об'єднанням людей, які зібралися разом для задоволення своїх специфічних інтересів; насправді ж, на думку Тьонніса, індивідууми якраз тому й приходять до осмислення ідеї інтересів, що народжуються в певній спільноті. Отже, на відміну від громади й об'єднання входження в спільноту залежить від народження, статусу, звичаїв і становища, а не від домовленості чи інтересу. Хоча необхідною передумовою для виявлення цих ознак є місцезнаходження, проте цього недостатньо, оскільки існує потреба в існуванні спільної батьківщини особливого роду, найяскравішим прикладом якої є доіндустріальна сільська община.

Ще одну спробу визначити ознаки, що характеризують спільноту, зробив Мак-Айвер у книзі «Спільнота» (1917), у якій він зосереджується на проблемі спільності інтересів. В основі цієї концепції спільноти лежить введене *Руссо* розмежування між *загальною волею* і Волею Всіх. Спільнота, заснована на інтересі, як це бачить Мак-Айвер, не є сукупністю індивідуальних особистих інтересів, а швидше залежить від існування самої групи, котра, на його думку, може бути навіть такої величини, як нація. На відміну від Тьонніса Мак-Айвер погоджується з тією думкою, що спільноту можна створити на бажання, але це мусить бути бажання особливого роду, а саме стремління до загального добробуту чи до задоволення певних інтересів, спільних для всієї групи. Оскільки спільнота – це емпіричний простір спільних інтересів, то тут ідеться про рівень їх вираження, і в сьогоденному суспільстві можна віднайти елементи і Gemeinschaft, й об'єднання.

У третій моделі, набагато обмеженішій за своєю сферою, на противагу позиції Тьонніса припускається можливість існування часткових спільнот на основі згуртування індивідуумів із специфічними особистими інтересами. Хоча, з погляду Мак-Айвера, якщо якась група є спільнотою, то вона має грунтуватися на спільних інтересах, безпосередньому піклуванні про загальний добробут та становище інших, у сучасних дослідженнях існує тенденція піддавати сумніву будь-які інтереси як особисті й обмежені. Як правило, ці інтереси будуть віднесені до поділу праці – отже, можуть виникати спільноти, основою яких є особисті інтереси, що не обов'язково мають бути безпосередньо пов'язані з певною місцевістю чи сусідством, проте тут повинна існувати якась спільна сфера діяльності, яка б поєднувала ці інтереси. Отже, з цього погляду, профспілки і фахові та професійні групи за певних обставин можна розглядати як уособлення сутності спільноти. Ця модель цілковито протилежна моделі Мак-Айвера, оскільки тут наголошується на задоволенні індивідуальних інтересів і на тому, що спільнота є особливим інструментом для задоволення і розгортання цих інтересів.

В усіх цих випадках фізичне сусідство не є достатньою умовою для існування спільноти. Це є необхідною умовою для Мак-Айвера і Тьонніса, проте всі згодні з тим, що соціальна група перетворюється на спільноту за якихось певних умов, пов'язаних з особливостями відносин. Але якщо теоретик часткової спільноти не бачить цілковитої необхідності в фізичному сусідстві, що випливає з вищенаведених прикладів, приміром, стосовно професійних об'єднань, то в широкому смислі спільне проживання є необхідним; тут ідеться, наприклад, про спільні передумови для роботи і для професії, хоча вони можуть дуже різнитися з огляду на сферу їх географічного поширення, що іноді навіть виходить за межі національних кордонів.

Відомо, що суперечки з приводу емпіричних ознак, котрі мають бути властиві взаєминам усередині спільноти, супроводжуються тією мінімальною вимогою, що ці взаємини повинні включати в себе почуття солідарності і давати людям відчуття своєї значущості. Проте цілковито незрозуміло, як далеко ми просунулися. Навіть якби якесь визначення і було прийнято, воно не було б власне визначенням, тому що згідно з ним можна було б, наприклад, вважати спільнотою родинну одиницю, а тому це поняття потребує подальшого уточнення. Який тип взаємин дає відчуття солідарності і значущості? Для Тьонніса це лише поєднання локально опосередкованої ідентичності ознак кровного споріднення, раси, уподобань; для Мак-Айвера – вираження спільних інтересів; для теоретика часткової спільноти – тотожність особистих інтересів. Отже, якщо в цьому сенсі поняття солідарність та значущість і можуть визначати концепт спільноти, ці ж риси, трохи по-іншому витлумачені, можуть видаватися різними концепціями спільноти.

З огляду на суперечки щодо ознак взаємин, які визначають спільноту, не дивно, що вони певною мірою співвідносяться з деякими ідеологічними відмінностями. Загалом речники традиційного *консерватизму* більш схильні віддавати перевагу поглядам на спільноту Тьонніса з його наголосом на закоріненості, націо-

нальній ідентичності і природних зв'язках між людьми – на об'єднанні природно взаємопов'язаних осіб на противагу штучно утвореним союзам, заснованих на договорі, укладеному задля задоволення інтересів. Ця концепція спільноти у своїх крайніх формах може стати загрозливою, як, наприклад, нацистська інтерпретація ідеї Volksgemeinschaft (народної спільноти) або концепція об'єднання людей одної раси, що зумовлюється виключно кревними зв'язками і закоріненістю в обумовленому походженням грунті та ландшафті (див. *Расизм*). З іншого боку, соціалісти зазвичай схвалюють таку концепцію спільноти, що її розвивав Мак-Айвер на основі ідей Руссо, однак вважають, що спільність інтересів, якої вона вимагає, постане лише в майбутньому соціалістичному суспільстві (див. *Соціалізм*). З такого погляду, капіталістичне суспільство через свій змагальний характер та існування приватної власності на засоби виробництва, що створює безмежний простір для зіткнення інтересів, нездатного породжувати спільні інтереси, зорієнтовані на інших, чого якраз і вимагає спільнота. Крім того, більш традиційні спільноти, котрі відповідають моделі Тьонніса вже самою обмеженістю своїх інтересів, домагаються задоволення спільних інтересів, а це потребує скасування класових відносин, чого домогтись іще важче. Близькість зв'язків, що її відчувають люди в традиційних спільнотах, може перешкоджати розвитку класової свідомості, яка згідно з *Марксом* є необхідною передумовою соціалістичної революції та створення безкласового суспільства. До того ж, на думку марксистів, традиційним спільнотам притаманні надзвичайно хибні уявлення про природу своїх основоположних відносин. Насамкінець, ліберали та соціал-демократи, які на чільне місце в політичному і суспільному житті ставлять індивідуалізм та особисті інтереси, зазвичай віддають перевагу частковій спільноті. Тоді як Тьонніс розглядав індивідуума як частку спільноти як єдиного цілого, у межах якої минає все його життя, ліберали вважають людську природу занадто складною, щоб задовольнятися якоюсь однією формою суспільного ладу, хоч і достатньо різноманітною за типами відносин, що існують у ній. Індивідууми мають право вибирати ту спільноту, часткою якої вони б хотіли бути, тож добре влаштоване суспільство саме по собі не містить елементів спільноти, а швидше створює середовище, у якому можуть існувати часткові спільноти будь-якого роду. Див. також *Лібералізм*.

RP

Література

Hiskes, R.P.: *Community Without Coercion*. London and Toronto: Associated University Press, 1982.
Konig, R.: *The Community*, trans. E. Fitzgerald. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
MacIver, R.M.: *Community: a Sociological Study*. London: Macmillan, 1917.
†Nisbet, R.: *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, 1967.
†Plant, R.: *Community and Ideology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
Plant, R.: Lesser, H. and Taylor-Gooby, P.: *Political Philosophy and Social Welfare*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
Tönnies, F.: *Community and Association*, trans. C.P. Loomis. New York: Harper & Row, 1963.

СПІНОЗА Барух (або Бенедикт) (1632–1677). Спіноза народився в сім'ї єврейських біженців з Іспанії і все своє коротке життя прожив у Нідерландах. Він писав теоретичні праці з політики, метафізики та етики, листувався з провідними європейськими філософами і скромно називав себе шліфувальником лінз. На перший погляд його політичні твори справляють враження мішанини з релігійних, наукових і політичних понять, запозичених із класичної (античної), середньовічної та сучасної йому літератури. Спіноза сполучає *Макіавеллі* з *Гоббсом, Аристотеля* з Декартом, він є маргіналом у данській політиці, предтечею *Просвітництва* і навіть «буржуазним ідеологом». Та все ж ми мусимо включити його до числа видатних політичних філософів, тому що він дійсно синтезував усі ці несумісні теми, які виходили за межі його власних ідей, і виробив тверде загальне бачення становища і потенційних можливостей людини як політичної істоти.

По суті, Спіноза є моральним філософом. Разом з Аристотелем і Юмом він належить до нередукціоністської, натуралістичної, «емотивістської» школи теоретиків, які пояснюють і утверджують людські цінності з точки зору біологічної природи людини. Природа нашого виду є вирішальним чинником у визначенні видово-специфічних моделей почуттів, однак вона визначає не наші вчинки, але те, що для нас краще чи гірше. Таку ціннісну теорію він сполучає з метафізикою і завершує її політичною теорією.

Метафізична реальність – це цілісність, яку на однакових підставах можна розуміти і як понятійну, і як матеріальну систему. Хай її називають «Субстанція», «Бог» чи «Природа», але вона є незаперечним фактом й існує без будь-якої мети поза власною неусвідомлюваною внутрішньою необхідністю. Це, грубо кажучи, світ наших сучасних знань. Кожен з окремих складових елементів цієї тотальної системи має свій розпорядок і кожен з них – атоми водню, бацили, лиси чи люди – має свою природу, яка визначає, що він боротиметься, захищаючи притаманний йому спосіб існування, за необхідності – житиме і за рахунок елементів іншої природи. Спіноза доповнює цю модель безнастанної боротьби, характерної для більшості представників сучасної думки, що йде від Макіавеллі через Адама *Сміта* до наших сучасників, своїм описом війни пристрастей всередині кожної окремої людини і між людьми на політичний арені.

Наш вид є «складовою Природи, а не царством у ній». Його сутність, його природа – це притаманні йому видові моделі почуттів. Ми реалізуємо нашу природу на догоду цим почуттям. На жаль, це нам дається нелегко (адже «всі гарні речі є настільки недосяжними, наскільки й рідкісними»). По-перше, всі інші елементи Природи йдуть своїм шляхом, не зважаючи на нас. Люди пасують перед хижаками, бактеріями, метеоро-

логічними явищами, перед байдужим довкіллям. Наукове знання про сили Природи сприятиме подовженню і покращенню нашого життя. По-друге, людина стикається зі складністю своєї власної внутрішньої природи і природи інших людей. І знову тут невігластво зумовлює поразку і страждання, тоді як знання обіцяють принаймні який-не-який успіх і щастя.

Як мінімум, наше щастя полягає в задоволенні наших основних і нагальних потреб, та людину засліплюють ефемерні або другорядні почуття і вона виявляється не в змозі побачити наслідки своїх учинків для своїх майбутніх почуттів. Ці помилки і хибні уявлення про реальність призводять до стану невдоволення або до страждань, що їх ми вважаємо за норму. Найкращою тактикою для здобуття щастя є пізнання і самоконтроль. Основні висновки Спінози не відрізняються від тих висновків, до яких доходить традиція, уособлювана *Сократом*, Епіктетом та Юмом.

Етична філософія така ж одвічна, як і соціальне відчуження, що зумовлює її. Однак політична філософія постає тільки тоді, коли, як у часи Спінози, зроджуються соціальні сподівання. Хоч у будь-якому суспільстві мало хто здатен відшукати якийсь спосіб особистого спасіння, такий індивідуальний успіх жорстко обмежується тим фактом, що ми є насамперед суспільні істоти, суспільні істоти і за потребами, і за природними почуттями. Оскільки сила, а звідси і щастя індивіда примножується в соціальних групах, ми зобов'язані дбати про загальне благо шляхом надання підтримки соціальним і політичним інституціям.

Суспільне і особисте спасіння різняться одне від одного. Спільноти можуть сприяти або заважати своїм членам в оволодінні справжньою філософією, але самі вони не здатні піднестися до неї. Переважна більшість людей мають надто низький рівень знань про те, що необхідно, аби їхнє суспільство стало щасливим і раціональним, тож шанси на те, що в ньому будуть правити мудреці, є настільки мізерними, що годі й сподіватися на якесь раптове і всебічне покращення. Завданням морального філософа, який стає політичним мислителем, є виведення на основі історичного досвіду висновку про те, за яких обставин політичні спільноти добиваються успіху чи зазнають поразки, і показ того, яким чином політичні інституції найкраще справляються з обмеженнями і найліпше використовують можливості, що їх надають природа людини та довкілля.

Спінозі здається особливо цікавим те, що нефілософська більшість витлумачує світ за допомогою поетичних метафор і міфів, подібних до релігійних, і діє на їх основі. Міф передовсім уможливлює суспільство, а водночас становить найбільшу небезпеку і для суспільства, і для філософів. Релігія, що в ній поєднані ідеологія і громадянська позиція, виконує життєво важливі функції з утвердження громадянських чеснот і соціальної солідарності; їй не вдається виконувати ці функції, якщо священики здобувають політичний вплив і міфи починають сприйматися буквально.

На фоні більшості політичних філософів Спіноза стоїть самотньо як непохитний захисник демократії. Він доводить, що вона якнайкраще консолідує спільні зусилля всіх громадян і відтак може найбільш ефективно просувати їхні інтереси. Та демократичні інституції – це ідеал, оскільки вони вимагають наявності людей, схильних до поміркованості, з міцними традиціями громадянської культури і належним рівнем освіченості та життя. Доки ці вимоги не будуть виконані, існуватимуть монархія або аристократія; обидві ці форми слід організовувати таким чином, аби вони могли мінімізувати своє природжене зло і підготувати людей до демократії.

Дафф робить такі висновки з політичної теорії Спінози: «Спираючись на «Державця», він доходить висновку, тотожного висновку «Civitas Dei»; а на основі Гоббсового абсолютизму він вибудовує надструктуру народної демократії, убезпечену краще, ніж надструктури Локка чи Руссо» (р. 11). Політичні погляди Спінози не вивчалися так глибоко, як політична думка деяких інших мислителів, та, можливо, якраз тому багато що з них дійшло до наших днів і виявилося корисним для нас.

RJMcS

Література

Duff, R.A.: *Spinoza's Political and Ethical Philosophy.* Glasgow: James Maclehose, 1903.

†McShea, RJ.: *The Political Philosophy of Spinoza.* New York: Columbia University Press, 1968.

Wernham, A.G.: *Benedict de Spinoza: The Political Work.* Oxford: Clarendon Press, 1958.

СПРАВЕДЛИВА ВІЙНА. У найширшому смислі цей термін відноситься до цілого напрямку думки і практичної діяльності в культурі західного світу, націленого на визначення того, коли застосування сили в політичних цілях є виправданим, і встановлення межі навіть і для такого виправданого застосування сили. У такому сенсі її джерела і прояви охоплюють релігійну та філософську моральну думку, теорію права, внутрішнє і міжнародне звичайне та позитивне право, воєнну теорію і практику. Однак у багатьох контекстах цей термін уживається в більш вузькому значенні. Одне загальновідоме спеціалізоване значення годиться тільки для класичної форми теорії справедливої війни, розробленої в добу Середньовіччя, в той час як для інших стадій розвитку більш широкого вчення існують інші терміни. З огляду на це такі теоретики міжнародного права, як Дж. Б. Скотт, вважають теорію справедливої війни (середньовічну) і міжнародне право (сучасне) двома стадіями розвитку одного напрямку думки (див. також *Міжнародне право*); так само й В. В. О'Браєн говорить про «традицію справедливої війни – обмеженої війни», зазначаючи, що ідея обмеженої війни – це сформульована по-сучасному ідея справедливої війни. Фахівці з теологічної етики, такі як Пол Ремсі, уживають цей термін в основному тільки для означення частини ширшого вчення, що походить з християнських бого-

словських джерел, а римо-католики показово звужують його зміст ще більшою мірою, коли говорять про «доктрину справедливої війни» в католицькій моральній теології. Не можна не помітити широти і тяглості загального вчення, навіть якщо зміст терміна «справедлива війна» обмежується таким чином, як це показано в наведених вище та інших випадках. (Див. далі: Johnson, «Ideology, reason, and the limitation of just war» та «Just war tradition».)

Зміст учення про справедливу війну

Учення про справедливу війну помітно змінювалося, пристосовуючись до потреб конкретного часу і місця та до змінного характеру війни. Це не єдина теорія або доктрина, тож її розуміють як сукупність ідей, що містить у собі багато доктрин і теорій, довготривала актуальність і доречність яких є результатом постійних суперечок довкола визначення точного значення і змісту різноманітних критеріїв справедливої війни. Дж. Ф. Чайльдресс відносить до цих критеріїв «обов'язки prima facie» (першорядні), розглядаючи моральність застосування сили; це підкреслює їх характер як засадничих положень для типових моральних розумувань західного світу з приводу війни.

У своїй класичній формі, розробленій на схилку середньовічної доби, вчення про справедливу війну розвивалось у двох основних напрямках, які зазвичай позначають латинськими термінами jus ad bellum (право на війну) та jus in bello (право у війні); вони відповідно стосуються питань про те, чи є застосування сили виправданим у даному конкретному випадку та як слід обмежувати виправдане застосування сили. Нижче окреслено кожен із цих напрямів в світлі різноманітних критеріїв.

Jus ad bellum у вченні про справедливу війну включає в себе вимоги щодо наявності справедливої причини, законної влади, яка виступає ініціатором застосування сили, справедливих намірів у сторони (сторін), які застосовують таку силу з огляду на те, що застосування сили має бути пропорційним потребі в ній (тобто це не повинно завдавати більше шкоди, ніж приносити користі), це має бути останній довід і до нього можна вдаватися лише маючи на меті встановлення миру, а до того ж повинна існувати реальна надія на успіх. У Середні віки визнавали три типи «справедливої причини»: повернути щось, що було несправедливо загарбано, покарати зло і захистити себе від запланованого або здійснюваного нападу. Всі ці ідеї зустрічаються в римській думці та в практиці ведення воєн у пізню класичну добу. В міжнародному праві XX століття основним виправданням для застосування сили є самозахист від збройного нападу, що вже розпочався; велике значення, якого надають спробам урегулювання конфліктів із залученням третьої сторони до застосування «останнього доводу», підриває всі інші класичні виправдання застосування сили. «Належна законна влада» для римлян означала найвищу публічну владу; в епоху пізнього Середньовіччя це була найвища знать, яка підкорялася тільки монарху; в сучасний період вона пов'язується з поняттям compétence de querre, яка надається державі і, як зрозуміло, главі держави (особі чи парламенту). Нарешті, останнім часом міжнародне право дедалі більше схиляється до того, щоб вважати до певної міри «належною законною владою» революційні угруповання повстанців. «Справедливі наміри» – це виключно моральна концепція. За словами Св. Августина, який її започаткував, вона виключає «бажання завдати шкоду, жорстокість помсти, невблаганну і безжальну ворожнечу, лють повстання, жадобу панування і тому подібне».

Такими є основні поняття в рамках учення про справедливу війну jus ad bellum; усі інші поняття продиктовані, по суті, здоровим глуздом і залишалися значною мірою незмінними протягом усієї історії. Можна вказати на два винятки із цих загальних спостережень. По-перше, як зазначалося вище, міжнародне право посилило критерій застосування «останнього доводу», наголосивши на необхідності проведення переговорів із залученням третьої сторони як на більш бажаному з морального погляду способі врегулювання міжнародних конфліктів. По-друге, руйнівна сила ядерної зброї для більшості людей означає, що в будь-якій ядерній війні критерій пропорційності буде порушено. Ця друга позиція відома під різними назвами – як «ядерний пацифізм», «пацифізм сучасної війни» або «пацифізм справедливої війни». На відміну від справжнього *пацифізму* це просто часткове судження про моральність такого типу сучасної війни з огляду на вчення про справедливу війну.

Jus in bello визначається двома основними ідеями: принципом пропорційності засобів, який вимагає уникати застосування силових засобів, що призводять до безпідставних або зумовлених іншими причинами не необхідних руйнувань, і принципом диференціації, або імунітету цивільного населення, відповідно до якого цивільне населення має бути захищеним, наскільки це можливо, від руйнівної сили війни і в будь-якому разі мати захист від цілеспрямованого й умисного завдання шкоди. У класичний період у рамках концепції jus in bello було розроблено дуже мало обмежень щодо ведення війни. Як зазначав Гроцій, основне обмеження in bello в період класичної античності було таке: замість того щоб убивати представників підкореного народу (як з числа цивільного населення, так і з числа військових), переможець має зробити їх рабами. У будь-якому разі до початку індустріальної доби принцип пропорційності засобів завжди зумовлювався нестачею придатних для воєнних цілей ресурсів. У сучасний період загальну ідею принципу «пропорційності засобів» відбиває поняття «економії сил». Однак іноді й у часи Середньовіччя, а подеколи й пізніше робилися спроби оголосити поза законом певні види зброї як винятково непропорційні. Такі спроби є важливою рисою міжнародного права XX століття та моральних роздумів щодо обмежень у веденні війни.

Стосовно принципу «імунітету цивільного населення», то в Середні віки цивільне населення визначали

за двома критеріями: суспільні функції і спроможність носити зброю. Священнослужителів, пілігримів, городян і селян, що працювали на землі, вважали цивільним населенням з огляду на перший критерій; жінок, дітей, людей похилого віку та немічних – з огляду на другий. Усі вони могли втратити свій захищений статус, якщо брали в руки зброю. Поняття цивільного населення визначається в багатьох сучасних міжнародних законах, зокрема в низці Женевських конвенцій, де конкретизуються і його права, однак і в XX столітті цивільне населення аж ніяк не позбавлене страждань воєнних часів. Зрозуміло, загроза мирному населенню, що її несе ядерна зброя, хоча номінально удар може бути необхідно націлений на військові об'єкти, є однією із складових стратегії ядерного стримування.

Історичний розвиток учення про справедливу війну

Найглибші корені вчення про справедливу війну можна віднайти в класичній єврейській, грецькій та римській практиці і в роздумах стосовно досвіду ведення війни. Наприкінці класичної епохи в римському праві і в узвичаєній практиці було розвинуто поняття про справедливі причини війни, про владні повноваження, необхідні для ведення війни, та про необхідність зіставлення можливих утрат і позитивних результатів, яких можна добитися за допомогою зброї (принцип пропорційності). Християнські теоретики, такі як Св. Амвросій Міланський і Св. Августин, просто включили ці ідеї у свої власні роздуми про війну, додавши давньоєврейську ідею війни, керованої Богом (священної війни), і внісши пом'якшення, пов'язані з поняттям християнської caritas (любові). Й Амвросій, і Августин доводили, що під час війни слід захищати безневинних, але ні вони, ні римське право свого часу не виробили чіткого поняття про мирне населення.

На всі ці обмеження на застосування збройних сил на Заході здебільшого не звертали уваги з часів Августина (V ст. н. е.) й аж до доби встановлення Божого миру та Божого перемир'я, коли воєнні дії стали припиняти під час церковних свят (X–XI ст.). Як і раніше, в класичну епоху, ці перші середньовічні спроби обмеження воєнних дій не містили в собі систематизованих ідей щодо правильного застосування зброї. Розвиток у напрямку послідовного розроблення вчення почався з праці Граціана «Декрет» («Decretum», бл. 1148), яка є основною збіркою з *канонічного права,* де різні уривки з християнського вчення згруповано за тематикою. Розвиваючи тему війни, два наступних покоління каноністів (декретисти і декреталісти) та таких теологів, як Петро Паризький і *Фома Аквінський*, спиралися на підвалини, закладені Граціаном. Приблизно в цей само час світські теоретики відновили традиції римського права, а в середовищі аристократів сформувався культ лицарства, який вносив свої обмеження у застосування збройних сил. До початку Столітньої війни всі ці різні напрями розвитку були узгоджені й об'єднані в широкий культурний консенсус щодо правомірності війни й обмежень у її веденні, який охоплював всі вищевказані основні структурні елементи вчення про справедливу війну.

У XVI–XVII століттях ряд теоретиків включно з *Віторіа, Суаресом*, Джентіле та Гроцієм привнесли зміни в тогочасне вчення про справедливу війну і з огляду на це заклали теоретичні засади сучасного міжнародного права. В той само час лицарський кодекс перетворився на збірку правил військової дисципліни, що накладаються ззовні. У XVIII столітті до цих правил долучилося стратегічне прагнення до встановлення класичної ери обмеженої війни. Праця Ваттеля з проблем міжнародного права XVIII століття відображає і думки таких його попередників, як мислитель-теоретик Гроцій, і тогочасну практику ведення обмеженої війни. У XIX–XX століттях позитивне міжнародне право прояснило успадковані традиції і, як можна було помітити вище, дещо видозмінило їх.

XX століття ознаменувалося відродженням учення про справедливу війну, що зробили моралісти. За часів Першої світової війни розпочалися історичні дослідження (див. Scott; Vanderpol). Ядерна ера, що настала наприкінці Другої світової війни, актуалізувала звичну суперечку про норми моралі і застосування сили: такі богослови, як Джон Кортні Мюррей і Пол Ремсі, а також такі філософи, як Елізабет Анскомб, почали відкрито використовувати критерії справедливої війни як знаряддя морального аналізу. Майкл Вальцер та Вільям В. О'Браєн є показовими прикладами політологів, які робили те саме. Продовжувались історичні дослідження (див. Johnson, «Ideology, reason, and the limitation of just war» і «Just war tradition»; Russel), з'явились і праці, в яких увага зосереджується на застосуванні критеріїв справедливої війни до сучасних конфліктів (див. Childress; Johnson, «Can modern war be just?»). Інші сучасні напрямки розвитку широкого вчення про справедливу війну включають дедалі більше поширення міжнародного права на воєнні питання і вдосконалення бойових уставів з огляду на закони ведення війни.

JTJ

Література

(See also under GROTIUS, INTERNATIONAL LAW, SUAREZ and VITORIA.)
Childress, J.,F.: *Moral Responsibility in Conflicts.* Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1982.
Gentili, A.: *De jure belli libri tres,* trans. J.C. Rolfe. Oxford: Clarendon Press; London: Humphrey Milford, 1933.
†Johnson, J.T.: *Ideology, Reason, and the Limitation of War.* Princeton, NJ and London: Princeton University Press, 1975.
†Johnson, J.T : *Just War Tradition and the Restraint of War.* Princeton, NJ and London: Princeton University Press, 1981.
†Johnson, J.T: *Can Modern War Be Just?* New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1984.
Murray, J.C.: *Morality and Modern War.* New York: Council on Religion and International Affairs, 1959.
O'Brien, W.V.: *The Conduct of Just and Limited War.* New York: Praeger, 1981.
Ramsey, P.: *The Just War.* New York: Scribner, 1968.
Ramsey, P.: *War and the Christian Conscience.* Durham, NC: Duke University Press, 1961.
†Russell, F.H.: *The Just War in the Middle Ages.* Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1975.
Scott, J.B.: *The Spanish Origin of International Law.* Oxford: Clarendon Press; London: Humphrey Milford, 1934.
Vanderpol, A.: *La Doctrine scholastique du droit de guerre.* Paris: A. Pedone, 1919.
Vattel, E. de: *The Law of Nations; or Principles of the Law of Nature,* trans. C.G. Fenwick. Washington: Carnegie Institution, 1916.
†Walzer, M.: *Just and Unjust Wars.* New York: Basic, 1977.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ. Принаймні з часів Платона політичні мислителі незалежно від своїх переконань вважали справедливість однією з основних ознак належного політичного устрою. Насправді існувала навіть спокуса вважати справедливість всеосяжною політичною чеснотою, тобто гадати, що належне суспільство і справедливе суспільство – це одне й те ж саме. Та хоч якою б сильною не була ця спокуса, не варто піддаватися їй. Характерною рисою ідеї справедливості є те, що люди як окремі індивіди одержують таке ставлення, на яке вони заслуговують. Це відмежовує справедливість від інших бажаних властивостей суспільства, особливо від тих, що стосуються його загального характеру: країна може процвітати економічно, вести успішні війни або мати високий рівень розвитку мистецтва і при цьому не обов'язково бути справедливою. Найкращим залишається узагальнювальне визначення Юстиніана: справедливість – це постійна і вічна воля віддавати кожному належне.

Розвиваючи цю думку, треба, по-перше, звернути увагу на те, що належними можуть бути і винагорода, і *покарання*. Справедливість покарання вимагає дотримання таких трьох умов:

1) щоб покарання було накладене із застосуванням певних процедур тільки на тих, хто був визнаний винним у скоєнні правопорушення;

2) щоб покарання було однаковим для всіх, тобто міра покарання завжди має залежати від тяжкості правопорушення;

3) щоб покарання було пропорційним злочину – не надто суворим і не надто м'яким.

Витлумачення останньої умови залежить від ставлення до покарання взагалі: є воно засобом стримування чи засобом відплати. Тому ця умова є більш спірною, ніж дві перші.

Покарання, за якого нехтують якоюсь із цих трьох умов, є несправедливим. Менш очевидним є те, яку точку зору слід прийняти, коли всі умови дотримані, але правопорушник частково або й цілковито залишається непокараним. Традиційно це сприймається як акт милосердя або прощення, але постає питання, чи правомірно не зважати на справедливість у цьому випадку. Деякі філософи вважали, що справедливість установлює верхню межу покарання, але не стоїть на заваді прощенню, і це тільки додає їй досконалості. Ця ідея геніально виражена Шекспіром: «Владар земний стає подібним Богу, підсолоджуючи справедливість милістю». Інші схилялися до позиції *Канта*: те, чого вимагає справедливість, мусить бути виконано незалежно від обставин. «Навіть якщо громадянське суспільство має саморозпуститися..., спочатку слід стратити останнього вбивцю, що залишився у в'язниці, аби кожен отримав те, чого заслужив своїми вчинками...» («Metaphysical elements of justice», p. 102).

Якщо ми повернемося до ширшого питання про те, чого вимагає справедливість там, де немає правопорушень, то стикнемося з неозорим розмаїттям поглядів. В історії склалася тверда тенденція вбачати нерозривний зв'язок між справедливістю і *законом*: бути справедливим і для окремої людини, і для публічної влади означає бути законослухняним. Закон містить у собі загальні правила про те, як люди повинні поводитись один з одним, і в окремих випадках визначає, які права надає кожному його власність, заслуги і тому подібне. Справедливість означає повагу до цих звичаїв і прав. Але для більшості мислителів цієї традиції для того, щоб вважатися справедливим, сам закон теж має відповідати певним моральним вимогам. Це часто висловлювалося мовою природного права: за позитивним правом стоїть моральне право, яке можна осягнути розумом, і в конфліктних ситуаціях справедливість визначається саме на основі морального права. Хоча прихильники цієї доктрини критично підходили до загального права, за змістом її зазвичай вважають глибоко консервативною. Припускається, що в більшості випадків наявні закони просто формулюють природне право більш чітко і точно. Справедливість, таким чином, теж має консервативний характер. Це чеснота, що захищає суспільний лад, у якому кожна особа посідає місце, визначене законом.

Але навіть у минулому ця панівна ідея співіснувала з іншими ідеями, які до певної міри були прототипами сучасного поняття соціальної справедливості. Обмін товарами і послугами на ринку не можна повністю врегулювати законами, проте і тут піднімається питання справедливості у відносинах між договірними сторонами. *Аристотель* у своєму славетному діалозі дав окреме визначення справедливості в торгівлі: щоб обмін був справедливим, доводив він, має існувати загальний критерій цінності, за допомогою якого вимірювалися б товари обох сторін. Подібна ідея лежала в основі середньовічного поняття справедливої ціни. Того, що обмін є добровільним і здійснюється в межах закону, ще недостатньо для справедливості. Сторони процесу обміну зобов'язані продавати свої товари за справедливою ціною. Проте щодо того, як ця ціна встановлюється – за традицією чи на основі спостережень за поточними цінами на ринку, – середньовічні коментатори були не зовсім певні.

Друга ідея, яку теж можна знайти в Аристотеля, – це те, що за певних обставин блага можна розподіляти за заслугами. Аристотель, як здається, мав на думці розподіл суспільних коштів, хоча він міг мати на увазі і розподіл пільг між членами окремих товариств і партнерами. Ясно, що цей принцип регулювання процесу суспільного розподілу більш придатний для такої рес-

публіки, як Афіни, всі громадяни якої формально були рівними, ніж для пізніших феодальних суспільств, де розподіл визначали ієрархія і традиція.

Натомість у середньовічних роздумах про справедливість на перше місце ставили ідею потреби. Хоча загальний обов'язок допомагати вбогим сприймався як обов'язок милосердя, часто казали, що люди, які мають надлишкове багатство – багатство, що його більш ніж потрібно для підтримання їхнього соціального статусу, – мають згідно з принципом справедливості допомагати злиденним. *Фома Аквінський* пішов навіть далі, заявивши, що людина в крайній нужді має право взяти чужу власність, аби забезпечити собі прожиття.

Ми бачимо, що ідеї справедливості відображали наявні суспільні відносини, водночас допомагаючи вибудовувати їх. Що стосується сучасного періоду, то основною його відмінністю є виникнення ідеї соціальної справедливості.

Соціальна справедливість та її критики

Говорити про «соціальну справедливість» означає намагатися поставити всю схему розподілу в суспільстві в залежність від принципу справедливості. Цей термін уперше з'явився в ході політичних дебатів початку XIX століття (його вживав зокрема Джон Стюарт *Мілль*) і з тих пір став загальновживаним. Поняття соціальної справедливості базується на двох припущеннях. По-перше, соціальними процесами можна управляти, принаймні в загальному плані, за допомогою законів; це уможливлює спробу свідомо змінити суспільство. По-друге, можна віднайти силу – зазвичай в системі управління, – здатну здійснити реформування суспільства. Існують дві основні концепції соціальної справедливості. Одна з них уособлює поняття заслуги і винагороди, інша – потреби і рівності.

За першою концепцією, соціальне становище і матеріальна винагорода людини повинні якомога більше відповідати її місцю на шкалі заслуг. Ця ідея висловлюється й у вимогах щодо «доступності кар'єри для талановитих» та «рівності можливостей». Вона передбачає скасування спадкових привілеїв та існування відкритого суспільства, у якому люди отримують можливість проявляти свої здібності. Незважаючи на спільну основу погляди на те, що є «заслугою» і як її оцінювати на практиці, дещо різняться. Для декого заслуга залежить від розміру внеску: які здібності має людина і наскільки ефективно вона їх використовує. Інші доводять, що здібності як такі не мають стосунку до заслуг: люди отримують винагороду за зусилля, які вони роблять і, можливо, залежно від вибору більш чи менш корисного напрямку докладання зусиль. Що стосується оцінювання, то ліберальні мислителі часто вважали вільний ринок найкращим механізмом винагородження заслуг на практиці, доводячи, що ціна, яку може отримати людина за свої товари і послуги, є цілком вдатним показником їх цінності для інших. Цю точку зору критикували соціалісти, вказуючи на те, що на ринкові доходи часто впливають такі фактори, як талан і соціальне походження, які не мають ніякого відношення до заслуг. Дехто із соціалістів пропонував натомість оцінювати заслуги безпосередньо – наприклад, за допомогою урядової установи, відповідальної за встановлення зарплатні в плановій економічній системі.

Згідно з другою концепцією блага мають розподілятися залежно від різних потреб кожної окремої людини. Ця концепція дуже близька до ідеї *рівності*, оскільки програма, яка успішно задовольняє потреби, робить людей рівними матеріально принаймні в одному важливому аспекті. Однак існують загальновідомі труднощі, пов'язані з точним визначенням ідеї потреб (див. також *Інтереси*). Потреби слід відрізняти від бажань або вподобань, оскільки ці поняття можуть включати в себе майже нісенітні пункти; з іншого боку, потреби людей сильно різняться залежно від основних цілей їх життя. Хоча концепція потреб вибудовується на біологічному стрижні, що отримує прояв у потребі в їжі, одягу та житлі, існує й велика периферія, де потреби залежать від визначеного культурою способу життя. Зважаючи на таке розмаїття прибічники всіх концепцій соціальної справедливості, що засновуються на потребах, дотримувалися однієї з двох загальних моделей. Більш радикальна модель, характерна для *комунізму*, дозволяє кожній людині самій визначати свої потреби і припускає, що можна створити достатні ресурси для задоволення всіх потреб, визначених таким чином. У рамках більш поміркованого підходу, характерного для *соціал-демократії*, припускається, що державна влада має визначати потреби згідно із стандартами, характерними для певного часу і місця. Останній погляд дозволяє знайти компроміс між вимогами про задоволення потреб і про винагородження заслуг: частина суспільних ресурсів розподіляється згідно з потребами через державну систему соціального забезпечення, а інша частина – відповідно до заслуг через економічний ринок або бюрократичні процедури. Сьогодні це найпопулярніша на Заході інтерпретація соціальної справедливості.

Виразники деяких теорій соціальної справедливості уникають надання фундаментального значення заслугам чи потребам. Згідно з концепцією *утилітаризму* всі питання розподілу мають вирішуватися з огляду на загальні наслідки. Соціально справедливим є, зрештою, такий розподіл, у результаті якого можна отримати якнайповніше щастя. У праці Джона Стюарта Мілля «Утилітаризм» (1861) було дано, мабуть, найбільш переконливий виклад цієї позиції. *Роулз* розробив альтернативну теорію, найпоказовішим елементом якої є принцип, за яким нерівність у розподілі благ допускається тоді і тільки тоді, коли вона спрацьовує на користь найменш забезпечених членів суспільства. Це надає поняттю справедливості егалітарного забарвлення, але дозволяє відхилятися від принципу рівності в тому разі, якщо це слугує стимулом, заохоченням, створюючи більший запас благ для перерозподілу на користь найменш забезпечених.

Ще більш далекосяжну зміну запропонували такі критики, як *Гаєк* і Нозик (див. *Лібертаризм*). Вони взагалі відкинули поняття соціальної справедливості, а натомість обстоювали повернення до традиційного розуміння справедливості як поваги до закону й установлених прав. Їх аргументація веде свій початок від різних філософських традицій, але ґрунтується на трьох основних положеннях. По-перше, поняття соціальної справедливості передбачає наявність установи, відповідальної за розподіл благ у суспільстві, в той час як насправді цей розподіл відбувається в результаті некоординованої діяльності багатьох суб'єктів, жодного з яких не турбує загальний результат. По-друге, пошук соціальної справедливості призводить до заміни ринкової економіки на безглузду бюрократію, яка намагається (одначе безуспішно) повністю контролювати процес надходження ресурсів до індивідів. По-третє, цей пошук справедливості включає в себе також істотне втручання в особисту *свободу*, оскільки якщо ми хочемо, щоб розподіл відбувався за загальновизнаним взірцем, то не можемо дозволити людям робити з одержаними ресурсами те, що їм заманеться. Ці неоліберали вважають, що справедливість – це якість не результатів, а процесів. Якщо процедури одержання і передання благ правильні, то немає сенсу називати результативний розподіл справедливим чи несправедливим.

Ці доводи є хоч і переконливими, але не вирішальними. Поняття соціальної справедливості не передбачає наявності єдиного розподілювача ресурсів. Воно лише передбачає, що модель розподілу залежить від основних суспільних інститутів, які можна змінювати політичним шляхом. Наприклад, відносні доходи роботодавців і найманих працівників за умов ринкової економіки частково залежать від того, як закон визначає договірні права кожної зі сторін, а це є питанням політичного рішення. Це спостереження дозволяє також спростувати друге і третє твердження. Якщо концепції соціальної справедливості мають визначати форму інституцій, то не обов'язково, щоб усі ресурси розподілялися централізованим бюрократичним шляхом. Можна, наприклад, дозволити стихійний розподіл багатьох благ через ринок і в той же час регулювати інститути, що визначають основу ринкового розподілу, – наприклад системи оподаткування і власності – таким чином, щоб загальна форма розподілу узгоджувалася з наявними принципами винагородження за заслуги і задоволення потреб. Це також надасть кожній людині значну, хоча й не безмежну, свободу у використанні ресурсів, і дозволить не приносити в жертву справедливість загального розподілу.

Суперечки навколо проблеми соціальної справедливості відображають нечіткість нашого розуміння справедливості загалом. З одного боку, справедливість має стосунок до правил і процедур: поводитися з людьми справедливо означає правильно застосовувати до них доречні норми. З іншого боку, справедливість має стосуватися наслідків: люди повинні врешті-решт отримати те, на що вони заслуговують чи чого потребують. Дилема постає тоді, коли процедури, що здаються загалом справедливими, призводять до несправедливих результатів. У такому разі ми розриваємося між справедливістю, яка вимагає застосування одних і тих самих норм без жодного винятку, і справедливістю, яка вимагає скасування або виправлення норм, якщо їх результати неприйнятні. Задовільна теорія справедливості має «згладити» обидва гострі кути цієї дилеми.

DLM

Література

Aquinas, T.: *Selected Political Writings,* ed. A. P. d'Entrèves. Oxford: Blackwell, 1959.

Aristotle: *The Nicomachean Ethics,* ed. W.D. Ross, ch. 5. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Hayek, F.A. von: *Law, Legislation and Liberty,* vol. II: *The Mirage of Social Justice.* London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Kant, I.; *The Metaphysical Elements of Justice* (1797), trans. J. Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Mill, J.S.: *Utilitarianism* (1861). In *The Collected Works of J. S. Mill,* vol. X. Toronto: University of Toronto Press, 1969.

†Miller, D.: *Social Justice.* Oxford: Clarendon Press, 1976.

Nozik, R.: *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic; Oxford: Blackwell, 1974.

†Pettit, P.: *Judging Justice.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

†Raphael, D.D.: *Justice and Liberty.* London: Athlone, 1980.

Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford Universily Press, 1972.

Walzer, M.: *Spheres of Justice.* New York:.Basic; Oxford: Martin Robertson, 1983.

СТАЛІН Йосип Віссаріонович (псевдонім Й. В. Джугашвілі, 1873—1953) – радянський політичний лідер. Основним інтелектуальним здобутком Сталіна, старанного учня *Леніна*, стало пристосування теорії *марксизму* для закладення підвалин радянського режиму, беззаперечним вождем якого він був.

Критики вживають термін «сталінізм» для позначення ідей і політики Сталіна та очолюваної ним радянської держави (див. *Радянський комунізм*). Часто його вживають у ще ширшому значенні для позначення репресивних рис інших комуністичних партій і держав.

DLM

СТАРОДАВНІЙ ЛАД – широко розповсюджена в європейській політичній думці XVI—XVIII століть ідея, що її використовували здебільшого задля відсічі на зазіхання королівського *абсолютизму*. Ідея стародавнього устрою містила в собі поняття про те, що королівська влада походить від основоположного ладу (і тому обмежується ним), започаткування якого загубилось у тумані історії. Однак його установлення збереглись у звичаєвому праві, яке за їх допомогою обмежувало владні повноваження короля. В Англії риси стародавнього ладу часто простежуються в англосаксонський період, тож їх і протиставляють «норманському ярму», в яке запрягли народ Вільям I та його наступники.

DLM

Література
Pocock, J.G.A.: *The Ancient Constitution and the Feudal Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

СУАРЕС Франсиско (1548–1617) – іспанський філософ і богослов. Філософські погляди Суареса, провідного політичного філософа католицької контрреформації, на право і політику викладено в «Трактаті про закони та Бога-законодавця» (1612), що ґрунтувався на його лекціях, читаних в університеті м. Коїмбри, де він очолював кафедру богослов'я. Крім того, він досліджував проблему суверенної влади й опору тиранії в праці «Захист католицької та апостольської віри від помилок англіканських сект» (1612). Тут він виклав славнозвісну думку про те, що англійський народ як єдина спільнота, керована своєю конституційною владою, має право опиратися спробам короля-єретика Якова I змусити його скласти присягу на вірність.

Політична філософія Суареса стала відгуком на дві практичні проблеми: потребу у виправданні боротьби Контрреформації проти войовничого протестантизму (див. *Реформації політична думка*) і потребу в створенні теорії виникнення суверенних держав (особливо Іспанії – першої сучасної держави і глобальної імперії), їх відносин і їх підлеглості загальній юрисдикції папи римського. В обґрунтуванні своїх висновків він спирався на дві великі школи схоластичної політичної філософії – томізм (via antiqua, за Св. *Фомою Аквінським*) (див. *Томізму політична думка*) та оккамізм (via moderna, за Вільямом *Оккамом*). Оккамізм із його наголосом на індивідуальних, суб'єктивних правах і суверенній владі народу, або *консиліаризмі*, розквітнув у п'ятнадцятому – на початку шістнадцятого століття. Однак на початку шістнадцятого століття Франсиско Віторіа відродив концепцію Фоми Аквінського стосовно абсолютної монархії і природного закону як об'єктивного і раціонального стандарту права, у якій не було жодної згадки про суб'єктивні права. У середині століття ця точка зору перемогла на Трентському соборі, де була вироблена контрреформаційна ортодоксія.

Хоча оккамізм нині дискредитовано, головним чином через його застосування протестантськими мислителями, Суарес не відхиляв його повністю, викладаючи свої позиції в світлі неотомізму. Це було міцною опорою для католицизму, особливо в Португалії та в іспанських провінціях Нідерландів; вироблена Суаресом концепція суб'єктивних прав надавала законного сенсу становленню комерційної діяльності, не підриваючи основ томістського вчення про верховенство позитивних обов'язків; крім того, католики самі вимагали права чинити спротив монархам-протестантам.

Суарес прагнув поставити суб'єктивні права в залежність від природних прав таким чином, щоб позитивні обов'язки щодо справедливого розподілу залишилися первинними і природний закон не було зведено виключно до негативного обов'язку утримуватися від зазіхань на права інших (як це і справді робили під проводом Гуго *Гроція* і Томаса *Гоббса*). Протестантська Європа відкинула цю синкретичну політичну теорію, але вона надихала і продовжує надихати політичну теорію і політичну діяльність на Іберійському півострові й особливо в Латинській Америці.

Теорія Суареса – це заснована на законі, або «правова» теорія, а природний закон усупереч Лютеру – це основа всіх людських законів і відносин (див. *Закон*). Послідовники Оккама стверджують, що природний закон є правильним і зобов'язальним, оскільки це Божа воля, – при цьому підкреслюється Його бажання; тоді як для томістів він є правильним і зобов'язальним тому, що це є думка Божа, – при цьому підкреслюється Його розум. Суарес поєднав обидві ці ідеї, твердячи, що зміст природного закону, так само як і будь-якого істинного закону, є раціональним і виходить із думки Бога, тоді як обов'язковість природного закону виходить із бажання Бога-законотворця.

По-друге, не розглядаючи *міжнародне право* як безпосередню складову природного закону, Суарес тлумачить його як вид позитивного, або людського закону, заснованого на традиції і тільки побічним чином пов'язаного з природним законом, що відкриває простір для виникнення предмета міжнародного права. Отже, хоча війна і рабство, як і приватна власність, не є необхідними вимогами природного закону, вони є узвичаєною практикою в рамках держав, а природними і справедливими вони залишаються настільки, наскільки не суперечать природному закону.

Третя, найважливіша особливість теорії Суареса – це його підхід до *суверенності*. Суверенна влада – це влада створювати закони і під страхом смертної кари забезпечувати їх дотримання задля загального блага і відповідно до природного закону. Ця влада належить монарху держави, який є абсолютним правителем і стоїть вище закону, але перебуває під непрямою, примусовою й загальною владою папи римського. Його влада походить від людей у тому сенсі, що Бог вручає її суспільству, розглядуваному як корпоративний або містичний орган, котре відтак погоджується відмовитися від неї, а не просто делегувати її монарху. Заперечуючи те, що кожен з людей завжди тримає політичну владу в своїх руках, Суарес підриває революційне значення обґрунтованих Оккамом суверенних владних повноважень народу, які було окреслено, наприклад, у праці кальвініста Джорджа Бучанана «Королівське право в Шотландії» (1579).

У подальшому, оскільки суспільство зреклося політичної влади на користь правителя, воно ніколи не зможе повернути собі політичну владу шляхом повстання, навіть якщо правитель і зловживає своєю владою. Однак у «Захисті...» Суарес доводить, що є два випадки, у яких опиратися тирану – законно, оскільки суспільство має природне і суб'єктивне право захищати себе від знищення. У першому випадку тиран узурпує владу без згоди суспільства і погрожує знищити його. У такому разі навіть частина суспільства має право на опір. У другому випадку – якщо державець, котрий отримав владу на основі згоди, стає ти-

раном і намагається зруйнувати суспільство, – суспільство як орган має природне право захищати себе під природним і виваженим проводом законних представників королівства. Цей підхід, застосований Суаресом відносно Англії, підвладної Якову І, став анахронізмом уже в часи Локка.

ЈТ

Література

Buchanan, G.: *De jure regni apud Scotos (The Right of the Kingdom in Scotland).* Amsterdam and New York: Da Capo, 1969.
Copleston, F.: *A History of Philosophy,* vol. III, pt 2: *The Revival of Platonism to Suarez.* Garden City, NY: Doubleday, 1963.
Femandez-Santamaria, J.A.: *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516–1559.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Hamilton, B.: *Political Thought in Sixteenth-Century Spain.* Oxford: Oxford University Press, 1963.
Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought, vol.* II: *The Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
Suarez, F.: *Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores (A Defence of the Catholic and Apostolic Faith against the Errors of the Anglican Sect).* 1 vols. Naples, 1872.
Suarez, F.: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore (A Treatise on the Laws and God the Lawgiver).* 2 vols. Naples, 1872.
†Suarez, F.: *Selections from Three Works,* Latin-English edn of major parts of *A Defence* and *On the Laws,* trans. G.L. Williams. In *The Classics of International Law,* ed. J.B. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1944.
Tuck, R.: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
†Wilenius, R.: *The Social and Political Theory of Francisco Suarez.* Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1963.

СУВЕРЕННІСТЬ – влада чи верховна влада, що має якості найвищого судді – чи то особи, чи групи осіб, – уповноваженого приймати рішення та розв'язувати суперечки в межах політичної ієрархії певною мірою остаточно. Змога приймати такі рішення передбачає незалежність від зовнішніх сил та вищу зверхність і панування над внутрішніми групами. Суверенний владар є особою чи групою осіб (включаючи збори представників), яка володіє верховною владою.

Найпершою ознакою суверенної влади є її локалізація: це найвища влада в політико-правовій ієрархії. Другою ознакою є послідовність: це остання, чи кінцева інстанція з прийняття рішень у межах політико-правової ієрархії. Третьою ознакою суверенної влади є її дія: це включає поняття загальності, що означає вплив на весь хід діяльності. Четвертою ознакою суверенної влади є автономія: суверенний владар повинен мати незалежність у своїх відносинах з іншими суб'єктами (внутрішніми чи зовнішніми, вітчизняними чи іноземними) і не може їм підлягати.

Найвища влада

Суверенна влада належить найвищому складнику ієрархії; вона не тотожна політико-правовій системі загалом. Більшість рішень, що приймаються в рамках системи – поліцейським-регулювальником, муніципальними радниками, мером міста, – не надходять безпосередньо згори, навіть якщо вони справляють майже той само вплив, що й ті рішення, які надходять згори. Рішення, що спускаються безпосередньо з верхівки ієрархії, становлять лише невеличку частку всіх рішень, які приймаються в рамках цієї ієрархії. Суверенна влада – це кінцевий пункт, якого досягають, рухаючись від апеляції до апеляції, тобто вищої від даної інстанції далі вже немає.

На самому елементарному рівні це поняття найвищої влади втілюється в образі одноосібного правителя. Коли вирішується будь-яка важлива справа, вона передається певній особі, котра, як передбачається, є компетентною в її розв'язанні. Сучасний уряд і суверенна влада такого уряду втратили (якщо колись і мали) цю простоту. Суверенна влада як правове поняття стала водночас істотно круговою і розпорошеною.

По-перше, коли ми шукаємо влади в сучасній демократичній державі, ми йдемо від нижчої інстанції до найвищих. Але коли ми дістаємося цих найвищих інстанцій (як-от прем'єр-міністра, президента, глави парламенту), ми відкриваємо ще вищу інстанцію – а саме «народ», «le pays réel» (істинну державу), або, простіше кажучи, електорат, який водночас становить певним чином і підвалини політичної ієрархії. Отже, маємо замкнене коло. По-друге, ідучи від нижчої до найвищої інстанції, особливо у федеральних державах, ми не знаходимо однієї особи чи органу, що був би компетентний вирішувати всі нагальні важливі проблеми: суди присяжних, адміністративні суди, законодавчі комітети, загальногромадянські суди, місцеві (особливо «державні») органи влади, спеціальні слідчі установи, приватні об'єднання – всі вони користуються певною формою та ступенем автономності і не можуть бути заміщені якимось одним центром. Отож і маємо розпорошеність.

За часів монархів XVIII століття, таких як Людовик XIV, який міг заявити: «L'état, c'est moi» («Держава – це я»), найвища влада/владні повноваження, можливо, й могли бути зосереджені в одних руках. В умовах складної федеральної демократії, як, наприклад, у Сполучених Штатах, існує тенденція зводити «найвищу владу» до «остаточної» влади: процедура прийняття рішення може скеровувати до різних владних центрів.

Верховна влада

Суверенна влада передбачає здійснення остаточного контролю над ієрархією. Абсолютна влада (як у «короля-сонця») може, звичайно, бути верховною, але верховна влада не обов'язково має бути абсолютною. Виходячи з того, що суверенна влада може згодом внести поправки або навіть скасувати закон, виданий раніше, остаточність не слід ототожнювати з необоротністю. Рішення суверенного правителя є остаточним у тому особливому сенсі, що жоден нижчий (підпорядкований) суб'єкт ієрархії не може (або не уповноважений) скасувати його. Якщо суверенна влада є ко-

лективною, чи «народною», важче гарантувати, що будь-яке конкретне рішення буде остаточним або що будь-яку справу буде закрито. Але це не означає, що в разі існування колективної суверенної влади жодне рішення не є остаточним. Остаточність часто зумовлюється часом: рішення про ув'язнення обвинуваченого, побудову греблі, незанесення в червону книгу рідкісних видів, розв'язання війни можуть бути остаточними в тому сенсі, що оскільки ці рішення прийнято, то хоча й існує можливість проведення подальших нарад та висунення апеляцій, але обвинуваченого вже ув'язнено, греблю побудовано, рідкісні види винищено, війну (можливо, ядерну) розв'язано.

Верховність суверенної влади в разі існування суверенного правителя-індивіда відрізняється від випадку наявності колективного суверенного органу влади. Верховність, виражена індивідом, може бути абсолютною, тоді як верховність, виражена колективом, – ні. Колективний (чи «народний») суверенний владний орган може дійти тих само висновків і прийняти ті само рішення, що й одноосібний суверенний владар. Але процедурні відмінності не дозволяють ототожнювати ці два різновиди. Згідно з процедурою від одноосібного суверенного владаря не вимагається проводити консультації з іншими для видання наказу. Колектив, навпаки, повинен обов'язково прийняти – хоча б з метою з'ясування своєї «думки» – певну форму публічного обговорення чи дебатів (хоча б і нераціональну) і, отже, мусить регламентувати свою роботу певними принципами, як-от, приміром, «правилом більшості» чи «вільного і вичерпного обговорення». Він є джерелом закону, але не може неправомочно ставити себе вище закону.

Загальність дії

У разі існування одноосібного суверенного владаря розрізняють особу і посаду (наприклад король і престол), оскільки одноосібний суверенний правитель приймає багато рішень, які не є власне «верховними», – скажімо, полює, бенкетує, відпочиває тощо. Аналогічне розрізнення стосується і колективів; але тут не можна прийняти жодного рішення, яке не було б верховним, тобто «загальним». Одноосібний суверенний владар у силу своєї природи приймає безліч дріб'язкових рішень, які не тільки не слугують настановами для нижчих рівнів, але й не можуть бути такими. Колективний суверенний орган, навпаки, є суверенним владарем лише тоді, коли він колективний, тобто «громадський», і, отже, не може приймати якихось та й узагалі жодних рішень без певної загальної дії. Загальність дії може стосуватися сфери дії (як у випадку встановлення процедури) або сфери застосування (як у разі переслідування конкретної реальної мети суспільної ваги).

Незалежність

Жодне соціальне чи політичне утворення не є цілковито чи то абсолютно незалежним від кожного іншого. Як індивіди ми можемо бути рабами пристрасті, моди, ідеології тощо. Деякі нації можуть послідовно наслідувати інші й у різноманітні способи справляти взаємовплив одна на одну. Звичайно, дехто має набагато більшу владу над іншими порівняно з ними. Автономність у справах політичних не означає відсутності взаємодії. Це свідчить радше про особливу форму взаємодії – таку взаємодію, що виникає між політичними утвореннями, кожне з яких має свою власну, осібну ієрархію – зі своєю верхівкою, остаточністю та загальністю дії.

Розрізняють (наприклад Дикей) правову і політичну суверенну владу, але особливої слушності в цьому немає, оскільки політика (наприклад виборчі змагання) позначається на тих, хто розробляє закони та оперує ними. А закони (наприклад виборчі правила – пропорційна система представництва, мажоритарна система відносної більшості тощо) створюють активні й аж ніяк не нейтральні обставини, у яких і розгортається політика. У будь-якій державі можуть існувати потужні угруповання, що домагаються впливу, переваг і контролю. Багато зовнішніх угруповань (не останнє місце серед них посідають інші країни) можуть виявляти такі само наміри. Важливим є те, що для суверенної (у смислі незалежної) держави знаходитися під несуверенним впливом не означає втратити при цьому свою суверенність і незалежність, так само як і індивід, якого хтось переконав у чомусь, не стає через це підлеглим цього іншого. Проте залишається відкритим питання про те, наскільки послідовно одне суверенне утворення може справляти вплив на інше, допоки стане недоречним говорити про це останнє як про «суверенне».

Існує безліч літератури на тему суверенної влади. Постає принаймні три різних питання: по-перше, якою є природа політичного устрою; по-друге, хто (в будь-якій системі) править і, нарешті, хто повинен правити. Можливо, найвидатнішими мислителями в цій царині з часів Відродження були Жан *Боден*, Томас *Гоббс*, Жан-Жак *Руссо* та Джон *Остін*. Ці автори (і багато інших) по-різному відповідали на запитання про те, хто править і хто повинен правити. Щодо природи чи ознак суверенного правління, то тут вони давали однозначну відповідь. Цю однозначну відповідь можна назвати «традиційною доктриною» суверенної влади, хоч і можна сперечатися з приводу потреби в зосередженні влади в даному центрі – влади, що має бути абсолютною, цілковитою, необмеженою і неподільною.

Боден виходив із того, що будь-яка форма державного устрою, відмінна від монархічної, є значною мірою неповноцінною. Держава для нього досягала істинної стабільності – чи то єдності, чи миру – завдяки суверену, причому цей суб'єкт відповідав своєму призначенню лише у вигляді конкретної особи. Гоббс на відміну від Бодена принаймні припускав (в експліцитній формі), що сувереном може бути не тільки особа, але й група. Але це визнання було лише номінальним, оскільки з аргументації Гоббса випливало, що

колективні суверени, якщо вони є суверенами, насправді зводяться лише до волі якогось окремого представника і що демократії (у цьому звуженому розумінні) можуть виявитися так само абсолютними, як і монархії. Із цього Гоббсового підтексту стає зрозумілим, що найкращою формою правління він теж вважав монархію – єдину справжню гарантію миру та єдності. Остін виявляв більший оптимізм щодо життєздатності колективних суверенних владних органів. Але, як і Руссо (котрий уперше виклав серйозні доводи на користь демократичної суверенної влади), він усе ще вважав, що для того щоб бути сувереном, необхідно мати необмежену владу. Навіть набагато пізніші мислителі, як можна помітити, обстоювали, хоч і з певними застереженнями, необмежену владу парламенту. Живучість цього погляду можна пояснити нездатністю усвідомити різницю між одноосібною і колективною суверенною владою, зокрема між монархічним і демократичним суверенними правителями.

«Класична» доктрина суверенної влади виявилася занадто абсолютистською і не спромоглася докладно пояснити конкретні порядки, встановлювані в демократичних державах. Згідно з нею порядок розглядається виключно як відносини веління й послуху, а остаточність рішення вважається можливою лише за тієї умови, що певний суб'єкт командує рештою. Цей класичний погляд не дозволяє кваліфікувати демократичну державу як дійсно «суверенну», оскільки прийнято вважати, що «демократія» передбачає розділення влади, її обмеження та верховенство права. Суверенна демократична держава (якщо її так визначати) є неодмінно пов'язаною деякими правилами, від яких вона не може звільнитися.

Якщо ми вважаємо, що ознаками суверенної влади є найвища, остаточна й найбільш загальна влада/владні повноваження в самостійній державі, ми виключаємо претензії на цілковиту, необмежену, довічну й неподільну владу. Головною ознакою суверенної влади є не неподільність (як правило, втілена в особі монарха), а остаточність. Суверенну владу можна чітко поділити між численними суб'єктами (чи то між законодавцями суверенного парламенту, що голосують за вжиття певного заходу, чи між різними гілками влади або суб'єктами держави у федерації), у жодному разі не применшуючи значення остаточності рішення.

РК

Література

Austin, J.: *The Province of Jurisprudence Determined.* London: Murray, 1832; ed. H.L.A. Hart. London: Weidenfeld & Nicolson, 1954.
Bodin, J.: *Six Books of a Commonweal* (1576). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
Dicey, A.V.: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution,* 10th edn. London: Macmillan, 1959.
†Hinsley, F.H.: *Sovereignty.* London: Watts, 1966.
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
†Jouvenel, B. de: *Sovereignty.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
Kelsen, H.: *General Theory of Law and State.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949.
†King, P.: *The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes.* London: Allen & Unwin, 1974.
†King, P.: *Federalism and Federation.* London: Croom Helm, 1982.
Merriam, C.E.: *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau.* New York: Columbia University Press, 1900.
Rousseau, J.-J.: *The Social Contract* (1762), trans. M. Cranston. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Stankiewicz, W.J.: *Aspects of Political Theory: Classical Concepts in an Age of Relativism.* London: Collier-Macmillan, 1976.

СУПЕРЕЧНІСТЬ. Див. *Діалектика*.

СУСПІЛЬНИЙ ДОГОВІР. В основі вчення про суспільний договір лежить ідея про те, що законна влада є штучним продуктом добровільної угоди вільних і високоморальних діячів, тобто такого поняття, як «природна» політична влада, не існує. Отже, Майкл Оукшотт має рацію, називаючи вчення про суспільний договір доктриною «волі та винахідливості»; і справді, стисло виразити цю теорію можна словами *Локка:* «...урядовці отримують політичну владу внаслідок укладення добровільного договору». Хоча витоки договірної теорії простежуються в стародавній та середньовічній думці і хоча нещодавно нове життя вдихнули в неї деякі сучасні ліберали, золотий вік теорії суспільного договору припадає на 1650–1800 роки – починаючи з «Левіафана» *Гоббса* і закінчуючи «Метафізичними засадами справедливості» Канта.

Питання про те, чому в західній думці таке важливе місце посів принцип добровільності, є спірним. Існує вірогідність того, що стародавні концепції досконалого ладу і природного тяжіння людини до суспільства, зазнавши впливу християнства, стали дороговказом до осмислення політики за моделлю «добрих учинків»: як здійснення добрих учинків вимагає і розуміння добра, і бажання його творити, так і політика вимагає моральної згоди, залучення індивіда до політики шляхом висловлення його волі. Для християнської доктрини завжди була важливою свобода добровільного прийняття абсолютних стандартів, а Реформація, безумовно, посилила момент особистого вибору та відповідальності за моральність мислення, поставивши роль морального керівництва на друге місце. Доволі природним виглядало поширення «протестантських» поглядів на індивідуальну моральну автономію зі сфери теології та етичної філософії на політику, що забезпечило теорії суспільного договору її світоглядні підвалини. Згідно із широко розповсюдженими найголовнішими суспільними ідеями Реформації вивершена досконалість будь-якої інституції не може сама по собі узаконити її; вона потребує узаконення з боку окремих осіб, що виступають в ролі її засновників. У якому б напрямку не розвивалися ідея добровільності і концепція суспільного договору, немає сумніву в тому, що вчення про створення досконалої держави торували шлях ученням про законну державу, а починаючи з XVII століття ця законність часто спиралася на поняття волевиявлення.

Рішучий поворот у розвитку західної суспільної думки до принципу добровільності стався завдяки Св. *Августину*, який запозичив у *Цицерона* та *Сенеки* ідею bona voluntas (доброї волі) і зробив її основоположним етичним поняттям. Хоч у суто політичних своїх творах Августин не виявив себе ні прихильником принципу добровільності, ні прибічником учення про суспільний договір, у своїй етичній теорії він розкрив тісний зв'язок між згодою і волею, без якого теорію суспільного договору неможливо уявити. У декого з християнських політичних філософів, що з'явилися після Фоми Аквінського, передусім у Вільяма *Оккама* та Миколая Кузанського, які в один голос стверджували, що законна політична влада залежить від добровільної згоди підданих, принцип добровільності стає менш опосередкованим, набуває більш яскравого політичного забарвлення.

Але в своїй найпрогресивнішій і найвитонченішій формі, що була окреслена ще до появи самого вчення про суспільний договір, принцип добровільності в політиці було представлено в авторитетній праці Франсиско Суареса «Tractatus de legibus ac Deo legislatore» («Трактат про закони та Бога-законодавця»). За Суаресом, добра воля і політична згода є поняттями аналогічними чи навіть паралельними; воля – це «безпосередня причина» держави. Суарес підсумував свою доктрину в таких твердженнях: «Людська воля необхідна для того, щоб люди могли об'єднатися в єдину досконалу громаду» і «За природою речей люди як індивіди мають певну (так би мовити) здатність до заснування або утворення досконалої спільноти». Очевидно, що для Суареса такою здатністю є воля: люди можуть об'єднуватися в єдиний політичний організм лише за допомогою «здійснення особливого вольового акту чи висловлення спільної згоди», вони не можуть висловлювати згоду, «якщо їх дії не є добровільними».

Позиція сучасних прихильників теорії суспільного договору є всього лише спробою вважати політику узаконеною на основі досягнення згоди; отже, обов'язки і влада є плодами первісної свободи та відповідальності кожного, наслідком волі кожного індивіда як моральної причини. Звичайно, цілком можливо трактувати контрактизм у скромніших рамках: як поширення певних середньовічних ідей про договори між правителями і народом, як (дуже) явно виражений консиліаризм або як концепцію раціонального обмеження влади (див. *Політичний обов'язок*). Проте недоліком скромніших витлумачень є те, що вони неадекватно оцінюють революцію в політичній і етичній філософії, що її зробили християнські ідеї, і тому недостатньо наголошують на етичних складових вчення про суспільний договір, таких як самостійність, відповідальність, обов'язок, уповноваження та волевиявлення.

Згода, чи основана на добрій волі угода, що її розуміють як моральну цінність, покликана була посісти належне їй місце в політичній філософії XVII, XVIII та початку XIX століть, якого доти вона ніколи не посідала. Наприклад, Гоббс у «Левіафані» (1651) звертає увагу на те, що «право всіх правителів випливає передовсім зі згоди кожного індивіда на те, щоб ним керували» (гл. 42), і підкреслює, що людська воля «є суттю всіх угод» (гл. 40). У своєму більш ранньому творі «Про громадянина» («De cive», 1642) він навіть стверджував: «Я вважаю, що... людину зобов'язують самі договори, тобто вона повинна діяти з огляду на свою обіцянку; а закон примушує людину до дотримання свого зобов'язання, тобто він вимагає від неї виконання даної нею обіцянки під страхом встановленої законом кари» (гл. 14, 2). Тут Гоббс чітко визначає, що обов'язки випливають з обіцянок, з договорів, основою яких є добра воля, а не зі страху покарання, який лише зміцнює наміри, зумовлені обіцянкою. Проминаючи Локка, який, утім, стверджував, що «добровільний договір дає... політичну владу правителям заради блага їхніх підданих», і звертаючись до Руссо, знаходимо в нього таке твердження: «Я нічого не винен тим, кому нічого не обіцяв... Об'єднання в суспільство є найдобровільнішим учинком у світі; оскільки кожен індивід народжується вільним і є сам собі господарем, ніхто під жодним приводом не в змозі підкорити його без його згоди» («Про суспільний договір», кн. 4, гл. 2). (З цього уривка стає зрозуміло, наскільки тісно пов'язані між собою поняття згоди, договору та добровільності вчинків.) Що ж до Канта, то у своїй праці «Вчення про право» («Rechtslehre», 1797) він стверджував, що дворянство цілком справедливо має поступово зникнути, оскільки люди ніколи не захочуть мати спадковий клас, який не заслуговує на своє становище, і що всі чинні закони повинні бути такими, щоб розумні люди могли погодитися на них. Навіть Гегель недвозначно стверджує, що тоді як «в античних державах суб'єктивна мета просто збігалася з волею держави», сьогодні «ми прагнемо до особистого судження, особистого волевиявлення та особистої свідомості». Якщо має бути прийнято суспільно важливе рішення, продовжує Гегель, то кожна людина особисто повинна зробити заяву «Я так бажаю».

Попри свою відданість принципу добровільності Гегель був впливовим критиком договірної теорії держави. Через понад століття після його смерті в 1831 році теорію суспільного договору заступили, з одного боку, утилітаризм, а з іншого – історичні теорії держави, що ведуть свій родовід значною мірою від самого Гегеля і набувають найбільшої виразності в марксизмі. А нещодавно ця теорія отримала нове життя в працях передусім Джона Роулза, який намагається подати свої принципи справедливості як принципи, що «в ситуації початкової рівності є прийнятними для вільних і розумних людей, котрі дбають про власні інтереси як визначальні принципи основоположних підвалин їх об'єднання» (р. 11). Роулз прямо не зацікавлений у виправданні політичної влади і рідко звертається до понять волі і згоди, проте його спроба подати справедливе суспільство як «добровільну систему співпраці» пов'язує його з традицією теоретиків суспільного договору. Цей напрям політичної думки, який веде своє

походження від Августина і який домінував в епоху Просвітництва, здається, дивним чином було відкрито знову.

PR

Література

†Barker, E.: *The Social Contract.* London: Oxford University Press, 1946.
Hobbes, T.: *Leviathan,* ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Hobbes, T: *De cive,* ed. S.P. Lamprecht. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.
Hume, D.: Of the original contract. In *Political Essays,* ed. C.W. Hendel. New York: Liberal Arts, 1953.
Kant, I.: *The Metaphysical Elements of Justice,* trans. J. Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett. New York: Mentor, 1965; Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Oakeshott, M.: Introduction to *Leviathan.* Oxford: Blackwell, 1946.
Plamenatz, J.: *Consent, Freedom and Political Obligation.* London: Oxford University Press, 1938.
Rawls, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1971; Oxford: Oxford University Press, 1972.
†Riley, P.: *Will and Political Legitimacy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
Ritchie, D.: *Darwin and Hegel.* New York: Macmillan, 1893.
Rousseau, J.-J.: *The Social Contract* (1762), ed R.D. Masters. New York: St Martin's, 1978.
Suarez, F. : *A Treatise on the Laws and God the Lawgiver* (1612). 2 vols. Naples, 1872.

СУСПІЛЬНІ ІНТЕРЕСИ. Див. *Інтереси*.

T

ТАКЕР Бенджамін Р. (1854—1939) – американський анархіст, видавець і журналіст. Для своїх сучасників Такер був провідним речником індивідуалістичного *анархізму*.

ТЕЛВОЛЛ Джон (1764–1834) – англійський радикальний памфлетист і викладач. Як проводир Лондонського кореспондентського товариства в 1790-х роках він виступав за надання права голосу всьому дорослому населенню. Див. *Радикали англійські.*

ТЕРОРИЗМ – форма політичного насильства, яке спрямовується проти уряду, але часто вражає рядових громадян; його метою є створення атмосфери страху, в якій даний уряд буде змушений виконати вимоги терористів. Інколи даний термін поширюють на злочинні діяння, скоєні самим урядом з метою викликати почуття страху в своїх громадян. Але питання визначення, як і основні політичні проблеми, що їх піднімають у зв'язку з тероризмом, загалом відповідають питанням визначення та проблемам, які ставляться у зв'язку з *насильством.*

DLM

Література

Laqueur, W.: *Terrorism.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1977.
Wilkinson, P.: *Terrorism and the Liberal State,* 2nd edn. London: Macmillan, 1986.

ТИРАНІЯ – див. *Деспотизм.*

ТОКВІЛЬ Алексіс, де (1805–1859) – французький політичний теоретик, соціолог та історик. Токвіль походив з аристократичної родини роялістів. Його батько, якому якимось чудом удалося уникнути страти якобінцями, служив префектом у часи реставрації монархії, тож і не дивно, що й Алексіс вступив у 1827 році на державну службу. Липнева революція 1830 року змусила його робити вибір між почуттями і розумом; Токвіль залишився вірним родинним традиціям і не присягнув новій орлеанській династії, однак і відновлення правління Бурбонів вважав за неможливе. Поставши перед цією дилемою, разом зі своїм приятелем Гюставом де Бомоном Токвіль захопився ідеєю відвідати Америку. Приводом для подорожі, яка тривала з весни 1831-го по 1832 рік, стало вивчення американської системи покарання, й у 1833 році двоє друзів опублікували спільну працю «Du système pénitentiaire aux États-Unies et de son application en France» («Про систему покарання в Сполучених Штатів та про її застосування у Франції»). Однак обидва вони мали й інші, ширші цілі, що їх Бомон утілив у романі «Marie», а Токвіль – у монументальній праці «De la démocratie en Amerique» («Про американську демократію»), дві частини якої вийшли в світ у 1835 і 1840 роках. Завдяки цій книзі він швидко став знаменитим на батьківщині й у всьому світі. Незабаром її переклад опублікували в Америці, Англії та Німеччині, а після виходу в світ другої частини його обрали до Французької академії.

Невдовзі після повернення з Америки Токвіль облишив державну службу, та наприкінці цього десятиліття знову повернувся до політики. 1839 року його обрали депутатом від рідного району Валоньє, що в Нормандії, й до 1848 року він залишався в парламенті. Хоч як депутат він був доволі активним, та політичного визнання так і не здобув, почасти через те, що був не надто гарним промовцем, а почасти через те, що посідав політичну позицію між урядом Гізо і опозицією, що її він вважав незалежною, а інші – гожою на обидва боки. За часів Другої республіки він відігравав вагомішу політичну роль. Після Лютневої революції 1848 року його обрали депутатом Установчих зборів і він увійшов до складу комісії, яка розробляла республіканську конституцію. У 1849 році він був обраний і до нових Законодавчих зборів, став віце-президентом й упродовж нетривалого часу – з червня по жовтень того року – працював міністром закордонних справ. Його політична кар'єра обірвалася з державним переворотом, здійсненим Луї Наполеоном, якому він чинив якнайрізкіший і відвертий опір. Решту свого життя Токвіль присвятив здійсненню плану, що його він виношував тривалий час, – написати історію революції та Імперії, у якій показати ідеологічні течії і суспільні рухи, що лежать в основі політичних подій. В остаточному підсумку він завершив лише дослідження подій вісімнадцятого століття, що спричинилися до революції, й у 1856 році опублікував книгу «L'ancien régime et la révolution» («Старий лад і революція»).

Попри очевидне розмаїття інтересів і методів Токвіля, виявлених у двох його працях, попри значний розрив у часі між ними і попри мінливість його по-

літичного життя існує певна послідовність в його ідеях та політичних уподобаннях. Він вивчав і американську, і французьку історію, прагнучи прояснити та змалювати виникнення і вплив того явища, яке він називав *демократією*. Однак ці студії мали для нього актуальне практичне значення; у них він намагався окреслити, що ж необхідно робити в політичному плані для збереження свободи, яку, як він бачив на власні очі, знищує розвиток демократії. Усе його наукове і політичне життя були віддані справі узгодження цієї віри в єдність теорії та практики і палкого прагнення застосувати свою теорію заради збереження того, що для нього мало значення сакральної речі, – свободи.

Але що ж тоді він має на увазі під демократією? Чим загрожує вона сучасному світові? І що слід робити, аби уникнути цієї небезпеки?

Токвіль уживає термін «демократія» у двох значеннях. У політичному контексті він використовує це слово для означення представницької системи, заснованої на широкому виборчому праві; та більш часто і більш показово він співвідносить його із соціальною демократією, під якою має на увазі суспільство, де загальноприйнятою як первинна суспільна цінність є рівність. У цьому контексті у своєму дослідженні демократії він виявляє, який вплив на загальні суспільні відносини справляє така відданість ідеї рівності. Він підсумовує ці впливи в терміні «*індивідуалізм*» – понятті, до якого на відміну від більшості ліберальних мислителів він відчував відразу. Він указує на два визначальних аспекти цього індивідуалістичного характеру демократичного суспільства – віру в індивідуальний розум як єдину підвалину мислення та віри і самозаглиблене, егоїстичне зосередження на особистих цілях.

Природним для демократії він вважав повстання проти інтелектуальних авторитетів та утвердження влади індивідуального розуму. На філософському рівні це отримало прояв у картезіанській революції. Він гадав, що такі ж само центральні позиції на рівні суспільних відносин посідають американські звичаї, котрі впроваджували картезіанську філософію в суспільство, якому сам Декарт був невідомий. Демократична Америка прийняла, як він твердив, недоведене загальне положення стосовно того, що всі ідеї – і запропоновані видатними діячами, й освячені традицією, – мають пройти перевірку індивідуальним розумом, а отже, кожен має змогу піддавати їх такій перевірці.

Це положення веде до перебільшення демократичного характеру суспільства, усталення віри в рівність інтелекту, що призводить до завищення цінності особистості і честі. А це зумовлює особливе забарвлення думки, привабливість загальних, абстрактних і спрощених пояснень щодо людських справ, які є доступними для всіх, оскільки потребують найнижчого рівня індивідуальних знань і найпростіших суджень.

Інша грань демократичного індивідуалізму – це невтримний егоїзм, широко розповсюджена тенденція ухилятися від суспільних турбот і зосереджуватися на матеріальному добробуті своєї родини як на кінцевій меті життя. Егоїзм отримує прояв почасти в завищених особистих амбіціях і в змагальності. У суспільстві, в якому шлях до влади і власності є відкритим (чи вважається відкритим) для всіх і де поразку не доводиться приписувати низькому походженню, суперництво неминуче зумовлюватиме запеклу боротьбу. Ідеологічним здобутком є утвердження рівності можливостей. Та обурення успіхами інших з огляду на це, як здається, демонструватиме саме нерівність здібностей. Егоїзм отримує прояв й у вузькоглядному матеріалізмі. Нестримний потяг середнього класу до матеріальної забезпеченості, на погляд Токвіля, є природним для суспільства, у якому мало хто настільки вбогий, щоб облишити будь-які сподівання на матеріальне збагачення, і мало хто настільки багатий, щоб забути про загрозу зубожіння. Однак матеріалізм нерозривно пов'язаний із розчаруванням; жагу до володіння ніколи не вдовольнити до кінця, оскільки отримання бажаного в будь-якому разі зумовлює виникнення наступних, ще більших бажань.

Якими ж є політичні наслідки такого індивідуалістичного спрямування суспільства? У найзагальнішому сенсі Токвіль вірить у те, що це може становити загрозу для особистої свободи, оскільки спонукає до поклоніння думці загалу і до розширення та централізації державної влади.

Демократична ідеологія пригнічує незалежність індивіда. Звісно, будь-яке суспільство потребує якихось інтелектуальних авторитетів, якогось джерела єдності, тож демократичне суспільство знаходить їх у думці загалу – в «тиранії більшості». Це підкорення загальноприйнятому ставленню і стандартам частково є наслідком застосування суспільних санкцій. Коли Токвіль ставить питання (природне для француза) про те, чому в Америці немає жодного атеїста, то відповідь полягає насамперед у тому, що переконані атеїсти не знайдуть тут ні роботи, ні замовників. Та це явище, як він гадав, має глибші психологічні корені. Кожна особистість, що вважає себе рівною всім іншим за розумом, стикнувшись з думкою більшості про свої здібності, відчуває себе безсилою. Якщо кожен має думати так, як усі, і ніхто не може претендувати на право володіти істиною, то рацію повинна мати більшість. Таким чином, конформістські норми входять у кров і плоть, і сам індивід починає вірити, що інакодумство є неправильною позицією. Який би політичний зиск це не давало, але таке конформістське ставлення саме по собі позбавляє особистість її автономії.

Ще більш пряма загроза свободі полягає у вірогідності того, що індивідуалістичне ставлення призводитиме до розширення влади центральних органів. Хвилі демократичних нападок на привілеї, феодальні свободи осіб, громад та організацій неминуче прокотяться по всій державі, а їх наслідком стане знищення незалежних од центральних органів осередків влади. Прагнення загалу до рівності, однакового ставлення і занепокоєння регіональними відмінностями, що випливає звідси, так само ведуть до централізації – бо це є «де-

мократичний інстинкт», за Токвілем. Егоїстичний характер суспільства поглиблює цей процес. Згубна пристрасть до особистої вигоди і байдужість до громадянських обов'язків зумовлюють виникнення прагнення облишити політику на розсуд політиків, принаймні на той час, доки вони забезпечують стабільність і порядок. Понад те, роз'єднаність суспільства, що витікає з індивідуалістичного ставлення, може створити ситуацію, за якої держава стане єдиним джерелом суспільної єдності й ініціатором колективних дій.

Вірогідним наслідком може стати «новий тип деспотизму». Він буде новим, оскільки спиратиметься не на тиранію та гніт, але на нав'язану доброзичливість, що її з радістю сприймають індивіди, надто залякані думкою загалу, аби заперечувати, надто занурені в особисті турботи і надто свідомі економічної цінності порядку, аби загрожувати безладом. Така система не лише послаблюватиме свободу, але й пригнічуватиме саме прагнення до свободи.

Це й становить політичну небезпечність соціальної демократії, і цю її небезпечність слідураховувати. Токвіль писав як мислитель, що прагне окреслити неминуче майбуття, бо, зрозуміло, він вважав, що поривання до соціальної демократії, обриси якої він споглядав в Америці, будуть неуникною складовою майбутнього Європи. Проте він завжди залишався непохитним противником теорії історичної неминучості і в своєму аналізі соціальної демократії мав на меті не тільки виявити межі політичної діяльності, що їх установлює нове суспільство, але й визначити альтернативні політичні можливості, які воно відкриває. На противагу можливості утвердження нового типу деспотизму воно висуває можливість створення нової системи демократичної свободи.

Усі інституціональні поради Токвіля вели до втілення в життя цієї останньої можливості. Почасти ці поради виходили зі старої турботи лібералів щодо необхідності створення системи контролю за урядом, але водночас вони були спрямовані на заохочення прагнення до свободи. Це усвідомлення цінності інституціональних установлень для просвіти громадян найбільш яскраво відрізняє Токвіля від попередніх ліберальних мислителів (див. *Лібералізм*).

Найефективнішими із запропонованих Токвілем ліків від можливих хвороб соціальної демократії є політична демократія. Він убачав безліч слабких місць у системі представницької демократії на рівні центральних органів влади: це спричиняється до розходження їх політики через якийсь проміжок часу, це передбачає слабке політичне керівництво і, понад те, додає формальної політичної ваги владі суспільної думки. Та водночас це має значну освітню цінність: це включає людину в політичне життя, спонукає її до усвідомлення суспільних подій і їх обговорення та плекає звичку до участі, що протидіє поширенню політичної апатії. Хоча демократія на центральному рівні має бути необхідною умовою політичної свободи, одної цієї умови, беззаперечно, замало. Токвіль був іще більш непохитним у відстоюванні системи поділу управлінських функцій та місцевого самоврядування. Він убачав безліч переваг управлінської системи під централізованим керівництвом, що функціонувала у Франції, проте знову і знову наголошував на можливостях місцевого самоврядування, що забезпечує більш широку участь у політичному житті.

Подібні сподівання спонукали його відстоювати добровільні посередницькі організації та вимагати свободи об'єднань. Такий замінник був необхідний для плюралістичного розосередження влади в аристократичному суспільстві і ним могла стати потужна мережа добровільних об'єднань. Вони можуть діяти як противага державній владі; вони зможуть викристалізовувати та оприлюднювати думки й інтереси, які в іншому разі залишаться непочутими; вони зможуть стимулювати розвиток колективної взаємодопомоги замість того, щоб покладатися на ініціативу держави; понад те, вони зможуть функціонувати як школи громадянства, включаючи людей у процес співпраці, рятуючи їх від соціальної ізоляції і допомагаючи їм стати свідомими своїх ширших суспільних обов'язків. Вільні політичні партії є найважливішою формою добровільних об'єднань, а найважливішою передумовою будь-якої ефективної системи об'єднань є вільна преса.

Токвіль називав себе «лібералом нового типу». Це небезпідставна заява. Його повага до особистої свободи – це, звісно, не новина. Підставою для цього якраз і є усвідомлення ним нових для неї загроз і та політична уява, яку він продемонстрував в окресленні способів уникнення цих загроз.

JL

Література

†Brogan, H.: *Tocqueville.* London: Fontana, 1973.

Drescher, S.: *Tocqueville and England.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

Drescher, S: *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization.* Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1965.

Herr, R.: *Tocqueville and the Old Regime.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

†Lively, J.: *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

Poggi, G.: *Images of Society: essays on the sociological theories of Tocqueville, Marx and Durkheim.* London: Oxford University Press, 1972.

Tocqueville, A. de: *Democracy in America,* trans. G. Lawrence, ed. J.P. Mayer and M. Lerner. New York: Harper, 1966; London: Fontana, 1968.

Tocqueville: *L'Ancien régime,* trans. M.W. Patterson. Oxford: Blackwell, 1947.

†Zetterbaum, M.: *Tocqueville and the Problem of Democracy.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1967.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ – обачне рішення не забороняти, не обмежувати і не оспорювати поведінку, що її хтось не схвалює, навіть якщо він і має потрібну для цього владу чи авторитет. Толерантність притаманна індивідам, інституціям і суспільству. Несхвалення може бути моральним чи позаморальним (на грунті відрази). Коли якийсь учинок чи практична діяльність не схва-

люються з моральної точки зору, толерантне ставлення до них зазвичай вважають особливо проблематичним або навіть парадоксальним: толерантність позірно диктує, що слід дозволяти те, що є неправильним. Коли людина не має влади заборонити несхвалюваний спосіб поведінки, її схильність до толерантності можна все ж убачати в самій мовчазній згоді. Однак толерантністю не є невтручання, яке є просто наслідком невігластва стосовно природи несхвалюваного способу поведінки.

Існує певна неуникна розпливчастість у тому, наскільки зобов'язальними чи стримувальними мають бути обмеження щодо несхвалюваного способу поведінки, які все ще залишаються в межах толерантності. З одного крайнього погляду, самі спроби утримати діяча від несхвалюваного способу поведінки за допомогою раціональних доводів цілковито сумісні з толерантним ставленням до такої його поведінки. З іншого крайнього погляду, фізичне примушення діяча або введена в закон заборона певних дій вочевидь несумісні з цим. Міра, до якої накладення таких покарань, як неформальний суспільний остракізм, певне відшкодування несхвалюваного способу поведінки чи інші види примусових або заборонних способів відбиття охоти до цього, є сумісною з толерантним ставленням і часто залежить від конкретних обставин та ситуацій. Очевидно, що чим більшим є ухил у бік заборони чи примусу, тим менше це відповідає принципам толерантності. Толерантність часто є справою міри, вона залежить від гостроти суджень, які залишають місце певній незгоді.

Спірним є і питання про те, чи слід прямо розуміти як толерантність відмову від перешкоджання несхвалюваній поведінці лише з огляду на доводи здорового глузду або егоїстичні міркування, оскільки це не випливає з жодного уявлення про цінність толерантності як такої. У своїй основі ця суперечка заторкує питання про те, як слід розуміти толерантність – як морально нейтральне описове поняття чи як моральний ідеал. Обидва ці значення до певної міри усталилися і в розмовній мові, і в політичному дискурсі. У політичній теорії толерантність розуміють як моральний ідеал, який зазвичай становить неабиякий інтерес, особливо для традиції *лібералізму*. Однак у практичній політичній діяльності доводи здорового глузду чи егоїстичні міркування на користь толерантності часто виявляються набагато більш дієвими. Речники *консерватизму* і *соціалізму* – наскільки в цих традиціях залишається місце для толерантності – зазвичай розуміють її саме так.

Толерантність протиставляється низці антонімів, включаючи нетерпимість, потурання і байдужість. Нетерпимість є свідомою спробою заборонити несхвалювану поведінку за допомогою засобів примусу, зазвичай невідпорних, можливо, навіть жорстоких (гоніння). З іншого ж боку, потурання можна розглядати як надмірний ступінь толерантності. Байдужість протиставляється толерантності, оскільки тут недозволена поведінка не дістає ні осуду, ні схвалення, а там, де байдужість передбачає просто бездіяльність, толерантність накладає жорсткі обмеження. З точки зору спостерігача, толерантність можна розглядати як засіб, що лежить поміж нетерпимістю, відмовою терпіти те, що доводиться виносити, потуранням – толерантністю того, кому не доводиться потерпати, хоч він і не залишається байдужим, і відмовою судити про те, що слід піддавати осуду. Багато суперечок з приводу толерантності точилися довкола її належних складників і меж. Це, в свою чергу, зазвичай пов'язується з різними підходами до основ моралі або доводів на виправдання толерантності; так, наприклад, виправдання на основі доводів здорового глузду чи з егоїстичних міркувань установлює межі толерантності, що їх вимагають за даних обставин обачливість або егоїзм. Однак більш цікавим є такий підхід до толерантності, який намагається виправдати її у світлі моральної теорії чи певних принципів.

Серед найбільш аргументованих моральних доводів, висунутих на користь толерантності, – доводи, які апелюють до принципів корисності, нейтралітету, поваги до особистості. Доводи на виправдання толерантності з погляду *утилітаризму* не завжди легко відрізнити від доводів здорового глузду чи егоїстичних міркувань, оскільки утилітаристи схильні розуміти моральність саме як форму прояву колективної обачливості. Обстоюючи толерантність, утилітаристи стверджують, що вигоди від неї з огляду на забезпечення якнайповнішого щастя, добробуту або інших джерел користі, яким віддають перевагу, переважають шкоду, витлумачену в такий само спосіб. Межу толерантності має бути встановлено в тій точці, де вигода від неї перестає перевищувати шкоду. Однак як з усіма утилітаристськими доводами на виправдання чогось, такі доводи на користь толерантності є неминуче умовними з огляду на вельми спірну істинність безлічі різноманітних в історичному та культурному плані емпіричних фактів. З цієї причини утилітаристи наводять доволі ненадійні і непевні виправдання, що великою мірою залежать від випадкових соціальних обставин. Хоча дехто з утилітаристів, наприклад Дж. *Мілль,* був у числі найпристрасніших захисників толерантності, інші, як-от сучасник Мілля Дж. Ф. Стефен, показово відзначалися своєю непримиренністю. Звісно ж, утилітаристи стикалися з неабиякими труднощами у виправданні толерантності саме тоді, коли це було найбільш необхідно; вони жили в суспільстві, де панувала вкрай нетерпима більшість.

Ліберали поважають обидва принципи – і принцип нейтралітету, і принцип поваги до особи. Принцип нейтралітету отримав особливо яскраве відображення в новітніх теоретизуваннях лібералів щодо істинної ролі держави. Цей принцип вимагає, щоб держава залишалась у певному сенсі нейтральною щодо різних концепцій блага, які розробляють і поділяють її громадяни. Держава не повинна ні нав'язувати, ані забороняти жодного конкретного морального чи релігійного погляду і має бути так само толерантною до різних способів життя. Було висунуто різні тлумачення цього

принципу, та виявилося, що його складно сформулювати у спосіб, який обумовлює і межі толерантності, і потреби в ній. Якщо серйозно, то принцип нейтральності здається не стільки доводом на користь толерантності, скільки утвердженням її бажаності. Часто підкреслюють, що принцип нейтралітету є певною формою морального скептицизму або релятивізму, але незрозуміло, чи обов'язково автори цих доктрин виступають за толерантність. Наприклад, хоча той погляд, що один спосіб життя настільки ж хороший, як і інший, майже збігається з політикою толерантності, але він є сумісним і з нетолерантним тиском певного способу життя на кожного.

Однак принцип поваги до людини таки дозволяє відшукати причину, з якої втручання у добровільний вибір іншої людини є невиправданим. Цей принцип, закорінений у моральній філософії *Канта,* стверджує, що моральний вибір людини виражає її природу як автономного і раціонального діяча. Звідси повага до людини як автономного і раціонального діяча потребує толерантного ставлення до її вчинків, зроблених з власної волі. Межі толерантності встановлюються самим цим принципом, оскільки до вибору, за якого не виказується поваги до людини, не будуть ставитися толерантно. Серйозною проблемою для принципу є його розпливчастість. Визначальними для нього є такі поняття, як автономність і *раціональність*, а вони припускають безліч різних інтерпретацій, тож якщо їх розуміють завузько, то царина толерантності може виявитися жорстко обмеженою. Наприклад, доводи феміністок стосовно того, що порнографія розбещує жінок, часто апелюють до такого витлумачення принципу поваги до людини, яке заперечує, що до порнографії слід ставитися толерантно. Однак попри ці труднощі деякі витлумачення принципу поваги до людини здаються найбільш придатним способом виправдання з-поміж усіх поточних альтернатив, що їм віддають нині перевагу.

В історії ідея толерантності спершу ототожнювалася з релігійною практикою і віруваннями, вона виникла в Європі, роз'єднаній за доби Реформації релігійними суперечками і війнами, як ідея основоположного значення. Багато політичних теоретиків шістнадцятого і сімнадцятого століття викладали доводи на користь віротерпимості; серед них були *Боден, Альтузій, Мільтон* і *Спіноза.* Та можливо, найвідомішим словом на захист віротерпимості є «Послання про віротерпимість» (1689) *Локка.* Серед ключових доводів Локка було і твердження про те, що релігійні вірування не можна запроваджувати за допомогою жорсткого зовнішнього примусу, оскільки вони потребують свідомої згоди, а також про те, що істинна функція держави – це підтримання громадського порядку і забезпечення безпеки, а отже, релігійна нетерпимість виправдана тільки в тому разі, якщо постає необхідність у досягненні цих цілей. Поступово царина толерантності розширилась і почала охоплювати інші сфери соціальних і моральних суперечностей. На Просвітництво і теорію американської конституції та практику її застосування значний вплив справила праця Дж. С. Мілля «Про свободу» (1859) – як здається, найбільш виважене і красномовне слово на захист толерантності, що було написане колись. У цій роботі Мілль доводить, що узвичаєння толерантного ставлення необхідне і для соціального та наукового прогресу, і для морального та духовного розвитку індивіда.

Ідеї толерантності ніколи не бракувало критики і спростувань. Хоча заперечення були доволі різними, в остаточному підсумку вони зазвичай грунтувалися на твердженні про те, що ставитися толерантно до морально несхвалюваної поведінки означає цілковито пробачати її. Часто виказували і неприхований страх перед тим, що наслідком толерантного ставлення стане моральний хаос і розпад суспільства. Основні суперечки в цьому столітті точаться навколо питань релігійних вірувань, сексуальної поведінки, політичної опозиції, раси, а віднедавна і статі.

JPH

Література

†Horton,J. and Mendus, S. *eds: Aspects of Toleration: Philosophical Studies.* London: Methuen, 1985.
†Kamen, H.: *The Rise of Toleration.* London: Weidenfield & Nicolson, 1967.
†King, P.: *Toleration.* London: Allen & Unwin, 1976.
Locke, J.: *A Letter Concerning Toleration,* ed. R. Kilbansky, trans. J.W. Gough. Oxford: Clarendon Press, 1968.
Mill, J.S.: *On Liberty,* ed. G. Himmelfarb. Harmondsworth: Penguin, 1974.
Milton J.: *Areopagitica* (1644). In *John Milton: Selected Prose,* ed. C. Patrides. Harmondsworth: Penguin, 1974.
Wolff, R.P., Marcuse, H. and Moore, *B.: A Critique of Pure Tolerance.* London: Cape, 1969.

ТОЛСТОЙ Лев (Лев Миколайович) (1828—1910) – російський письменник і громадський діяч. Будучи аристократом за походженням, Толстой одразу вступив до Казанського університету; в 1850-х роках він брав участь у воєнних діях на Кавказі й у Криму, і те десятиліття стало свідком появи на світ його першої (автобіографічної) опублікованої праці. У 1860-ті роки світ побачила «Війна і мир», а в 1870-ті – «Анна Кареніна». Наприкінці цього десятиліття внутрішня криза спричинилася до докорінної зміни ставлення Толстого до релігії, своєї власної творчості і громадської ролі. Його скромний сільський дім у Ясній Поляні (на південь від Москви) став центром тяжіння для численних учнів; восени 1910 року через жорсткий тиск з боку своєї родини він був змушений полишити дім, і через десять днів по тому помер на залізничній станції Астапово.

Найбільш відомий Толстой, звичайно, як автор романів «Війна і мир» (1868—1869), «Анна Кареніна» (1875—1877) та «Воскресіння» (1899), а також безлічі оповідань та декількох п'єс. Та він став майже таким само відомим усьому світу (а особливо в останні роки свого життя) як людина ідеї. Він був безмежно плодовитим письменником, і не тільки в царині літератури;

половина з дев'яноста томів зібрання його творів складається із щоденників та листів; важко (якщо це взагалі можливо) провести межу між Толстим-письменником і Толстим-публіцистом, істориком, видавцем, моралістом, теоретиком мистецтва, реформатором сільського господарства й суспільства, основоположником релігії; та навряд чи він бажав би цього, оскільки так наполягав (іноді намарно) на тому, що вся його діяльність є складовою послідовного і морально виправданого стилю життя. У його характері нерозривно поєднувалися популізм і аристократизм: йому бракувало толерантності і до буржуазії, і до інтелігенції.

Толстой почав відігравати роль критика і проповідника набагато раніше від свого «навернення», яке він пережив близько п'ятдесяти років, та після цього його значення ще більше зросло, що, звісно, перевернуло все його життя. Читачі «Війни і миру» здебільшого були збентежені тим відкриттям, що роман слугує для вираження й унаочнення теорії історії, яка експліцитно викладалась у безлічі уривків і займала цілий заключний розділ – таким само нав'язливим є теоретизування на сільські теми в «Анні Кареніній». У рамках своєї теорії історії Толстой намагається принизити роль і масштаб свідомої діяльності уявної «великої людини»; натомість він стверджує, що селянам притаманне стихійне розуміння реального стану справ та істинного життя, яким і слід жити. Для Толстого повсюдно в середовищі грошовитих та освічених мешканців міст причаїлася зіпсутість; визнані знавці з усіх сфер життя є шарлатанами; під маскою справедливості криються облудність і жорстокість; держава – це знаряддя нещадного гніту в інтересах багатіїв. Насамкінець він засудив ці прояви зла з такою ущипливістю, що зрівнятися з ним міг мало хто з марксистів, – проте для нього не були кращим шляхом ні конструктивна політична діяльність, ані революційне насильство. Добро могло постати тільки на шляху індивідуального відродження на основі інстинктивно осягнутого релігійного почуття, пов'язаного з простими чеснотами важкої самовідданої праці.

Хоч Толстой і заявляв, що «не є толстовцем» (так само й Маркс на схилку свого життя дистанціювався від «марксизму»), він завзято пропагував свою версію християнства, очищеного до такого ступеня, щоб стати новою релігією. Відкинувши все містичне, ритуалістичне, обскурантистське та ієрархічне в церковному вченні, він вивів з євангелій твердження, які став вважати етичним осердям своєї доктрини («непротив злу насильством», «не судіть, і не підсудні будете»). Він симпатизував секті духоборів і допомагав їм. Його здобутками не варто нехтувати – і до сьогоднішнього дня існують толстовці, хоча комунам, заснованим заради втілення в життя його ідей, так і не вдалося домогтися процвітання, – а його доктрина ненасильственого спротиву злу справила безпосередній вплив на молодого *Ганді*, з яким він листувався.

Толстого не можна назвати політичним мислителем у загальноприйнятому сенсі; однак усі його історичні, релігійні, естетичні і публіцистичні ідеї мають політичний вимір і соціально-політичне значення. Його талант полягав не в реалістичному змалюванні шляху до кращого політичного і суспільного ладу або ж його рис, але у викриванні широко розповсюджених проявів зла – війни, патріотизму, держави, смертної кари, тогочасної науки, багатства, байдикування, м'ясоїдства, п'янства і багато чого ще. Це доволі схоже на *анархізм*, тож часто так і вважають, хоча сам Толстой не погоджувався з таким визначенням; є також щось патріархальне і примітивістське в його баченні кращого ладу крізь призму селянських сподівань. Показово, що його позитивні послання були пристрасними, але вельми туманними: «...ви повинні робити не те, чого вимагають од вас цар, губернатор, поліцейські, дума або якісь політичні партії, а те, що є природним для вас як людини, що вимагає від вас та Влада, яка послала вас у цей світ...» («Так що ж нам робити?», 1902). Його провідною позитивною ідеєю була ідея «братства»: у цьому на нього справив значний вплив (а це з ним траплялося дуже рідко) філософ-утопіст М. Федоров. Навіть іще більш глибоким й усеосяжним був вплив Руссо, всі здобутки спадщини якого були в тій чи іншій площині важливими для нього, – саме Руссо збудив у нього пристрасть до педагогічної діяльності в сільській школі в Ясній Поляні.

Публіцистичні твори Толстого часто здаються безапеляційними, руйнівними, наївними або просто ексцентричними, хоча їм рідко коли бракує повчальності, невідпорності доводів і вражаючої свіжості сприйняття (того славнозвісного прийому «нового знайомства зі знайомим», застосовуваного в його художніх творах). Він зробив достоїнством просто виражений довід із перших рук, уникаючи посилання на авторитети. З-поміж усіх його творів ці коментарі найбільше стосуються його статті обсягом у цілу книгу під назвою «Що таке мистецтво?» (1898), де викладено більшість його основних ідеологічних принципів. «Заразливість» мистецтва зумовлює його виключну важливість для справи встановлення братських відносин між усіма людьми; однак «фальшиве мистецтво» – кон'юнктурне, неприродне, брудне, неправдиве, претензійне – існує повсюдно: і навіть його власні твори не уникли його ж осуду. Та, як і завжди у Толстого, навіть у своїх найбільш провокаційних чи пророчих твердженнях він апелює до здорового глузду, до принципу корисності і до життєвого досвіду; це дивна постать, місце якої не в середовищі російської інтелігенції і не в дев'ятнадцятому столітті, інтелектуальним світочем котрого він став, але в епосі Руссо, Дідро і Вольтера.

RRM-G

Література

†Berlin, I.: *The Hedgehog and the Fox: an essay on Tolstoy's view of history.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.
†Gifford, H.: *Tolstoy.* Oxford: Oxford University Press, 1982.
†Gifford, H.: ed.: *Leo Tolstoy.* Penguin Critical Anthologies. Harmondsworth: Penguin, 1971.
†Jones, M.E. ed: *New Essays on Tolstoy.* Cambridge: Cambridge

University Press, 1978. [Note particularly essays by Lampert, Greenwood and Seeley.]
Maude, A. ed.: *Tolstoy on Art.* Boston: Small, Maynard, 1924. [Includes the approved English edn of *What is Art?]*
Shklovsky, V.: *Lev Tolstoy.* Moscow: Progress Publishers, 1978.
Tolstoy, L.: *Tolstoy Centenary Edition,* trans.L. and A. Maude. 21 vols. Oxford: Oxford University Press, 1928–37.
Tolstoy, L.: *Recollections and Essays,* trans. and intro. A. Maude. Oxford: Oxford University Press, 1937. [Includes *Thou Shall not Kill, Bethink Yourselves!, A Great Iniquity, What's To Be Done?, I Cannot Be Silent, Gandhi Letters.*]
Walicki, A.: *A History of Russian Thought,* ch. 15. Oxford: Clarendon Press, 1980.

ТОМІЗМУ ПОЛІТИЧНА ДУМКА – збірний термін для позначення тих концепцій суспільства і суспільної моралі, які виникли під впливом створених у XIII столітті праць Св. Фоми Аквінського, а саме «Суми теології» («Summa theologiae»), «Про принципи правління» («De regimine principum») та його коментарів до «Нікомахової етики» і «Політики» Аристотеля. Провідним представником цієї традиції з кінця XIX століття став політичний неотомізм, який претендує на слідування «вічній філософії» «в дусі ангельського цілителя». Політичний неотомізм розвинувся в річищі римо-католицької думки як спроба дати відповідь на політичні і соціальні проблеми новопосталих індустріальних суспільств. Хоч він і мав безліч прихильників у партіях усього політичного спектру, найбільший його вплив можна відчути в офіційних висловлюваннях папи і представників папської курії. Цей вплив суттєво знизився з часів II Ватиканського собору (1962–1965), учасники якого так і не спромоглися визначити своє ставлення до томізму.

Теоретична сутність

Підмурівком свого вчення про державу і своєї суспільної моралі неотомістська політична думка вважає природу людини. Засадничою для цього погляду є віра в те, що людина створена за подобою Господа. Виходячи з цього, вважають, що людині властиво жити в організованому суспільстві заради морального та інтелектуального вдосконалення. Домагатися такого вдосконалення й означає жити добрим життям, до якого прагнуть усі люди. Це християнізація вчення *Аристотеля* про те, що в усіх своїх учинках людські істоти насамперед прагнуть до щастя (eudaimonia). На погляд Фоми Аквінського і більшості його послідовників, це прагнення отримує прояв у трьох основних природних потягах: в інстинктах самозбереження і збереження виду та в прагненні до розумного життя. Цей третій імпульс включає і бажання знати правду про Бога, і стремління прожити життя в суспільстві, дбаючи і про індивідуальне, і про спільне благо. Це й становить сутність природного закону, яким бачить його ця традиція. Хоча соціальний закон і не можна вивести з природного, він втрачає свій зобов'язальний характер, якщо порушує принципи останнього. Його мета — пристосувати вимоги природного закону до рамок даного суспільства (див. *Закон*).

Таким чином, функція цивільного права і державної влади для політичного неотомізму – це уможливлення життя в суспільстві, гарантування політичного порядку і наділення кожного «тим, що дійсно належить йому». Це зберігає мир й уможливлює забезпечення загального блага. Забезпечення загального блага означає, що кожен член суспільства, а особливо ті, хто законно уповноважений представляти політичні й моральні інтереси інших, несе за це відповідальність: закони може створювати як уся спільнота, так і будь-яка інституція, що вважається її законним представником. Спільне благо як таке включає не тільки Бога як найвищу мету Людини, але також поціновує й відповідні аспекти суспільної культури та матеріальні й економічні умови, необхідні для того, щоб члени суспільства могли жити добрим життям для якнайкращого виявлення своїх можливостей. Отже, до соціальних і державних інституцій, так само як і до національної та міжнародної політичної діяльності, слід ставитися як до засобів для досягнення мети, а не як до самоцілей. Мета, якій вони слугують, – Людина як особистість та її доконечне вдосконалення – «особистісний принцип». Цей принцип, «принцип солідарності» і «принцип доповнення» забезпечують відповідно дотримання людської гідності, рівності та свободи.

«Принцип солідарності» означає, що політична діяльність повинна грунтуватися на тій засаді, що добре життя передбачає наявність у індивіда і суспільства взаємних обов'язків. Із цього випливає, що приватна власність, а особливо на засоби виробництва, має не тільки приносити прибутки індивідуальному власникові, але й слугувати справі забезпечення загального блага. Тут не йдеться про докорінну зміну суспільної природи приватної власності, але на практиці політичний неотомізм робить неуникним державне втручання в процеси її розподілу і використання. Понад те, згідно з «принципом доповнення» стверджується, що кожен індивід і кожний прошарок суспільства мають бути в змозі (наскільки це можливо) виконувати завдання, посильні виключно для них. Їм слід робити те, що вони можуть і що ніхто інший не здатний зробити за них. А тому на державному рівні дехто з прихильників неотомізму віддає перевагу федеративній формі правління. Неотомісти наполягають на тому, що суспільство не повинне позбавляти індивіда змоги реалізувати його власні можливості, а натомість має забезпечувати можливості для його розвитку. Держава мусить забезпечити індивіду можливість дати собі раду, захищаючи права найменших одиниць суспільства, а особливо родини, що й уможливлює самовизначення.

Історія

Неотомістська політична думка розквітла в рамках офіційної церкви, особливо з появою декрету Лева XIII «Вічна батьківщина» («Aeterni Patris», 1879) та із засудженням модернізму. Свого часу неотомізм було фор-

мально збережено в *канонічному праві*, й учення Фоми Аквінського використовувалося частіше та менш еклектично в папських циркулярах стосовно суспільних справ та в інших видах папських промов, наприклад, у промовах «Про нові речі» («Rerum Novarum», 1891), «Сорокаріччя» («Quadragesimo Anno», 1931), в радіозверненні Пія XII з нагоди п'ятдесятої річниці «Rerum Novarum» 1941 року та в промові «Людський рід» («Humani Generis», 1950). Неотомістська політична думка також є невід'ємною складовою «cursus thomisticus» – раніше основної складової богословської освіти в католицьких університетах і семінаріях. Після II Ватиканського собору вплив неотомізму різко знизився внаслідок перегляду системи богословської освіти.

Вихідними спробами створення системної теорії неотомізму були головним чином праці Томаса Меєра (1821–1913) та Віктора Катрейна (1845–1931). Їх ідеї згодом було розвинуто, особливо в німецькомовному світі, але не стільки в результаті вивчення середньовічних праць, скільки у відповідь на розвиток соціології, права та економіки, а також на політичні обставини часів Другої світової війни. Такі мислителі, як Ебергард Велті (1902–1962), Йоганнес Месснер (1891–1984) та Освальд фон Нелл-Бройнінг) (1890–), висунули ідеї, котрі зробили політичний неотомізм в певному плані доволі близьким до християнського соціалізму. Але в ті часи особливу увагу послідовників неотомізму з Франції, Англії та Америки привертав «відкритий томізм», запропонований Жаком Маритеном (1892—1973). Прагнучи створити «християнську філософію», він розробив концепцію «нового типу цивілізації» і теорію «нового християнського світу», що грунтувалися на «теоцентричному об'єднавчому гуманізмі», котру не можна однозначно визнати основною течією неотомізму. Маритен спонукував до заснування нового, «соціального» суспільства, яке прийде на зміну буржуазному капіталізму. Воно покликане забезпечити свободу, яка уможливить реалізацію, подібну до тієї, що її мають люди, котрі поєднуються з Господом у пориві «блаженного осяяння». Таке суспільство повинно бути плюралістичним і демократичним, гарантувати особисту свободу та право на працю й об'єднувати всіх християн і нехристиян у братську спільноту.

Після Другої світової війни до гасла «третього шляху» вдавалися певні групи неотомістів, що спиралися на політичну теорію, котра, як стверджували, була не неомарксистською і не неосоціалістичною, але плюралістичною й демократичною, і включала поняття порядку, основною підвалиною якого було природне право. Серед інших цього напрямку дотримувалися Артур Фридолін Утц (1908—) з фрайбурзької школи неотомізму, погляди якого є ближчими до томізму середньовічних університетів, аніж до теорії Маритена. Деякі провідні принципи неотомізму збереглися, хоча здебільшого й без експліцитних посилань на Фому Аквінського, в світських циркулярах папи Іоанна XXIII («Mater et magistra», 1961; «Pacem in terris», 1963), Павла VI («Popolorum progressio», 1967) та Іоанна Павла II («Laborem exercens», 1981), а також у зверненні II Ватиканського собору «Gaudium et spes» (1965).

Неотомістська політична думка вплинула і на богословську основу католицьких суспільних рухів, які приблизно на початку XX століття зміцніли в Англії, Європі та Північній і Південній Америці. В Англії був відчутний його вплив не тільки на католицьку спільноту, що крокувала вслід за Чарльзом Плетером (1875–1921), але й на Розподільчу лігу, засновану 1926 року. Діячі, які дотримувалися принципів дистрибутивізму, як-от Г. К. Честертон (1874–1936) та Вінсент Мак-Небб (1868–1943), виражали характерні для політичного неотомізму погляди, наприклад, категорично заперечували моральні і практичні вади індустріалізму з точки зору етнічно орієнтованої політики.

Усе ж таки тією мірою, якою політичний неотомізм виводить мету і раціональність суспільства з того погляду, що Природа є незмінним Витвором, йому важко уникнути есенціалізму, виразники якого вважають історію простою випадковістю з огляду на соціальну і розумову природу людей. Ця до певної міри формальна точка зору означає, що політичному неотомізму загрожує небезпека стати збіркою занадто категоричних тверджень, послідовне використання яких у конкретних випадках видається проблематичним.

MHW

Література

Gilby, T.: *Between Community and Society: a Philosophy and Theology of the State.* London, New York and Toronto: Longmans Green, 1953.
Maritain, J.:*Humanisme intégral.* Paris: Aubier, 1936.
Maritain, J: *La Personne et le bien commun.* Paris: Desclée et Brouwer, 1947.
Maritain, J: *Man and the State.* Chicago: University of Chicago Press, 1951.
Nell-Breuning, O. von: *Gerechtigkeit und Freiheit: Grundzüge katholischer Soziallehre.* Vienna: Europa, 1980.
Utz, A.F. *et al.* eds: *Bibliographic der Sozialethik.* Freiburg/Br.: Herder, 1959–80.
Utz, A.F. *et al.* eds: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung: eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung).* Aachen: Hanstein, 1976.
Welty, *E.,: A Handbook of Christian Social Ethics,* trans. G. Kirstein. Edinburgh and London: Nelson, 1960–4.

ТОРО Генрі Девід (1817–1862) – американський радикал. Торо, уродженця м. Конкорда, що в Массачусетсі, пов'язують із представниками новоанглійського трансценденталізму, особливо ж з Емерсоном. Еклектик Торо поєднував у своїх працях грецьку і латинську класику, східні писання, перекази американських індіанців та свої власні регіональні краєзнавчі і природознавчі спостереження. Торо не був мислителем-систематиком, й опубліковані його праці видають своє походження від журнальних оглядів та лекцій.

Об'єднавчою засадою думки Торо є радикальний індивідуалізм. Він виражав його по-різному: романтично – з огляду на стихійність та унікальність природних

явищ; по-політичному – з огляду на згоду на врядування; та з огляду на свідомість і матеріальну самодостатність. Індивідуалізм Торо змушував його просуватись у двох напрямках.

Один напрямок був суто аполітичним. Твір «Волден» (1854), написаний після завершення дворічного експерименту Торо за часів його життя у Волден-Понді, є сповіддю про усамітнене заглиблення в природу і літературну творчість. Це особиста заява про свободу від законів та інституцій міщанського суспільства. Індивідуалізм означає самодостатність, квієтизм і відособленість.

Радикальний індивідуалізм Торо також вів його в напрямку «діяльності на основі принципу», політичної активності та спротиву владі. У творі «Громадянська непокора» (1849) він вимагає не ставати співучасниками злочинів рабства і мати мужність триматися подалі від відповідальності за «безперебійну роботу цього механізму» (див. *Громадянська непокора*). Його заява «...єдиний обов'язок, який я маю право брати на себе, – це робити в будь-який час те, що я вважаю за доцільне» грунтується і на свідомому підході, і на принципі *згоди*; Торо говорить водночас і про людину, і про громадянина-демократа. Поряд з іншими реформаторськими роботами Торо ця праця є внеском у літературу з питань походження та меж обов'язків. У ній порушено ширші питання про те, до яких суспільств нам пропонують входити і що таке є членство в політичній спільноті. Він також зробив внесок у полеміку про те, до якої міри нас позбавляють приватного життя та до якої міри демократія має терпіти свідомі заперечення.

У політичному баченні Торо ці дві позиції — квієтистська відмежованість і дія з принципу — узгоджуються. Торо вважає, що відособленість є не ідеалом, а дієвою формою соціального критицизму. Він представляє процес самовдосконалення як спосіб «зміцнення чийогось всебічного впливу», що йде поза процесом голосування чи колективною політичною діяльністю і прискорює реформи. Ліберальну ж демократію він уявляв собі не як підприємницьке чи правове суспільство, але як арену самоствердження героїчних індивідуалістів.

NLR

Література

Cavell, S.: *The Senses of Walden*. New York: Viking, 1972.
Harding, W. and Meyer, M.: *The New Thoreau Handbook*. New York: SUNY Press, 1980.
†Rosenblum, N.L.: Thoreau's militant conscience. *Political Theory* 9 (1981) 81–110.
Thoreau, H.D.: *Walden*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.
Thoreau, H.D.: *Reform Papers*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973. [Includes «Civil Disobedience».]

ТОТАЛІТАРИЗМ – це сучасне поняття, хоча воно вживається і відносно давніх, і стосовно сучасних устроїв. До першого видання «Енциклопедії суспільних наук» (1933) цей термін включено не було, хоча в «Оксфордському словнику англійської мови» наводиться перший приклад його вживання, узятий із видання «Contemporary review» за квітень 1928 року. Слово стало вельми популярним напередодні Другої світової війни завдяки таким кінофільмам, як створена Габріелем Паскалем екранна версія п'єси Шоу «Майор Барбара» та фільм «Під підозрою», у якому Джоан Кроуфорд висловлюється про нацистські тортури як про «тоталітарний манікюр».

У післявоєнний період уживання слова відображало спробу вдосконалити традиційну класифікаційну схему, що складалася з таких термінів, як диктатура, *деспотизм* і тиранія. Вихідною метою було запропонувати родовий термін для означення режимів лівих і правих партій, які здогадно мали набагато більше спільного, ніж на це вказувало традиційне ідеологічне протиставлення *комунізму* і *фашизму*. «Тоталітарні» риси сталінської держави уподібнювались аналогічним рисам нацистської держави у такий спосіб, що це дозволяло перенести критичне ставлення до колишніх ворогів воєнних часів на ставлення до колишніх союзників тих само часів, які стали ворогами в добу нової холодної війни. Карл *Поппер* використав докорінну критику положень Платона, Гегеля і Маркса для звинувачення того устрою, що його він називав «утопічною суспільною спорудою», яка постала в тогочасних «тоталітарних» режимах Німеччини і Росії, – в нещодавні часи цим шляхом пішли Андре Глюсман, Бернар Анрі-Леві та інші європейські «нові філософи», розчаровані в утіленні марксизму в Радянському Союзі та деінде впродовж двадцятого століття. І дійсно, Поппер від самого початку задав тон, заторкнувши питання про ідеологічну корисність ідеї тоталітаризму, яка стала найпотужнішою зброєю в західному арсеналі політичної риторики.

Попри те, що суспільствознавці навряд чи вільні від ідеології, вони прийняли термін і спробували надати йому значення ціннісно-нейтрального покажчика ознак режиму. На відміну від прямолінійного аналізу Ханни *Арендт*, яка зосереджувалася на «тотальному терорі», такі дослідники, як Фридрих і Бжезинський, порівнюючи різні форми правління, давали терміну феноменологічне визначення, включивши до нього такі ознаки, як тоталітаристська ідеологія, держава, керована однією партією, гегемонія таємної поліції і державна монополія на економічні, культурні та інформаційні структури суспільства. На основі цих кількох ознак постала ідея тоталітаризму як форми правління, що, за висловом Екштейна та Ептера, «знищує всі межі між державою і соціальними групами, ба навіть між державою і окремою особистістю» (p. 434). На початок 1970-х років термін було некритично введено і в оглядові дослідження, присвячені зіставленню різних політичних систем, як стандартний критерій порівняльного аналізу.

У ці часи термін почали піддавати чимдалі різкішій концептуальній критиці (див., наприклад: Barber), однак його продовжували вживати як стандартний

інструмент порівняльного аналізу. Можливо, ще важливішим було те, що він продовжував слугувати зброєю в концептуально-ідеологічній війні. У 1976 році Жан-Франсуа Ревель опублікував книгу «Спокуса тоталітаризму», в якій сполучив доводи, запозичені з попередніх робіт з психології «тотальності», з пристрасними звинуваченнями на адресу сталінізму. Спроби розмежувати марксистські тоталітарні системи лівих партій і режими їхніх фашистських братів отримали продовження в знаменитій статті Джейн Кіркпатрик «Диктатура і подвійні стандарти» зі збірки «Коментарі», у якій вона стверджувала, що «авторитарні» режими (правого спектру), які були союзниками Заходу, відрізнялися (в кращий бік) від «тоталітарних» режимів (лівого спектру) здебільшого тим, що авторитарні системи є нібито вразливими до зростання рівня демократизації – визначальним доказом цієї їх схильності слугувала їх ворожість до комунізму.

Адміністрація Рейгана, на службі в якій зрештою і перебувала Кіркпатрик, відмовилася від уживання терміна «тоталітарний» стосовно своїх тиранічних союзників, але водночас поширила його, охопивши ним своїх позірно лівацьких противників – наприклад сандиністський режим, який 1984 року заснував у Нікарагуа «комуністичну тоталітарну державу». За іронією долі, поняття, вихідним значенням якого було змалювання фашизму і яке здобуло визнання як єднальне поняття, що відображає зв'язок крайньоправих і крайньолівих форм сучасного централізованого авторитаризму, скінчило тим, що стало змальовувати комунізм. Таким чином, розвиток цього поняття, як здається, відображає скоріше історію повоєнної ідеології, аніж стосується порівняльних досліджень політичних устроїв.

Це з усією очевидністю постає з концептуальної плутанини, що продовжує затемнювати смисл терміна. Навіть серед найбільш неупереджених теоретиків існують фундаментальні розходження щодо зв'язків цього поняття з такими ідеями, як *демократія*, сучасність і *політика*. Наприклад, Вольф, Мур і Фридрих наполягають на тому, що тоталітаризм слід протиставляти демократичним формам правління; проте Тельмон та інші стверджують з такою ж само пристрастю, що сам по собі тоталітаризм є особливою згубною формою демократії, прирівнюючи його до політики масової людини або масового суспільства і припускаючи, що «більшість ознак масової демократії є водночас і ознаками тоталітаризму» (Eckstein and Apter, p. 437).

Так само твердять, що тоталітаризм є унікальною для сучасного індустріального суспільства формою врядування (Eckstein and Apter) і що це форма, основоположна концепція якої «виникає раніше від індустріалізму і незалежно від нього» (Moore, p. 74). Існують також розходження з приводу того, чи відноситься термін до форми правління, тобто чи є він передовсім політичним, чи ж до типу суспільств, тобто чи є він соціально-економічною ідеєю.

За відсутності згоди з цих питань важко визначити, чи належить тоталітаризм до сфери суперечок між лібералами (захисниками концепції обмеженого втручання держави) і демократами (речниками концепції держави загального добробуту) стосовно належних меж діяльності держави, чи ж до сфери суперечок між демократами і прихильниками авторитарного режиму стосовно легітимності влади – щодо проблеми народного суверенітету.

Історія ідеї тоталітаризму спантеличує і, як здається, дозволяє припустити, що це не просто поняття, протилежне за своєю суттю до моделі свободи чи демократії, або ціннісно-навантажена нормативна ідея на кшталт усіх значущих політичних ідей, але термін, первинне значення і вживання якого відноситься виключно до ідеологічної сфери. Цьому терміну, що його використовують для змалювання таких режимів, які існували в нацистській Німеччині, сталінській Росії, платонівській республіці, імперії династії Цинь, фашистській Італії, сандиністській Нікарагуа, Індії в епоху правління династії Маур'ю, Римській імперії за часів правління Діоклетіана, кальвіністській Женеві, Японії в добу правління династії Мейдзі, давній Спарті та Сполучених Штатах не лише в 1960-ті, але й у 1840-ві роки, здається, бракує будь-якого корисного соціологічного значення. Однак він залишається неоціненим ключем до розгадки характеру ідеології часів холодної війни, а відтак і соціології пізнання повоєнної доби.

BRB

Література

Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism,* 2nd edn. New York: Meridian, 1958.

Barber, B.R.: Conceptual foundations of totalitarianism. In *Totalitarianism in Perspective,* ed. CJ. Friedrich, M. Curtis and B.R. Barber. New York: Praeger, 1969.

Eckstein, H. and Apter, D. eds: *Comparative Politics.* New York: Free Press of Glencoe, 1963.

†Friedrich, C.J. and Brzezinski, Z.: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy.* New York: Praeger, 1967.

Kirkpatrick., J.: Dictatorships and double standards. In *Commentary* 68.5 (1979) 34–45.

Moore, B., Jr: *Political Power and Social Theory.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

Popper, K.: *The Open Society and its Enemies.* London: Routledge, 1945.

Revel, J.-F.: *The Totalitarian Temptation.* London: Seeker & Warburg, 1976.

†Talmon, J.L.: *The Origins of Totalitarian Democracy.* New York: Praeger, 1961.

Wolfe, B.: *Communist Totalitarianism.* Boston: Beacon, 1956.

ТОУНІ Ричард Генрі (1880–1962) – англійський соціальний філософ та історик економіки. Тоуні народився в Індії, отримав освіту в Рагбі та Балліольському коледжі в Оксфорді. Християнський соціальний моралізм Тоуні та його сильна зацікавленість «соціальним питанням» спершу спонукали його до освітньої соціальної роботи в Тойнбі-голлі в лондонському Іст-енді. Однак швидко переконавшись у тому, що перебудова суспільства є справою, важливішою за доброчинну

соціальну допомогу, він поступово став звертати увагу на педагогічні, економічні та соціальні дослідження і на політику. Так почалися його діяльність з освіти дорослих у Товаристві освіти робітників (цим він займався все своє життя) і праця в лейбористських та профспілкових рухах (Тоуні написав багато політичних документів для Партії лейбористів і виступав від імені профспілок на засіданнях комісії Сенкі з питань вугільної промисловості) та в Лондонській школі економіки, де він завідував кафедрою економічної історії. Газета «Таймс» писала з нагоди його вісімдесятилітнього ювілею: «Жодній живій людині ми не завдячуємо такими моральними та інтелектуальними здобутками, як Ричарду Генрі Тоуні...»

Частково ці слова стосуються особистих якостей і моральної позиції Тоуні. Однак більшою мірою це стосується його внеску в соціологічну думку Великобританії першої половини двадцятого століття. У низці своїх вагомих праць Тоуні спробував установити причини морального розладу англійського капіталістичного суспільства (особливо в роботі «Користолюбне суспільство», 1921), дослідити аспекти історичного розвитку такого суспільства (особливо в роботі «Релігія і становлення капіталізму», 1931) й окреслити основи альтернативної соціалістичної форми соціальної організації (в праці «Рівність», 1931). Ці ключові праці доповнювалися начерками, промовами, статтями з проблем освіти, соціального реформування, з приводу християнсько-соціалістичної думки і соціалізму. Деякі з цих праць увійшли в збірки «Наступ та інші твори» (1953) та «Радикальна традиція» (1964). Усі разом роботи Тоуні переконливо представляють найвпливовіші і найпоказовіші тенденції англійського *соціалізму* початку XX століття.

Відбитком християнського гуманізму Тоуні був соціалізм, що апелював до загальнолюдських цінностей та їх проявів у суспільстві. Таким чином, це був не соціалізм класового панування, економічної детермінованості чи історичної неминучості. Якщо історичні дослідження з проблем розвитку капіталізму надавали працям Тоуні певної подібності до марксистських, то його викриття капіталізму, як і його соціалістична програма грунтуються на зовсім інших підвалинах. У «Книзі загальноприйнятих штампів», написаній якраз напередодні Першої світової війни, Тоуні дійшов висновку про те, що суспільство є «хворим на відсутність морального ідеалу». Ця моральна хвороба і стала темою «Користолюбного суспільства» з його аналізом суспільства, де виробництво і власність відокремилися від будь-яких принципів функціонування та цілей (це ключові слова для Тоуні) і таким чином було узвичаєно моральне беззаконня, за якого ніщо не стримує користолюбства та «індустріалізму». Безлад капіталістичного суспільства, що відбився на його економічному житті, яке перебуває «в постійному стані хворобливого роздратування», має сприйматися як неминучий наслідок притаманного йому морального вакууму. Виступаючи проти такого суспільства, Тоуні висунув доктрину функціональної власності і загальної суспільної мети.

У своїх історичних працях Тоуні намагався дослідити, як капіталістична економіка йшла до здобуття своєї свободи від загальних моральних настанов, і показував, що це був один із можливих шляхів історичного розвитку, якому була альтернатива, котра передувала йому і, як здається, могла стати його наступницею. Така альтернатива вимагала від людей вибору своїх суспільних цінностей та волі для втілення їх у життя. У ході своєї освітньої роботи Тоуні намагався спонукати до вироблення активної громадянської позиції, яка б уможливила цей проект.

У праці «Користолюбне суспільство» моральний безлад капіталізму був представлений як джерело хаосу в промисловості і сціальної кволості таких суспільств. Подібний зв'язок спостерігається й у творі «Рівність». Тут у ролі базової цінності було висунуто моральну доктрину рівної вартості (це означає, що її положення спираються на засади, відмінні від засад ліберальних принципів справедливого розподілу), а також досліджувалися впливи і наслідки застосування цієї цінності в суспільстві. Мається на увазі не арифметична *рівність*, або тотожність ставлення, а «загальне розповсюдження засобів цивілізації», що сприятиме розширенню свобод, стимулюватиме до саморозвитку і «зменшуватиме прірву між низами і верхами» суспільства. Установлення в суспільстві рівності виникає з уявлення про рівну цінність людей, однак це, у свою чергу, створює умови для виникнення загальної культури. Таку загальну культуру «не можна створити одним лише бажанням. Вона повинна грунтуватися на практичних засадах організації суспільства». Отже, соціалістичні позиції Тоуні і були покликані закласти ці практичні засади.

Це привертає увагу до центральної теми соціальної філософії Тоуні, яку він розробляв упродовж багатьох років. Тоуні досліджував ідею загальної культури в річищі англійської традиції, до якої належать Арнольд, *Раскін* та *Моррис*. В основі всієї його праці лежить турбота про згуртованість і солідарність суспільства. При капіталізмі єдності суспільства не існує, тому що на той час не було і не могло бути моральної єдності, спрямованої на досягнення спільної мети. Зрештою, доводи на користь соціалізму спиралися на його спроможність створити морально оновлене та цілісне суспільство активних громадян, що прямують до спільної мети, переслідують однакові цілі. Ознакою такого суспільства є характер і якість суспільних відносин, які воно плекає; це буде суспільство «співдружності» (ще одне ключове слово із соціалістичного лексикону Тоуні), в якому громадяни співпрацюватимуть один з одним і таким чином будуть здатні зміцнювати і розвивати справжню *спільноту*.

Критики Тоуні зазначають, що йому бракує аналітичної точності. Наприклад, вони вказують на проблему визначення спільних цілей суспільства, зокрема в той спосіб, що не суперечить демократичному *плюра-*

лізму, а також на деякі труднощі в перетворенні «рівної вартості», або «функції» на дієві принципи організації суспільства. Існують також деякі сумніви щодо спроможності егалітаризму (теорії рівноправності) у викладі Тоуні забезпечити змальовану ним енергію для згуртування суспільства. Однак безсумнівною залишається стійка переконливість ідеї Тоуні (а її уже понад півстоліття) стосовно того, що організація суспільства – це насамперед колективна моральна програма, «спільна справа, що стосується кожного».

AWW

Література

†Reisman, D.: *State and Welfare: Tawney, Galbraith and Adam Smith.* London: Macmillan, 1982.
Tawney, R.H.: *The Acquisitive Society.* London: Bell, 1921.
Tawney, R.H: *Equality.* London: Allen & Unwin, 1931.
Tawney, R.H: *The Attack, and other papers.* London: Allen & Unwin, 1953.
Tawney, R.H: *The Radical Tradition.* London: Allen & Unwin, 1964.
†Terrill, R.: *R.H. Tawney and His Times.* London: Deutsch, 1974.
Winter, J.M. and Joslin, D.M. eds: *R.H. Tawney's Commonplace Book.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
†Wright, A.: Tawneyism revisited: equality, welfare and socialism. In *Fabian Essays in Socialist Thought,* ed. B. Pimlott. London: Heinemann, 1984.

ТРАДИЦІЯ. У своєму буквальному смислі слово «традиція» охоплює все те в нашій культурі, що було успадковано і передано нам з минулого. У цьому всеосяжному смислі тільки нетрадиційна для культури річ є явно новою чи вочевидь недовговічною, хоча в загальноприйнятому вжитку традицію відносять до сфери звичаїв, церемоній, вірувань та інституцій, які є не просто давніми, але що їм ми приписуємо особливу цінність для сьогодення. Загалом ідеться про цінність моральну чи релігійну, однак може йтися і про політичну або освітню цінність. У будь-якій події так звана традиція є складником культури, який постає в далекому чи близькому минулому, але оцінюється в сьогоденні у своїй функціональній чи ритуальній площині.

Інтерес до поняття традиції збудився на початку дев'ятнадцятого століття. Це був час, коли наслідками двох великих революцій – демократичної та індустріальної, – здавалося, мало стати вимивання (якщо не цілковите знищення) багатьох найдавніших складових західної культурної і соціальної спадщини: як здається, найпоказовішими явищами є занепад розширеної родини, місцевих громад, церковних приходів, цехів, ремісництва, а також аристократії і монархії. На Заході виникло змістовне розрізнення між «традицією» і «сучасністю». У літературі, мистецтві філософії та політиці ми знаходимо галасливу і часто небезпідставну критику революції, реформування і, звичайно, сучасності як категорій. Критикували їх «традиціоналісти», а від початку 1830-х років – новоявлені «консерватори» у сфері політики і культури.

Коло людей, які вивчали традиції та історичне минуле, вочевидь обмежувалося здебільшого любителями давнини і сентименталістами. У дев'ятнадцятому столітті – головним чином у річищі цілісної реакції на індивідуалізм, заснований на природному праві, – дослідження традиції фактично стало основним предметом виникаючих суспільних наук, зокрема антропології, соціології, порівняльної філології і фольклористики. Ретельне вивчення важливих для сьогодення традицій, як здавалося, дозволяло прочинити вікно у минуле.

Слово «традиція» стало в пригоді в процесі формування однієї з важливих для західної суспільної думки дев'ятнадцятого і двадцятого століть типологій. Протиставлення традиційного і сучасного набуло дуже чіткого типологічного значення, охоплюючи всі сфери починаючи від політики і закінчуючи мистецтвом. Понад те, специфічний перехід від традиційного до сучасного в Західній Європі на схилку вісімнадцятого століття був розширений до рівня парадигми, покликаної відобразити весь світ, узгодити його минуле і теперішнє. Відтак такі протиставлення, як «статус versus (проти) договору» *Мена*, «традиційне versus демократичного» *Токвіля*, «феодали versus буржуазії» *Маркса*, «традиційне versus раціонального» *Вебера* і «механістичне versus органічного» *Дюркгейма*, теж можна вважати концептуально закоріненими в західному понятті «великої перебудови».

Також була підключена і динаміка: твердження про те, що процес розвою природно і нормально відбувається у напрямку від традиції до сучасності і що відповідальність просвічених державних діячів полягає в сприянні цьому розвитку за допомогою всіх можливих засобів. *Конт*, Маркс і Лестер Вард імпліцитно вірили у дію непорушного закону, який спричиняє щоденне перетворення традиційного суспільства в сучасне, котре вони визначали по-різному – як капіталістичне, соціалістичне, технологічне, демократичне, індивідуалістичне тощо. Помаленьку розходження між традиційним і сучасним набули характеру протистояння; отже, те, що є в цьому світі традиційним, є внутрішнім і потребує підтримки. Більшість західних економістів дійшли висновку про те, що модернізація була несвідомим стремлінням і політичною метою «традиційно» орієнтованих людей у всьому світі; допомога Заходу країнам третього світу глибоко закорінена в цілковито етноцентричній типології, що сьогодні отримує свій найяскравіший прояв у діяльності Світового банку. (Див. також *Прогрес.*)

RN

Література

Lerner, D.: *The Passing of Traditional Society.* Glencoe, III: Free Press of Glencoe, 1958.
Nisbet, R.: *The Social Bond.* New York: Knopf, 1970.
†Shils, E.: *Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Tocqueville, A. de: *Democracy in America,* trans. G. Lawrence, ed. J.P. Mayer and M. Lerner. New York: Harper, 1966; London: Fontana, 1968.

ТРОЦЬКИЙ Лев (псевдонім Лева Давидовича Бронштейна) (1879—1940) – російський марксист, політичний мислитель і революціонер. Після навернення в

молодості до марксизму Троцький включився в революційну діяльність й у 1905 році постав як найпомітніший лідер Санкт-Петербурзької ради. Його було заарештовано й вислано до Сибіру, звідки він згодом утік, проживши десятиліття напередодні 1917 року в Європі. Повернувшись після Лютневої революції в Росію, Троцький приєднався до табору *Леніна* та більшовиків і разом із ними став лідером Жовтневого повстання та творцем наступної революції. Як народний комісар закордонних справ він провів переговори про мир з Німеччиною у Брест-Литовську, а як військовий комісар – створив і очолив Червону Армію, гартуючи її перемогу в громадянській війні. Та після смерті Леніна в 1924 році його ізолювали й відмежували від партії, а відтак його падіння було таким само миттєвим і карколомним, як і попередній злет до вершини влади. У 1929 році Троцького було вислано з Радянського Союзу і, поблукавши від одного тимчасового сховку до іншого, 1937 року він врешті-решт оселився в Мексиці. Саме там – вірогідно, за прямим наказом Сталіна, – його й було вбито в 1940 році.

Троцький є однією з найтрагічніших і найпривабливіших постатей в історії революцій двадцятого століття. Блискучий промовець та організатор з нахилом до театральності, він був харизматичним лідером під час визначальних подій, проте виявився нездатним до рутинної партійної і політичної роботи, а його дратівна, часто зарозуміла манера поведінки разом із відчуженим ставленням до підлеглих залишила його без політичних прихильників та опори і зробила вразливим для інших політиків з їх неперевершеним умінням маніпулювати людьми. Однак він не втратив мужності й у поразці, залишившись активним і доконечно щирим, й упродовж 1930-х років, зібравшись із силами, став апологетом (хоч і за межами Радянського Союзу) відданості ідеалам 1917 року, вбачаючи в сталінізмі «виродження» революції. Та троцькістський рух виявився неефективним, тож останні роки свого життя Троцький присвятив спасінню тієї дещиці, що залишилася від минулої героїчної ери: якби його голос було почуто, то почули б глас вопіющого в пустелі.

Яким би не був вердикт щодо його політичної діяльності та історичної ролі, Троцький заслуговує на згадку насамперед (якщо не виключно) завдяки своїм політичним і соціальним ідеям узагалі – а він писав надзвичайно багато впродовж усього свого життя – і зокрема завдяки своєму аналізу феномена соціалістичної революції у відсталому суспільстві. Уже в 1906 році він сформулював концепцію революції в Росії, яка відображала тогочасні панівні погляди його приятелів-марксистів: таке суспільство, як Росія, має спершу пройти стадію капіталістичного розвитку та буржуазної революції, перш ніж приступати до наступної, соціалістичної стадії. Його майже цілковито самостійна концепція, яка стала відомою під назвою «теорія перманентної революції», була заснована на законі, що його він пізніше називав «законом нерівномірного і комплексного розвитку». Він доводив, що такі суспільства, як Росія, залишаючись переважно відсталими і нерозвинутими, потрапляють під вплив Заходу і переймають деякі з найбільш передових методів економічного розвитку та відносин, і на основі цих осередків, чи острівців розвитку, в свою чергу, постають величезні урбаністичні центри, потужний пролетаріат, європеїзована інтелектуальна еліта і радикальні форми політичної боротьби та діяльності. Натомість буржуазія залишається слабкою, а лібералізм – неефективним, оскільки індустріалізація запроваджується державою зверху. Подальші суперечності такого суспільства – чіпляння за старе й віджиле паралельно і на противагу розвитку нових тенденцій – створює зростаючу напругу й нестабільність, що невдовзі змушує нові радикальні сили вступити в пряму боротьбу зі старим режимом, яка завершується фактично миттєвим стрибком у посткапіталістичну, соціалістичну еру. Однак Троцький дуже добре усвідомлював, що величезні маси сільського населення, зацікавленого найбільше лише в отриманні землі, не підуть услід за робітниками по радикальному шляху. Він провіщав, що в Європі спалахне пожежа світової революції, і дійшов висновку про те, що якщо це станеться, то робітничий уряд Росії матиме змогу отримати підтримку ззовні для здійснення подальших зрушень в економіці і подолання реакційних настроїв селянства. Він вірив, що на цьому шляху кульмінацією «нерівномірного розвитку» стане «комплексний розвиток», тобто сполучення двох історичних стадій соціально-економічного розвитку.

На погляд Троцького, події 1917 року підтвердили основоположну цінність цього аналізу – певну достовірність його згодом визнав сам Ленін, зазвичай скептично налаштований. Та загальноєвропейської революції, звісно, не сталося, і тому Троцький дедалі палкіше почав звинувачувати в цій поразці сталінську доктрину «соціалізму в окремо взятій країні», оскільки вона мала на меті відмову і від світової революції, і від очолення міжнародного соціалістичного руху, натомість віддавши перевагу виключно внутрішнім цілям Радянського Союзу (див. *Радянський комунізм*). У численних творах, написаних у 1930-ті роки, Троцький аналізує сталінізм з альтернативних, а іноді й з протилежних позицій, визначаючи його як «бонапартизм», «Термідор», бюрократичний колективізм або й просто «зраду» чи навіть марення божевільного розуму. Та все це було не надто переконливим, оскільки, аналізуючи різні свідчення, іноді й протилежні, він змішував категорії; і він навряд чи знав, як бути з тим фактом, що Сталін тим часом здійснив тотальну перебудову радянського суспільства, – хоч його внесок у справу виявлення і викриття безпрецедентних масштабів сталінського терору, чи «злочинів», як він це називав, і є більшим за всіх.

Складність позиції Троцького – і теоретичної, і політичної – полягала в тому, що попри злочини Сталіна він продовжував обстоювати досягнення Жовтневої революції і, що найбільш показово, відмовлявся визнавати будь-який можливий зв'язок між режимом, що

устаклився під орудою Сталіна, та ленінсько-більшовицькою концепцією партії і політики, заявивши насамкінець, що це дві речі несумісні. За іронією долі, саме Троцький першим (наприкінці 1903 року) піддав більшовизм осуду як формулу «диктатури над пролетаріатом» та особисто Леніна як конспіратора-змовника на кшталт Робесп'єра, що планує знищити демократичний соціалістичний рух у Росії. Насправді в тих його ранніх творах, котрі й спричинилися до повного розриву з Леніним у період 1903—1917 років, було подано найгрунтовніший і на сьогоднішній день аналіз зв'язків між відсталістю і більшовизмом, що нині можна описати як структурне явище, за якого брак соціальних інституцій дає поштовх зростанню масштабів автономного панування політики і держави над суспільством. Після примирення з Леніним у 1917 році Троцький ніколи вже більше не порушував тих питань, які він так щиро обстоював й аналізував задовго до того. З огляду на політичний тиск на нього впродовж 1920—1930-х років це можна зрозуміти; та саме через це він не спромігся збагнути міру залежності своєї теорії перманентної революції від більшовизму, а звідси – мимоволі став співучасником злочинів сталінізму.

Проте його аналіз соціології і політики відсталих країн, різноманітних можливостей, що їх надають особливості процесу історичного розвитку, і динаміки революційних зрушень значно змінив підходи марксизму двадцятого століття, який розвивався в напрямку від теорії, що спочатку намагалась осягнути майбутнє європейського капіталізму, до теорій, набагато більш придатних для позаєвропейських «нерозвинутих» суспільств, що – принаймні частково – і продемонстрував подальший хід історії. У докапіталістичному світі під прапором марксизму виникла нова форма *колективізму*, хоч вона була й непридатна для того типу суспільства, який провіщав Троцький. Він добився найбільшого успіху в поясненні його історичної логіки, навіть якщо його власна історична доля і є найяскравішим символом обмеженості його політичної думки, так само як і обмеженого характеру такого роду колективізму.

BK

Література

†Day, R.: *Lew Trotsky and the Politics of Economic Isolation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
†Deutscher, I.: *The Prophet Armed, The Prophet Unarmed, The Prophet Outcasts.* London: Oxford University Press, 1954, 1959, 1963.
Howe, I.: *The Basic Writings of Trotsky.* London: Secker & Warburg, 1964
†Knei-Paz, B.: *The Social and Political Thought of Leon Trotsky.* Oxford: Oxford University Press, 1978.
†Kolakowski, L.: *Main Currents in Marxism,* vol. III. Oxford: Oxford University Press, 1978.
Trotsky, L.: *Terrorism and Communism* (1920), trans. M. Shachtman. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961.
Trotsky, L.: *The History of the Russian Revolution* (1932–3), trans. M. Eastman. London: Gollancz, 1965.
Trotsky, L.: *The Permanent Revolution* and *Results and Prospects,* trans. J.G. Wright; rev. B. Pearce. London: New Park, 1962.
Trotsky, L.: *My Life,* trans. M. Eastman. Harmondsworth: Penguin, 1975.
Trotsky, L.: *The Revolution Betrayed,* trans. M. Eastman. London: Faber & Faber, 1937.

ТРОЦЬКІЗМ – варіант *марксизму*, заснованого насамперед на творах *Троцького*, а особливо на його роботах пізнього періоду, в яких він критикував усталений у Радянському Союзі сталінізм. У них він зберігає основоположну для марксистів вірність справі робітничої революції, проте відмовляється розглядати Радянський Союз чи держави Східної Європи як автентичне втілення соціалізму. Деякі троцькісти продовжували обстоювати самобутній погляд Троцького на Радянський Союз як на вироджену робітничу державу; інші ж характеризували цей режим іще більш радикально як *державний капіталізм*.

DLM

ТРУДОВА ТЕОРІЯ ВАРТОСТІ. Ця теорія стверджує, що всякий товар – будь-яке благо, створене людською працею, що його можна обміняти на інші блага, – має вартість, яка визначається загальною кількістю праці, затраченою на виробництво цього товару; при цьому мається на увазі не тільки праця, затрачена безпосередньо на виготовлення товару, але й праця, необхідна для видобування сировини й виготовлення знарядь, що використовуються в процесі виробництва. Ця теза відігравала важливу роль у соціальній і політичній теорії, але застосовували її цілковито по-різному. Дехто пристосовував її для захисту приватної власності. Локк, наприклад, стверджував, що 9/10 або навіть 99/100 вартості будь-якого товару залежать від праці, вкладеної у його виготовлення, і цим обгрунтовував свою ідею про те, що людина, яка щось виробляє, стає законним власником результату своєї праці. Представники класичної політичної економії зверталися до трудової теорії вартості здебільшого як до пояснювального засобу, зокрема стверджуючи, що міра обміну всіх товарів залежить переважно від їх вартості, яка визначається вкладеним у них трудом. Маркс продемонстрував інший, більш критичний підхід. Він заявив, що працю, як і будь-який інший продукт, у звичайних умовах можна обміняти на еквівалент її власної виробничої вартості – прожитковий мінімум, необхідний для підтримання життя і відновлення сил працівника. Але капіталісти використовують найману робочу силу для створення додаткової вартості, таким чином, робітничий клас стає жертвою експлуатації. Трудову теорію вартості критикували зусібіч: у ній ігнорується той факт, що нагромадження капіталу потребує зниження рівня споживання і, отже, капітал окрім включеної до нього вартості праці неминуче містить і додаткову вартість; вона грунтується на хибному припущенні, що праця, яка використовується в процесі виробництва, є однорідною; вона не зважає на вплив попиту на відносні ціни товарів. Через це цю теорію тепер відкидають, її притримуються лише марксисти, але і для них зали-

шається спірним питання про те, чи співвідноситься трудова теорія вартості з марксистською критикою капіталізму.

DLM

Література

Meek, R.L.: *Studies in the Labour Theory of Value,* 2nd edn. London: Lawrence & Wishart, 1973.

ТЮРГО Анн-Робер-Жак (1727—1781) – французький економіст. На Тюрго справили вплив загальні ідеї *французького Просвітництва*, а особливо економічні теорії фізіократів (див. *Фізіократія*). Від останніх бере свій початок його прихильність до економічної політики laissez-faire (див. *Невтручання держави концепція)*, яку він спробував ввести в дію (тут його спіткала невдача), коли на недовгий час обійняв посаду головного ревізора при дворі Людовіка XVI. Його найвідоміша праця – «Роздуми про створення і розподіл багатства» (1766).

DLM

У

УРЕЧЕВЛЕННЯ – спосіб мислення, відповідно до якого стосунки між людьми помилково розглядаються як зв'язки між речами і тому наділяються уявною об'єктивністю та незмінністю. Згідно з марксистами, а особливо *Лукачем* (популяризатором терміна), уречевлення є провідною ознакою буржуазної ідеології.

DLM

УТИЛІТАРИЗМ – назва однієї з течій теорії моралі, що прямо чи опосередковано оцінює все розмаїття діяльності, політики, рішень і вибору на основі їх спрямованості на здобуття щастя для тих, кого заторкує та чи інша дія. Ця теорія ототожнюється з іменами Єремії *Бентама* і Джона Стюарта *Мілля*, пізніше – з постатями Генрі *Сиджвіка* та Дж. Е. Мура, а віднедавна – й Дж. Дж. Смарта та Р. М. Гейра. Починаючи з доби Бентама і Мілля вона завжди посідала центральне місце в моральній філософії та й нині в результаті всебічного розвитку прикладної етики, в кожній сфері якої вона слугує опорою для однієї з протилежних позицій, вона стала справляти значний вплив на моральні засади багатьох пересічних людей.

Бентам стверджував, що дії є корисними, якщо вони спрямовані на здобуття щастя, і шкідливими, якщо спрямовані на шкоду комусь, і що щастя слід розуміти як задоволення, а нещастя – як страждання або відсутність задоволення. Насолоду і страждання слід оцінювати чи зважувати за допомогою обчислення міри щастя чи нещастя (наприклад їх інтенсивності, тривалості і ступеня довершеності), що уможливлює приписування насолоді і стражданням якихось одиниць виміру чи якоїсь спільної цінності і дозволяє підсумовувати їх разом. Ці обчислення є нейтральними стосовно особистості, тож їх можна прикладати до різноманітних видів задоволення різних людей, а водночас вони чутливі до інтенсивності, тож дають змогу осягнути різну міру насолоди різних людей. Масштабність, чи загальна кількість людей, заторкнутих якоюсь дією, є важливою складовою цих обчислень. Звідси істинний стан справ визначається шляхом складання одиниць виміру, або ж визначення загальної цінності всіх насолод і страждань, які приносить різним людям окрема дія: дія є корисною, якщо вона спричиняє безумовне переважання насолоди над стражданнями. Кінцева мета – забезпечення максимального задоволення, тобто якнайбільшого можливого переважання насолоди над стражданнями в усіх людей, заторкнутих конкретною дією. Формула «якнайповніше щастя для якнайбільшого числа людей» якраз і виражає цю мету, тож ті соціальні, політичні і правові реформатори, які згуртувалися навколо Бентама, і поширювали цю формулу, що вимагає змін у суспільстві (див. *Філософський радикалізм*).

Попри деякі застереження Джон Стюарт Мілль прийняв загальну позицію Бентама включно з його гедонізмом і тією точкою зору, що наші дії цілковито мотивуються насолодою або стражданнями. Однак Мілль намагався розрізняти якість і кількість насолоди та пробував говорити про насолоду вищу і нижчу. Це якраз і становить складність, оскільки неясно, чи можна довести різницю в якості задоволення (з огляду на те, що задоволення завжди є задоволенням, хоча джерела його можуть бути різними) і чи годиться саме таке розрізнення для підрахунку, що уможливлює приписування насолоді якихось одиниць виміру чи якоїсь цінності, а звідси й дає можливість підсумовувати чи зіставляти задоволення в позаособистісному контексті.

Класичний утилітаризм Бентама і Мілля є формою прикладного утилітаризму (щоправда, стосовно такого витлумачення спадщини Мілля раз-у-раз висловлюються сумніви), і цей різновид утилітаризму, згідно з яким дія є корисною, якщо вона дає принаймні такі ж позитивні наслідки, як і альтернативні їй дії, сьогодні протиставляється іншим його різновидам, таким як нормативний утилітаризм та теорія утилітарної генералізації (а також мотиваційний утилітаризм). Згідно з положеннями нормативного утилітаризму дія є корисною, якщо вона відповідає нормі, загальне додержання якої приносить (або має принести) позитивні наслідки. Точка зору прибічників цього різновиду теорії, яка існує в багатьох формах, полягає у зміщенні наголосу зі значення наслідків дії на роль (наслідки) відповідності правилам для визначення корисності дії. Згідно з положеннями теорії утилітарної генералізації дія є корисною, якщо це такого роду дія, яка приносить (чи має принести) позитивні наслідки за умови, що подібні дії виконуються повсюдно (або зазвичай). Точка зору прибічників цього різновиду теорії полягає в розгляді корисності дії як функції не її поточних наслідків, але її наслідків

для гіпотетичної ситуації, за якої дії такого роду виконуються повсюдно (або зазвичай). Залишається предметом суперечок питання про те, чи не є теорія утилітарної генералізації різновидом нормативного утилітаризму і чи не зливається нормативний утилітаризм з прикладним утилітаризмом.

Таким чином, термін «утилітаризм» стосується не єдиної теорії, але пучка теорій, що є варіаціями на тему корисності. Ця тема включає такі чотири складники:

1) компонент наслідковості, відповідно до якого корисність у певний спосіб пов'язується із спричиненням позитивних наслідків;

2) компонент цінності, згідно з яким позитивність чи негативність наслідків слід визначати за допомогою певних стандартів внутрішнього задоволення;

3) компонент масштабності, за яким саме ті наслідки дії, які заторкують, сказати б, кожного, а не лише самого діяча, є відповідними встановленим критеріям корисності;

4) принцип корисності, згідно з яким кожен намагається домогтися найвищого внутрішнього задоволення, що визначається на основі стандартів корисності.

Позиція речників прикладного утилітаризму стосовно того, що дії є корисними чи шкідливими виключно в силу позитивності чи негативності їх наслідків, охоплює всі ці чотири компоненти. У них компонент наслідковості є консеквенціалістським, тобто це положення про зумовленість корисності чи шкідливості дії виключно їх наслідками. З приводу самого консеквенціалізму ведеться широка полеміка, він піддається критиці, але при цьому майже не заторкуються загальні труднощі стосовно визначення моменту виникнення наслідків дії або, наприклад, місця обставин у консеквенціалістських підрахунках її корисності. З одного боку, саме ці питання порушуються у зв'язку з консеквенціалізмом незалежно від питання про його включення в рамки прикладного утилітаризму. Раніше зосереджувалися на обстоюванні консеквенціалізму на противагу протилежним концепціям стосовно того, що дозволяє вважати корисні дії корисними, і на противагу звинуваченням у тому, що консеквенціалізм оперує категоріями хибної свідомості (він не припускає жодної категорії дії як шкідливої незалежно від її наслідків) і віддає людину на поталу зловмисникам (які покладаються тільки на виникнення наслідків альтернативної дії, гірших за наслідки дії, здійснення якої вони очікують від іншого). Проте, понад те, ці питання зосереджуються довкола ще більш спірного звинувачення в тім, що консеквенціалізм відмежовує людину від безлічі її планів, обов'язків і зв'язків, а звідси і підриває її цілісність та недоторканність, оскільки людина має не турбуватися більше про себе шляхом розроблення своїх власних планів, а втілювати в життя чиїсь прожекти, оскільки так диктують наслідки (див. Williams у: Smart and Williams).

З іншого боку, існують і такі питання, що їх порушують у зв'язку з ухилом прикладного утилітаризмом у бік консеквенціалізму. Колись це відповідало головним чином природі, місцю та вагомості моральних і соціальних норм в самому прикладному утилітаризмі; сьогодні це відповідає головним чином природі, місцю і вагомості особистих моральних *прав* в утилітаризмі загалом. Для консеквенціалізму важливо визначити, що таке є наслідки, а не кого чи що вони вражають, хто і яке задоволення отримує від цього, тож з огляду на обчислення корисності в позаособистісному контексті його речників звинувачували в неспроможності серйозно підходити до проблеми окремості особи, тобто в нездатності розглядати людей як належить – як автономних осіб за своїм власним правом – осіб зі своєю власною індивідуальністю, планами, турботами і природженою гідністю. Точаться гарячі суперечки про те, наскільки обгрунтованими є ці звинувачення проти утилітаризму; та їх розмах посприяв розробленню системи індивідуальних моральних прав на захист особи (див. Dworkin).

Усі концепції прикладного утилітаризму (та й усі утилітаристські концепції загалом) повинні містити стандарт внутрішньої корисності з огляду на необхідність оцінювати корисність наслідків дії. Можна провести дуже широке розмежування між гедоністичними і негедоністичними, чи ідеальними стандартами, хоча подальше розмежування існує й усередині кожної з цих категорій. Гедонізм може включати лише фізичне задоволення; або ж він має, як для Бентама, охоплювати і такі (як прийнято вважати, вельми слизькі) речі, як вигоди і переваги. І Мілль, і Сиджвік приймали стандарти задоволення, хоч і з деякими розходженнями: якщо Мілль класифікував почуття задоволення за їх якістю, то Сиджвік на додаток до окреслених ним стандартів задоволення і незалежно від них увів принцип справедливості з огляду на очевидний для його теорії інтерес до розподілу і максимізації задоволення. Розходження існують і щодо категорії ідеального. В. Т. Стейс сформулював свої стандарти корисності у світлі поняття про щастя, яке включає задоволення, але не вичерпується ним, тоді як Гастингс Рещделл і Дж. Е. Мур стверджували, що безліч речей окрім задоволення і/або щастя є корисними самі по собі (наприклад потяг до краси). Обидві сторони доходять згоди щодо істинності тих речей, які є внутрішньо корисними, а саме певних станів психіки чи свідомості, колективно віднесених до станів відчуття «насолоди», «щастя» тощо.

Нещодавно осторонь поглядів на цінність і корисність, але з огляду на ментальний стан відбувся зсув до врахування поняття задоволення інтересів, де «інтереси» є родовим терміном, що охоплює все розмаїття бажань та уподобань. Відтоді питання про те, задоволення від яких бажань – теперішніх, майбутніх, раціональних – ми маємо максимізувати, набуло першочергової ваги, тож теоретики, які просуваються в цьому річищі, з огляду на проблеми з теперішніми і майбутніми бажаннями врешті-решт зосередили на раціональних, або обгрунтованих бажаннях. Виникла не-

обхідність у розробленні і доведенні докладної ціннісної теорії, у якій буде рішуче відкинуто раціональні бажання. Залишається дуже спірним і питання про те, чи дійсно прихильники урахування ментального стану чи раціональних бажань мають змогу обчислювати цінність і корисність щастя та задоволення бажань або, сказати б, порівнювати їх у позаособистісному контексті; а також чи справді здатні вони це робити, хоч утилітаристи та економісти завзято приступили до опрацювання цих важливих питань.

Компонент масштабності в прикладному утилітаризмі охоплює всіх людей, заторкнутих певною дією, причому охоплює всіх однаково – тією мірою, наскільки вони заторкнуті цією дією. Але чи включати сюди тварин? Бентам гадав, що це слід робити, оскільки, як він твердив, тварини здатні відчувати біль; та якщо обчислення цінності зводиться до рівня задоволення бажань, то неочевидно, щоб тварини були здатні мати раціональні бажання. Так само неясно це й щодо немовлят, розумово відсталих людей та осіб, що перебувають у коматозному стані (вони не підходять під жоден із Бентамових стандартів). Складовою проблеми, як це зрозуміло з нескінченних суперечок, є питання про те, кого чи що слід розглядати як особу; для цього потрібно розробити і довести критерії визначення особи.

Деякі стандарти внутрішньої корисності необхідні для застосування принципу корисності, оскільки таке абстрактне формулювання, як вимога «завжди максимізувати чисту корисність», не дозволяє зрозуміти, що ж саме слід максимізувати. Стандарт корисності уможливлює конкретне, прикладне формулювання, таке як вимога «завжди максимізувати загальний рівень задоволення бажань». Принцип корисності є принципом максимізації, що змушує його прибічників максимізувати у світі, у якому їх стандарти корисності визначаються як внутрішньо корисні; а у випадку прикладного утилітаризму цей принцип застосовується безпосередньо до дії.

Ця остання позиція зумовлює певні труднощі: безпосереднє застосування принципу корисності на основі певної послідовності зумовлених одна одною дій може а) йти врозріз з «усталеними моральними принципами» (в окремих випадках корисність можна максимізувати, наприклад, шляхом завдання комусь шкоди) та б) виявитися не в змозі забезпечити граничну корисність, навіть якщо можна домогтися максимальної корисності в певних окремих випадках (людина, яка прагне стати боксером, виявляє, що тоді, коли їй треба було тренуватися, вона повсякчас бажала займатися чимось іншим, отож хоча вона завжди максимально задовольняє свої бажання в окремих випадках, вона ніколи не сповнить свого найвищого бажання стати боксером). Зіткнувшись із цими та іншими труднощами, Р. М. Гейр та інші утилітаристи перейшли до дворівневої системи оцінювання моральних принципів, перший, чи інтуїтивний, рівень якої є різновидом нормативного утилітаризму, а другий, чи критичний, – різновидом прикладного утилітаризму. Наріжним каменем дворівневої системи Гейра є те, що на критичному рівні людина застосовує критерії прикладного утилітаризму для вибору таких дороговказів, які на інтуїтивному рівні керують її життям; вибрані дороговкази і будуть тими принципами, прийняття яких широким загалом дозволить максимізувати корисність. Таким чином, якщо ці дороговкази будуть вибиратися з огляду на обставини, ми, вірогідно, віднайдемо в них себе, а діяльність на їх основі, як здається, забезпечить нам найбільший шанс зробити правильну річ, тобто вчинити дію, загальні наслідки якої є принаймні корисними настільки ж, як і наслідки будь-якої альтернативної їй дії. Теорія Гейра є лише опосередковано консеквенціальною – у тому, що вона виключає далекосяжну апеляцію до наслідків дії на інтуїтивному рівні; а це дозволяє гранично усунути розбіжності із «загальною думкою». Оскільки в теорії не застосовується принцип корисності на основі послідовності зумовлених одна одною дій на інтуїтивному рівні, вона уникає й інших каменів спотикання, що випливають із його застосування.

RGF

Література

Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Harrison. Oxford: Blackwell, 1948.

Brandt, R.B.: *A Theory of the Good and the Right.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously,* rev. edn. London: Duckworth, 1979.

Hare, R.M.: *Moral Thinking.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Lyons, D.: *Forms and Limits of Utilitarianism.* Oxford: Oxford University Press, 1965.

Mill, J.S.: *Utilitarianism* (1861). In *The Collected Works of J.S. Mill,* vol. X. Toronto: University of Toronto Press, 1969. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957.

Moore, G.E.: *Principia Ethica* (1903). Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Moore, G.E.: *Ethics* (1912). Oxford: Oxford University Press, 1961.

Rashdall, H.: *Theory of Good and Evil.* 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Regan, D.H.: *Utilitarianism and Co-operation.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874), 7th edn. London: Macmillan, 1907.

Smart, J.J.C. and Williams, B. eds: *Utilitarianism: For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973. [Includes J.J.C. Smart: An outline of a system of utilitarian ethics; and B. Williams: A critique of utilitarianism.]

Stace, W.T.: *The Concept of Morals.* New York: Macmillan, 1937.

УТОПІЗМ. «Утопія» – це назва славетної книги сера Томаса Мора (1516): його неологізм «утопія» означає водночас і «благодатне місце», і «місце, якого не існує», що зумовлюється грою на подібності грецьких слів, які позначають поняття «доброго» (eu) і «неіснуючого» (ou). Починаючи з 1516 року термін вживали для означення ідеального суспільства або – зі зневажливим забарвленням – неможливого суспільства, а то й того, й іншого водночас. Утопії часто не брали до уваги або й нехтували ними через те, що вони не грунтуються на

історичних реаліях. Однак у політичній думці утопії виконують дві важливих функції: по-перше, вони експліцитно критикують існуючі політичні і соціальні установлення з радикальної, точніше, з реформістської, перспективи, а по-друге, вони пропонують нові ідеали та ілюструють, як вони можуть бути реалізовані в різних суспільствах. Більшість утопічних мислителів прагне до здобуття благополуччя та щастя для індивідів і деталізує соціальні інституції та форми особистого життя, які можуть бути сприятливими для цього; це ставить їх поза межі провідної течії політичної теорії з її наголосом на політичному і нехтуванням індивідуальним.

Утопічну думку не завжди легко розпізнати. Безсумнівними утопіями є твори, у яких ідеальне суспільство змальовується в художній формі: романи про досконалі суспільства майбутнього чи минулого або про ідеальне суспільство «бозна-де». Та існують і нехудожні твори з утопічним змістом: ідеальний кодекс законів, складений таким мислителем Просвітництва, як Мореллі, і розроблені до найдрібніших деталей пропозиції щодо проведення експерименту з комунами, що їх запропонував *Оуен.* Дехто з політичних мислителів теж має утопічний ухил, що проявляється в їх виступах на захист якогось ідеалу, як-от колективного володіння власністю, з чого витікає багато важливих для політичної і соціальної організації наслідків. Та утопізм не є виключно обстоюванням якогось ідеалу – якби це було так, то утопістами в певному сенсі були б усі політичні мислителі. Він полягає в застосуванні ідеалу чи ідеалів до кожної сфери суспільного життя з революційними висновками щодо необхідності перебудови суспільства. Очевидно, що утопізм – це не ідеологія (попри наявність суфіксу -ізм), оскільки багато різних видів утопії вигадували не лише праві і ліві, але й ті мислителі, які знаходяться поза рамками цих категорій. Це самобутній спосіб відображення політики і суспільства, за допомогою якого намагаються відшукати досконалі, найкращі або найщасливіші форми суспільного устрою, що їх безперешкодно можна було б запровадити поміж існуючих інституцій.

У числі найвідоміших і найпоказовіших утопій можна назвати «Державу» *Платона*, де ідеться про ідеальну державу, керовану царями-філософами («опікунами»), які живуть разом, не мають приватної власності і проводять час у спогляданні добра та істини, яку вони й реалізують через свої закони; «Утопія» *Мора*, де говориться про острівну спільноту, організовану на засадах колективного життя, спільної власності, матеріальної забезпеченості та обов'язку працювати; «Нова Атлантида» *Бекона* (1627), де змальовується суспільство, кероване вченими на основі передових наукових принципів; «Місто Сонця» *Кампанелли* (1602), де показано місто, побудоване на основі концентричних кіл, громадяни якого присвятили себе справі пізнання і живуть побожним життя; різноманітні сенсуалістські та легалістські утопії мислителів Просвітництва Маблі, Мореллі, Бретонна і *Дідро*; пропозиції щодо створення утопічних комун таких ранніх соціалістів, як Оуен, *Фур'є* та Кабе; книги «Озираючись назад» Едварда Белламі (1888), де описуються технологічно розвинуті соціалістичні Сполучені Штати року 2000 після Р. Х., та «Новини нізвідки» Вільяма *Морриса* (1891), де зображається ідилічне аграрно-ремісниче суспільство, кероване на основі марксистських принципів.

Число загальновизнаних утопій сягає багатьох тисяч (див. Sargent), отже, узагальнити їх зміст просто неможливо. Однак існують деякі постійні теми і структури, про які варто згадати. Дуже багато авторів утопій пропонують певну форму усуспільненої власності або спільного володіння і детально зупиняються на згубних наслідках володіння та приватної власності (див. *Комунізм*). Більшість таких утопій є егалітаристськими в принципі, якщо не в кожній окремо взятій деталі. Цей настійний захист спільного або колективного володіння зумовлює опосередковано чи прямо виражене критичне ставлення автора до його власного суспільства, у якому приватна власність (хай це буде власність на землю чи на капітал) є провідною соціальною інституцією, а звідси вона й постає першоджерелом усіх соціальних бід. (Дещо інша течія утопізму виникла в дев'ятнадцятому столітті в Сполучених Штатах, де багато письменників марили утопією «поліпшеного капіталізму» – капіталізму без капіталістів! – див. Negley and Patrick.) Другою темою є спирання на певний спосіб запровадження утопічного ідеалу за допомогою благотворної диктатури: в «Утопії» Мора великий правитель Утопус установив на 900 років уперед ідеальні закони, завдяки яким і досі зберігається мир та забезпечується добробут мешканців Утопії. В утопіях, створених до дев'ятнадцятого століття (тобто які були додемократичними), народ, природно, вибирає як політичне знаряддя просвіченого деспота. Інші утопії закликають до встановлення правління еліти – наприклад просвіченого класу філософів або науковців чи промисловців. Утопії дев'ятнадцятого і двадцятого століття частіше звертаються до ідеальних демократичних інституцій, як, наприклад, утопії Г. Дж. Уеллса. Саме ця безмежна віра в розум та/або технічний прогрес і надихала такі антиупопії, як «О, цей чудовий новий світ» О. Гакслі (1932). Утопічні суспільства, що спираються на правління еліти, неуникно є такими суспільствами, де наявні соціальне розшарування і певний тип класової системи, що відображає розчарування утопічного мислителя в можливості втілення в життя принципу рівності людей. Три класи Платонової держави були першою утопією цього типу; вона і стала зразком для наступних утопій. Отже, існує широке розмежування між творами, що їх сьогодні можна назвати «соціалістичними» чи «несоціалістичними» утопіями, і між утопіями егалітаристськими та елітаристськими. Однак існують і такі егалітаристські утопії, де зберігається приватна власність, та такі утопії, де править еліта, але власність є усуспільненою. Це передбачає, що підходи авторів утопій до питань про способи розподілу ресурсів, форму власності на них та форму правління є концептуально

різними і не залежать один від одного, як би це не обстоював Маркс.

Поштовхом для створення утопії стає незадоволення існуючим суспільством. Сприйняття несправедливості і людської ницості змушує мислителя уявляти собі форму організації, за якої буде викорінено гадані причини усіх цих бід. Під цим кутом зору, для мислителя-утопіста відкриті два шляхи залежно від того, на якій з двох гіпотез він зупиниться. Якщо він вважає соціальні біди результатом внутрішньої збоченості природи людини, ліками стає запровадження інституцій, які в найжорсткіший спосіб приборкують антисоціальні прагнення. Та якщо він розглядає соціальні негаразди як плоди поганих інституцій, що спотворюють чи знищують наші природні поривання, то ліками стає винахід більш ліберальних і гуманних інституцій, сприяння розвитку і вдосконаленню особистості. Ті утопісти, які вибирають першу, песимістичну гіпотезу, намагаються винайти ефективні інституції суспільного контролю й обумовлюють суворі покарання за порушення закону. Ті, хто притримується другої гіпотези, зосереджуються переважно на навчанні заради індивідуального і морального розвитку і намагаються звести суспільний контроль до мінімального рівня. Останніх називають «перфекціоністами» («поліпшувачами»), тобто мислителями, які вірять у те, що природа людини не є непоправно поганою чи зіпсутою первородним гріхом, отож її можна поліпшити і навіть удосконалити. Для них проблема полягає виключно у винаході таких соціальних інституцій, які сприяють цьому вдосконаленню і прискорюють цей процес. Багато утопістів вісімнадцятого століття входили до цієї категорії, зокрема це соціалісти-утопісти Фур'є, Оуен і *Сен-Симон*, Бакунін та Кропоткін, декілька марксистів, а сьогодні – й утопісти феміністичного гатунку. Для анархістів логічним висновком з того їх засновку, що людські істоти є від природи добрими, стає необхідність скасування всіх політичних інституцій і спирання на «природну моральність» для підтримання порядку в суспільстві та забезпечення свободи індивіда. Інші ж, як Оуен, вважають за можливе формулювати закони, які були б співзвучними людським бажанням, а не йшли з ними врозріз. Аналіз людського розвитку і звершень, запропонований такими мислителями, дозволяє побачити їх у вельми плідному ракурсі, що його рідко можна зустріти в політичній думці. Однак утопізм подає це разом з іншими політичними міркуваннями: він грунтується на концепції природи людини і блага людини, що й диктує його прихильність до певної політичної форми. Це є раціональний перехід від концепції людської істоти до особливої концепції суспільства.

Як припускають, розрізняльною ознакою утопічного мислення є те, що воно охоплює не тільки політичне, але й економічне, громадське і приватне життя (включно з коханням, шлюбом, вихованням дітей). Із сьогоднішнього погляду видається цікавим, що утопісти применшують роль і значення політики (тобто розглядають політику як спосіб залагодження конфліктів і як політичні дебати) або ж усувають її зі своїх ідеальних суспільств узагалі. Звичайно, існує немало утопій, у яких описано ідеальні органи врядування – королів-філософів, зразкові парламенти, непорушні кодекси законів, та багато інших відображають те припущення, що суспільство з досконалими соціальними і політичними інституціями функціонуватиме гармонійно і без втручання зверху або й без політичного діалогу. Існує чотири підстави для такого припущення. По-перше, певне уявне суспільство перебуває в ізоляції від інших суспільств (знаходиться на острові, серед непрохідних гір тощо), так що не виникає жодної проблеми із зовнішніми зв'язками, інше ж – охоплює цілий світ – з тими само наслідками. Таким чином, виключається первинна функція уряду – дехто скаже, функція, що його й породила, – встановлення відносин із зарубіжними партнерами. По-друге, «аполітичні» утопії грунтуються на тому засновку, що існує єдине доступне Благо і тільки один шлях до Доброго Життя – той, що його й відкрив даний утопічний теоретик, відобразивши в своїй утопії. А тому системи законів чи інституцій, які виражають ці соціальні і моральні істини, є поза всякими сумнівами і не ставляться під питання, тобто є загальноприйнятими для населення всієї утопічної країни. А відтак зникає будь-яка потреба в політиці (демократичній чи будь-якій іншій) як винаході політиків. По-третє, суспільна згуртованість і гармонійне співіснування індивідів забезпечується за допомогою вдосконалення соціальних інституцій і/або шляхом морального розвитку жителів утопічних країн. Схиляння до цього останнього висновку зокрема вимагає безмежної, непорушної віри в природу людини; припущення стосовно того, що мирне співіснування і співпраця з нашими ближніми є реально можливими, робить утопічні теорії такого роду сумнівними, а особливо для політичних теоретиків-традиціоналістів, яким часто притаманний гобсівський погляд на природу людини. Останньою підставою для утвердження незначущості політики в утопіях є те, що утопічне досконале суспільство є за визначенням суспільством незмінним; будь-яка зміна здатна лише погіршити його. А відтак і немає потреби піддавати політичну систему змінам. Цей дух stasis'у (застійності) теж робить утопічне мислення відкритим для критики: доводять (і достеменно правильно), що неможливо навіть уявити собі суспільство без змін та історії, принаймні впродовж тривалого проміжку часу. Цей критицизм, можливо, є несправедливим стосовно багатьох утопістів, котрі, беззаперечно, зовсім не мали наміру, як їх звинувачував Ляпуж, «ув'язнити час». Вони прагнули описати ідеальне для свого часу суспільство; і так само навряд чи вони сподівалися провістити його майбутню історію! Деякі утопісти явно погоджуються з тим, що ідеальне суспільство змінюватиметься вслід за історичним прогресом.

Варто нагадати, що навіть якщо демократія отримає якнайширше розповсюдження як найкраща форма врядування, багато хто з утопістів все-таки віддаватиме перевагу уряду знавців або навіть відсутності будь-

якого уряду взагалі. Це, як здається, підкріплює звинувачення утопізму в «аполітичності». У відповідь слід підкреслити, що утопісти не скасовують політику, але розширюють її до краю. Лише з позиції тих, хто розглядає політику у вузькій перспективі як два протилежних різновиди – демократію і насильствений авторитаризм – й усвідомлює їх безпосередньо в рамках формальних інституцій, утопістів можна вважати небезпечними або винними в гріху аполітичності.

Підходи і політичних, й аполітичних утопістів до проблеми політики та врядування різко критикують такі сучасні мислителі, як *Поппер, Гаєк, Оукшотт* і Тельмон, котрі виступають проти «закритого» і вигаданого характеру утопічного суспільства. Вони доводять, що утопічне мислення є особливим проявом мислення тоталітарного, тож ліберальні демократи мусять його відкидати. Засади тоталітаризму й утопізму, як вважають, є подібними тому, що обидві ці течії обстоюють існування єдиної неспростовної істини, яку слід нав'язати кожному включно з інакодумцями; і в тоталітарному, і в утопічному суспільстві заборонено обговорення засобів, тож дозволяються одні лише суперечки з приводу цілей. Для Поппера Платон з його поняттям правлячої еліти, що нав'язує політичні «істини», доступні лише їй самій, є найпершим ворогом «відкритого суспільства» (іншими словами, суспільства ліберально-демократичного). Він говорить, що Маркс шитий тим само ликом, що й усі інші утопісти. Гаєк заперечує «конструктивістський раціоналізм» утопістів, чиї прожекти виписані широкими мазками, доводячи, що природа людини формується лише в процесі стихійного розвитку. Оукшотт обстоює подібну позицію: він вірить у те, що суспільства розвиваються шляхом нагромадження традицій, а не шляхом раціональної перебудови чи революційного перевороту. У виступі Поппера на захист мирного розвитку – протилежності «соціального конструювання» – відображено подібні переконання стосовно достоїнств спонтанної і стихійної природи суспільства та людського щастя. Утопічний спосіб мислення можна захищати від такої критики за допомогою різних доводів: наприклад, показуючи, що раціоналістичне стремління до єдиної істини і відданість їй є чеснотою, якої так бракує емпіричному миролюбному «відкритому», заснованому на доктрині laissez-faire, підходу Поппера та інших критиків. Варто також указати на те, що мислителі-антитоталітаристи та антиутопісти вводять самих себе в оману, представляючи ліберально-демократичне суспільство як парадигматично відкрите. Ще більш показовим (на противагу гнівним тирадам Поппера) є той факт, що більшість мислителів-утопістів зовсім не збираються підкріплювати свої побудови за допомогою революції чи примусу: освіта, вузькомасштабний експеримент чи навіть демократичний вибір здаються їм найкращими шляхами до реалізації утопії.

Імпліцитно в критицизмі Поппера та інших отримує прояв страх перед *марксизмом* як найбільш небезпечною для сучасного світу формою тоталітаризму. Марксизм отримує тавро утопічної теорії в найгіршому сенсі, втілення якої в життя уможливлює лише тоталітарна практика. Та чи є марксизм утопізмом? Сам *Маркс* різко критикував соціалістів-утопістів. Практичним підґрунтям для його критики слугувало те міркування, що утопісти відвертають робітничий клас від узгоджених виступів проти капіталізму, роздрібнюють його на секти (маються на увазі сен-симоністи) або проповідують обуржуазнення робітників, як це робив Оуен. Теоретичним доводом марксистів проти утопізму є те, що утопісти – це мислителі-раціоналісти, які належать до епохи вже перейденого Просвітництва, а до того ж вони намагаються нав'язати світові умоглядні побудови, далекі від конкретних реалій та діалектики історичного розвитку. Не маючи жодної концепції класового конфлікту, вони поринають у безглузді мрії про згуртування всіх класів – що Маркс вважав за достеменно неможливе. Як твердив він (призабувши про свій власний борг перед Сен-Симоном стосовно історичного аналізу), їм також бракує теорії історичного розвитку. А тому Маркс відміжував свою історичну теорію від утопічного соціалізму, назвавши її «науковим соціалізмом» і відмежувавшись від утопічних програм. Це завело його послідовників до створення сумнозвісної моделі побудови комуністичного суспільства. Противники ж Маркса вважали його утопістом, хоча більшість марксистів заперечують це. Однак німецький філософ Блох доводив, що марксизм складається з холодної (наукової, методологічної) і теплої (утопічної, гуманістичної) течій, остання з яких отримує прояв у ранніх творах Маркса про відчуження праці та розвиток людства. За найбільш очевидними критеріями Маркс не є утопістом, але такі марксистські мислителі, як Блох і *Маркузе*, розробляли марксистську теорію в напрямку до утопізму.

Обґрунтовану концепцію утопізму висунув Мангейм в книзі «Ідеологія та утопія» (1929). Він визначив утопічні ідеї як ідеї, «незбіжні з реальністю», тож якщо перенести їх у практику, вони намагатимуться зруйнувати порядки, що існують у суспільстві. Ідеологія теж складається з ідей, незбіжних з реальністю, але ці ідеї спрямовані на підтримку існуючої системи. Із цього визначення випливає, що якщо утопічні ідеї буде реалізовано, то вони помаленьку стануть ідеологічними. Таке траплялося з ліберальними і марксистськими ідеями в багатьох випадках. Мангейм оплакував утрату «утопічного менталітету», що, на його погляд, було зумовлено поглиненням робітничого класу ліберальною демократією. Він жалкував з приводу втрати в ті часи того надихаючого виміру гуманістичної думки і діяльності, що його уособлювали утопісти.

Утопічна думка, на погляд Мангейма, часто зроджувалася на основі суспільних рухів. Багато дослідників утопізму також вважають за неможливе відривати утопічні теорії від тих численних соціальних експериментів, поставлених у минулому, які сягнули розквіту в США впродовж дев'ятнадцятого століття. Та все ж кожна утопічна теорія є витвором окремого мислите-

ля, як і будь-яка інша теорія. Певний стан суспільної думки може змусити індивідів обдумувати ту чи іншу утопію, але зазвичай утопічні теорії постають незалежно від рухів, а згодом приймаються якоюсь групою за основу для соціального експерименту чи політичної діяльності. Деякі представники експериментальних спільнот описували свій досвід, як це зробив Ноєс, засновник комуни Онейда (1848—1881), але тут ідеться вже не про утопію, а про хроніку реального життя.

Відтак створення утопій є насамперед інтелектуальною і теоретичною діяльністю. Тому слід порушити питання про те, яким чином утопічні теорії узгоджуються з основним корпусом політичної думки. Вони сильно вирізняються своєю формою: традиційні теоретики писали не про уявне суспільство, але описували абстрактні складові існуючого суспільства, маючи на меті їх удосконалення, утвердження чи критику. Однак за своїм змістом багато ідей утопістів подібні до ідей таких теоретиків. Тож очевидно, що соціалізм був і утопією, й ортодоксальною теорією. Але утопічне мислення цілковито відрізняється від інших теорій саме своєю структурою з огляду на три аспекти. По-перше, утопічна спроба змалювати суспільство в усій його повноті ставить у центр уваги все багатство дрібничок суспільного життя, що їх зазвичай оминають інші теоретики. А було б доцільно показувати суспільні взаємозв'язки і виявляти причинні зв'язки між політичним, соціальним та індивідуальним життям, як це роблять утопісти. По-друге, очевидне прагнення утопістів до найкращого з можливих світів, шкалою вимірювання якого є щастя людини, робить їхні теорії більш амбіційними і широкомасштабними, ніж теорії загальноприйняті. По-третє, саме уявлення ідеальної спільноти, що неуникно ґрунтується на запереченні неідеальних рис існуючих суспільств, дозволяє теоретикам-утопістам дистанціюватися від реальності, а це перетворює утопію на набагато гострішу критичну зброю, ніж багато які з ортодоксальних політичних теорій. З огляду на ці причини утопізм слід сприймати серйозно як одну з течій політичної думки.

Отже, ми обумовили цінність утопічного мислення, але тоді ж чому в цьому столітті утопістів стало набагато менше, ніж у минулому? Декілька пояснень напрошуються само собою. Як здається, Мангейм мав рацію, гадаючи, що здобуття робітниками виборчого права вгамує пристрасть до утопій. Проте утопії минулого писали – і читали – якраз інтелектуали, а не представники безправних і непривілейованих прошарків. Більш правдоподібним видається таке пояснення: зі зростанням спеціалізації суспільних наук у навчальних закладах стало не прийнято представляти політичну і соціальну філософію в белетризованій чи умовній формі. Вважають, що політичні доводи слід подавати як доконечно обґрунтовані тези, беззаперечно прийнятні на раціональному рівні для науковців і студентів, при цьому залишаючись у межах конкретної дисципліни. А це відвертає від детального змалювання повсякденного життя і ширших роздумів щодо значення життя, смерті та щастя, які зустрічаються в багатьох утопіях. «Розбіжними» формами політичного теоретизування просто нехтують, викидаючи їх за рамки політичної і наукової полеміки. Так само відмежовуються і від утопічного способу мислення, оскільки він висуває такі твердження, які стоять над усім розмаїттям поточного досвіду і не піддаються емпіричній перевірці.

Більш загальною причиною браку утопій може бути те, що розмаїті жахи двадцятого століття спричинилися до усталення песимістичного ставлення, яке не дозволяє плекати «перфекціонізм» та ідеалізм стосовно людських істот. Найвагомішим вкладом в утопічний спосіб мислення в цьому столітті стали такі романи, як «Ми» Зам'ятіна (1920), «О, цей чудовий новий світ» Гакслі (1932) та «1984» Орвелла (1949). Іноді їх називають дистопіями, тобто образами найгірших з можливих світів, та краще все ж називати їх «антиутопіями» – творами, спрямованими проти утопії як жанру, які приймають, але перевертають всі його засади. Як художні твори вони сягають тієї само мети, що й Поппер та інші вчені в своїх наукових роботах.

Однак є ознаки того, що утопізм живе і діє. До утопічного мислення виявили неабиякий інтерес радикальні політики 1960-х років. На науковому рівні з'явилося багато нових досліджень, присвячених утопізму. В Америці процвітає численне товариство з вивчення утопічних ідей і, понад те, з цієї теми тут проводяться міжнародні конференції. Є навіть екологічні утопії, такі як «Екотопія» Калленбаха. До того ж кілька художніх утопій зродилися на основі феміністичного руху – найвідомішими з-поміж них є книги «Позбавлені власності» (1974) Легуїна та «Жінки в кінці часів» (1976) П'єрсі. Показово, що письменники-феміністи використовують утопічні схеми для вираження тих ідей фемінізму (наприклад ідеалів примирення і турботливості), яким не знаходиться місця в ортодоксальній – «чоловічій» – політичній теорії. Феміністи також вірять у те, що «індивід є особою політичною», а відтак існує потреба в більш широкому підході, окресленому в утопізмі, для повноцінного вираження їхньої концепції суспільства. Такі мислителі вдаються до утопічного способу мислення з причин, подібних до тих, які й змусили Мора вигадати його: оскільки певні радикальні гіпотези і прагнення, якщо їх сформулювати в умоглядній формі, доводиться рішуче відкидати (бо вони сильно зачіпають потужні групи інтересів), оскільки художня література привертає увагу набагато ширших кіл, ніж політична полеміка (хоч і література, і полеміка мають на меті перетворення), і, насамкінець, оскільки певні істини отримують свій найяскравіший вираз у символічній формі або у вигляді ілюстрації. Це і є ті переваги, які має утопічна думка перед умоглядною політичною теорією, що дає підстави сподіватися на те, що утопії продовжуватимуть створювати і надалі.

BG

Література

Davis, J.C.: *Utopia and the Ideal Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

УТОПІЗМ

†Goodwin, B. and Taylor, K.: *The Politics of Utopia.* London: Hutchinson, 1982.
†Kateb, G.: *Utopia and its Enemies.* New York: Collier-Macmillan, 1963.
Lapouge, A.: *Utopie et civilisations.* Paris: Flammarion,1978.
†Manuel, F.E. and Manuel, P.P.: *Utopian Thought in the Western World.* Oxford: Blackwell, 1979.
Mannheim, K.: *Ideology and Utopia,* trans. L. Wirth and E. Shils. London: Routledge, 1936.
Morton, J.L.: *The English Utopia.* London: Lawrence & Wishart,1969.
Negley, G.R. and Patrick, J.M.: *The Quest for Utopia.* New York: Doubleday, 1952.
Sargent, *L.T.: British and American Utopian Literature 1516–1975.* Boston: Hall, 1979.
Sender, J.: *Histoire de I'Utopie.* Paris: Gallimard, 1967.

Ф

ФАБІАНСТВО. Цей термін використовують на позначення двох понять: загальної течії в рамках соціалізму і поглядів окремої групи англійських соціалістів пізньовікторіанського періоду та початку XX століття. Ці обидва поняття пов'язані між собою.

Як загальний термін поняття «фабіанство» стосується різновиду соціалізму, що включає в себе основні положення історичних соціалістів-фабіанців. Його головними рисами є:

1) надання особливого значення владі достойних (меритократії) та відповідальності досвідчених експертів у сфері управління суспільними справами;

2) недовіра до тактики радикальних дій, чи конфронтації, і переконаність у тому, що спланована та виважена реформа, здійснена в результаті перемоги розуму шляхом переконування, поступово, але неминуче приведе до створення соціалістичного суспільства;

3) віра в розум як у можливу й бажану спонуку в сфері врядування і здійснення політичного курсу;

4) прагнення до підвищення ефективності суспільної діяльності, підтвердженої емпірично очевидними ознаками;

5) прихильність до такої форми демократії, за якої члени суспільства виконують свої численні обов'язки як громадяни, робітники тощо, роблячи свій внесок у спільну справу, від якої вони отримують прибутки, і відповідне небажання підтримувати форми прямого народовладдя.

У цьому широкому розумінні даного терміна «фабіанцями» називали багатьох теоретиків і політиків соціалістичного гатунку починаючи від Г'ю Дальтона і закінчуючи Ентоні *Крослендом*.

Як історично конкретний термін поняття «фабіанство» описує погляди лідерів Фабіанського товариства від моменту його створення в 1884 році і до кінця 30-х років XX століття. Хоча слово «фабіанці» вживали і для опису цього осередку загалом, це товариство складалося з різнорідної сукупності членів – до його складу входили колишня прибічниця секуляризації, теософ Анні Безант, майбутній губернатор Ямайки Сидней Олів'є та політолог Грем Воллес. Згуртованість фабіанців була забезпечена наявністю великої кількості амбітних професіоналів та інтелектуалів – чоловіків і жінок, чиї власні достоїнства й прагнення доповнювали меритократичні устремління, притаманні самому товариству.

Провідні виразники фабіанських поглядів слугували втіленням цієї характеристики членів товариства. Беатрис Вебб була соціологом, дослідницею проблем вищого і середнього класів, її чоловік Сидней Вебб із державного службовця перетворився на політика й соціолога, а Джордж Бернард Шоу був романістом, драматургом і журналістом. Г. Дж. Уеллс – найбільш своєрідна постать з-поміж членів товариства – був, мабуть, найамбітнішим з них усіх і в ставленні до власної особи, і в ставленні до достойників, яких він іноді підносив до рівня касти самураїв або загону «залізнобоких» [кіннотників Кромвеля]. Розмаїття поглядів членів товариства заважало формуванню єдиної визначеної позиції. Та й навіть між провідними фабіанцями існували розходження: Вебб захоплювався адмініструванням та спільною працею, Шоу вірив у лідерство (цей погляд, як зазначав він із притаманною йому скромністю, він поділяв із *Леніним* та іншими природними консерваторами), а Уеллс змальовував образ вибраної касти олігархів. Але все-таки можна сформулювати деякі загальні положення, які характеризують класичне фабіанство подружжя Вебб та Б. Шоу.

Під соціалізмом фабіанці розуміли колективну організацію суспільства задля здобуття спільного блага на державному, національному і місцевому рівнях. Розширення регулювальної, адміністративної та забезпечувальної функцій держави і знаменувало виникнення соціалізму з лібералізму та капіталізму.

Фабіанське товариство отримало свою назву від імені римського генерала, який переміг Ганнібала, вдавшись до такої тактики: дочекавшись слушного моменту, він здолав опір свого противника, а потім завдав йому нищівного удару. Проте це не є ні точним описом тактики фабіанських соціалістів, ані їхнього власного погляду на ці речі. Їхні методи та сподівання можна підсумувати таким виразом: «неминучість поступовості». Критики фабіанства вхопилися за другу частину цього словосполучення, але для фабіанців так само була важливою і перша її частина. Наполеглива праця, переконування й дослідження мають повільно, але неминуче просувати суспільство в напрямку соціалізму. Така робота потребує генералів, так само, як у випадку здобуття перемоги над Ганнібалом, тому фабіанські соціалісти завжди покладали великі надії на професійних експертів і управлінців. В ідеальній фабі-

анській державі центральну роль мала відігравати освічена інтелігенція, тож її визнання і використання могли стати однією з тих ознак, що відрізняють соціалізм від капіталізму. Це не означало заміну ієрархії капіталістичної доби еквівалентною їй владою; ця влада мала бути досконалішою завдяки існуванню відповідальної перед народом еліти, яка на відміну від капіталістичної еліти, що складається тільки з найуспішніших, складалася б із найздібніших. Високі моральні обертони часто вчуваються в їх поцінуванні подвижницької відданості фахівця своїй справі і в неослабній турботі про «пересічну людину почуттів». Вимога щодо запровадження високої відповідальності освіченої інтелігенції в національній політиці дійшла у фабіанстві до обстоювання права й обов'язку передових промислово розвинутих держав Західної Європи подавати допомогу менш розвиненим країнам світу і вести їх до вершин соціалізму, яких передбачалося досягти в їхній рідній країні.

Фабіанці вважали свої ідеї природним розвитком ліберальної традиції – як перенесення розвитку демократії з політичної до соціальної сфери; всю суму їхніх ідей почали позначати терміном *соціал-демократія*.

Фабіанці були демократами, оскільки вони прагнули розширення права голосу, сподіваючись, що це забезпечить обрання депутатами соціалістів. Але вони були невисокої думки про пересічного виборця і, як це відчував багато хто з кола їхніх прихильників жіночої статі, не виявляли достатнього ентузіазму щодо політичної емансипації жіноцтва. Понад те, фабіанці вбачали в демократії засіб для виконання політичної функції народу як єдиного цілого в його колективній ролі споживача і виступали проти запровадження сектантського і потенційно егоїстичного, як вони гадали, самоврядування осередків, що постають на основі виробництва в різноманітних формах груп робітничого контролю.

Хоча фабіанці не погоджувалися з економічною теорією *Маркса*, майже те саме призначення, що й *трудова теорія вартості*, мала їхня власна теорія ренти, запозичена ними в Рікардо. У ній розрізнялися фактичний і ідеальний типи розподілу винагороди у формі виплати «ренти» за різноманітні чинники виробничого процесу, такі як «спроможність», «праця» та «капітал». Проте фабіанська теорія вирізнялася тим, що одну частину ренти виділяла суспільству загалом, а отже, державі як представникові цього суспільства, або для подальшого її розподілу, або ж для використання її на суспільні потреби.

RB

Література

Crossman, R.H.S. ed.: *New Fabian Essays.* London: Turnstile, 1952.
Durbin, E.: *New Jerusalems.* London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
McBriar, A.M.: *Fabian Socialism and English Politics 1884–1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
†MacKenzie, N. and MacKenzie, J.: *The First Fabians.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1977.
Pimlott, B. ed.: *Fabian Essays in Socialist Thought.* London: Heinemann, 1984.
Pugh, P.: *Educate, Agitate, Organize: a Hundred Years of Fabian Socialism.* London: Methuen, 1984.
Shaw, G.B. ed.: *Fabian Essays* (1889). London: Allen & Unwin, 1962.
Webb, S. and Webb, *B.: A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain.* London: the authors, 1920.
Webb, S. and Webb, *B.*: *Industrial Democracy. 2* vols. London: Longmans, Green, 1897.
Wolfe, W.: *From Radicalism to Socialism: Men and Ideas in the Formation of Fabian Socialist Doctrines, 1881–1889.* London: Yale University Press, 1975.

ФАНОН Франц (1925–1961) – психіатр, політичний діяч і революціонер. Народився Фанон на Мартиніці, але завдяки участі у визвольній боротьбі Алжиру (1954–1962) став алжирцем, хоча його різкий і нищівний осуд експлуатації та гноблення не обмежувався його алжирським досвідом. Мова його була універсальною. Його світобачення виходило за межі Північної Африки та й усього африканського континенту й охоплювало всіх людей, що борються за своє звільнення від утисків усередині країни та визволення з-під чужоземного ярма. Він виявився одним із найвиразніших і найбільш красномовних теоретиків визвольних рухів XX століття.

У 1947 році Фанон залишив Мартиніку і переїхав до Франції вивчати медицину та психіатрію. Упродовж наступних п'яти років він жив у вирі літературних, філософських і політичних пристрастей, характерних для післявоєнної Франції. Вирішальний момент для Фанона настав у 1953 році, коли він отримав призначення до психіатричної лікарні в Бліда-Жуенвілі (Алжир). Продовжуючи працювати психотерапевтом, Фанон став активним прибічником і борцем Фронту національного визволення Алжиру (ФНВ). У 1957 році, він відмовився від своєї посади в Бліда-Жуенвілі і був змушений виїхати звідти через колоніальну політику уряду. Він переїхав до Тунісу, де ввійшов до складу політично-військового штабу ФНВ і став одним із редакторів друкованих органів ФНВ та Армії національного визволення «Ель моджахед» та «Résistance algérienne» («Алжирський рух опору»). Згодом його призначили на посаду в Міністерство інформації тимчасового уряду, встановленого в 1958 році. До самої своєї кончини від лейкемії, що сталася в 1961 році у Вашингтоні, Фанон залишався невтомним борцем за справу визволення Алжиру.

До літературної спадщини Фанона, не рахуючи його вагомого внеску в алжирську революційну пресу, входять чотири великі твори, збірка статей з теорії та практики психіатрії і багато неопублікованих нарисів і п'єс. У цих різноманітних творах Фанон безнастанно висвітлював психологічні, соціальні й політичні аспекти гноблення та залежності. У творах «Чорна шкіра, білі маски» («Peau noire, masques blancs», 1952), «П'ятий рік алжирської революції» («L'An V de la révolution algérienne», 1959), «Прокляті цієї землі» («Les damnés de

la terre», 1961) та «За африканську революцію» («Pour la reévolution africaine», 1964) Фанон змальовує нерозривний внутрішній взаємозв'язок мови, особистості, статевих відносин і політичних реалій із соціальним контекстом. Хоча в ранніх своїх творах Фанон віддавав данину проблемам расизму, в наступних працях він поширив свої дослідження на політику колоніалізму. Алжир і Африка стали для нього взірцем колоніальної політики та спротиву їй, з одного боку, і похибок постколоніального процесу державотворення – з іншого.

«Прокляті цієї землі» є найсильнішим і найсуперечливішим твором Фанона. У цьому досконалому синтезі він подає своє витлумачення колоніального суспільства з його маніхейським характером, процесу підготовки революційних акцій, особистісних та політичних коренів насильства і критикує збюрокрачені партії та національну буржуазію постколоніальних держав, що скомпрометували себе. Фанон стверджував, що люмпен-пролетаріат має великий революційний потенціал, проте цього не побачили партії радикалів; він також критикував ці партії за відірваність їх від селянських мас, підкреслюючи важливість останніх для політичного життя Алжиру. Як прихильник децентралізованої політики Фанон обстоював курс на демократизацію і секуляризацію політичних партій та інституцій, а також на соціалізацію економіки країн третього світу після отримання ними незалежності; свої твердження він підкріплював прикладами перебігу політичних подій в Алжирі та Африці.

Здобувши велику славу завдяки своїй пророчій силі та пристрасному розуму, Фанон викликав постійні суперечки серед дослідників революційних процесів, а також держави і суспільства в Алжирі.

ILG

Література

†Caute, D.: *Fanon.* London: Collins; Fontana, 1970.
Fanon, F.: *Peau noire, masques Blancs.* Paris: Éditions du Seuil, 1952.
Fanon, F.: *L'An V de la révolution algérienne.* Paris: Franois Maspero, 1959.
Fanon, F.: *Les Damnés de la terre.* Paris: Franois Maspero, 1961.
Fanon, F.: *Pour la révolution africaine.* Paris: Franois Maspero, 1964.
Geismar, P.: *Fanon.* New York: Dial, 1971.
†Gendzier, I.L.: *Frantz Fanon: a Critical Study;* 2nd edn. New York: Grove, 1985.
†Hansen, E.: *Frantz Fanon: Social and Political Thought.* Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1977.
Lucas, P.: *Sociologie de Frantz Fanon.* Algiers: Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1971.
†Perinbam, M.: *Holy Violence: the Revolutionary Thought of Frantz. Fanon.* Washington, DC: Three Continents, 1982.
Zahar, R.: *Kolonialismus und Entfremdung.* Frankfurt am Main: Europäische Veriagsanstalt, 1969.

ФАШИЗМ. З-поміж усіх основних ідеологій XX століття фашизм був єдиною ідеологією, що з'явилася на світ водночас із настанням самого століття. Він є синтезом природженого націоналізму та антимарксистського соціалізму – революційним рухом, заснованим на відкиданні лібералізму, демократії та марксизму. За своєю суттю фашистська ідеологія була запереченням матеріалізму, а лібералізм, демократія і марксизм вважалися просто різними аспектами зла матеріалізму. Саме на ґрунті протесту проти матеріалізму на початку століття відбулося злиття антиліберального та антибуржуазного націоналізму і різновиду соціалізму, який хоч і заперечував марксизм, але залишався революційним. За визначенням, ця форма соціалізму була також антиліберальною і антибуржуазною й у зв'язку із своєю опозиційністю до історичного матеріалізму вона стала природним союзником радикального націоналізму. Фашистський синтез символізував відкидання політичної культури, успадкованої від XVIII століття та французької революції, і ставив на меті закладання основ нової цивілізації. Як твердили фашисти, лише нова суспільна антиіндивідуалістична культура була здатна забезпечити сталість людської спільноти, усі верстви і класи суспільства якої мали бути якнайтісніше згуртованими, а роль природного осердя такої гармонійної, природженої спільноти мусила відігравати нація, що відзначалася моральною єдністю, якої ніколи не спромоглися б забезпечити ні лібералізм, ані марксизм – прибічники боротьби й роз'єднаності.

Природжений, племінний, виключальний націоналізм, заснований на біологічному детермінізмі, був проекцією на політичну площину тієї світоглядної революції, що сталася на зламі століть. Завдяки *Барресу*, *Моррасу* та Коррадині (творцю ідеї «пролетарської нації») націоналізм став викінченою політичною теорією. Він цілком природно стикувався з іншим доданком у фашистському рівнянні: ревізією марксизму, здійсненою на початку століття Жоржем *Сорелем* і теоретиками італійського революційного *синдикалізму*. Якщо не брати до уваги цей вихідний соціалістичний протест проти матеріалізму, фашистську ідеологію навряд чи можна збагнути. У світоглядному плані вона зазнала значного впливу з боку соціального дарвінізму, антикартезіанської та антикантіанської філософії Бергсона і *Ніцше*, психології Ле Бона та соціології *Парето*. Безпосереднім контекстом фашизму слугували докорінні зрушення, що відбувалися в капіталістичній економіці, в буржуазному суспільстві та в житті робітничого класу – зрушення, перебіг яких цілковито суперечив марксистським очікуванням.

Сорель підмінив раціоналістичні, гегельянські засади марксизму антиматеріалістичними, волюнтаристськими й віталістичними підвалинами. Ця форма соціалізму була філософією дії, заснованої на інтуїції, і культом енергії та élan (поривання), активності й героїзму. Щоб активізувати маси, вважав Сорель, потрібні не аргументи, а міфи, системи образів, що вражають уяву. Коли з'ясувалося, що міф про загальний страйк і пролетарський натиск виявився неспроможним, оскільки пролетаріат був нездатний виконати свою роль рушія революції, сорельянцям не залишалося нічого іншого як покинути марксизм і замінити пролетаріат

потужною і зростаючою силою – нацією загалом. Це вело до соціалізму для всіх, що уособлював нову ідею революції – національну, моральну й психологічну революцію – єдиний різновид революції, який не містив ознак класової боротьби. Це стало значним внеском у теорію фашизму Сореля та революційних синдикалістів і нонконформістів Франції та Італії.

Серед них були такі теоретики революційного синдикалізму, як Артуро Лабріола, Роберт *Міхельс*, Серджіо Панунціо та Паоло Орано, а також їхній попутник Беніто Муссоліні. Зв'язок між Муссоліні і революційними синдикалістами був дуже міцним уже в 1902 році, і напередодні Першої світової війни Муссоліні набирався сили в їхній тіні. У 1914-му році Муссоліні і революційні синдикалісти разом із націоналістами Коррадіні утворили передовий загін інтервенціоністського руху: таким чином, синтез радикального націоналізму і соціалізму нового гатунку став політичною реальністю. За роки війни революційний синдикалізм перетворився на національний синдикалізм, а згодом – на фашизм.

У сфері політичної теорії цей синтез набув чіткого вираження вже в 1910–1912 роках у таких публікаціях, як «Les cahiers du cercle Proudhon» («Зошити гуртка прудоністів») у Франції, а передовсім – у творі «La lupa» («Вовчиця») в Італії. Націоналісти і революційні синдикалісти мали на меті замінити тогочасну меркантильну цивілізацію цивілізацією ченців і воїнів – войовничою, мужньою й героїчною цивілізацією, в якій прагнення до самопожертви витіснило би буржуазний гедонізм та егоїзм. Цей новий світ мала створити свідома своїх обов'язків еліта, яка одна лише здатна очолити боротьбу мас, котрі, в свою чергу, є тільки юрбою.

Ці складники фашистської ідеології, вироблені напередодні серпня 1914 року, в 1920–1930 роки розквітли в майже тотожному вигляді і в Італії, і в інших країнах – у середовищі французьких фашистів, що вийшли з правого крила, таких як Жорж Валуа, Робер Бразияк і П'єр Дріє Ла Рошель, та в колі колишніх французьких соціалістів і комуністів, таких як Марсель Деа та Жак Доріо. До цього ряду належать також Хосе Антоніо Примо де Ривера з Іспанії, Леон Дегрель із Бельгії та Корнеліу Желя Кодреану з Румунії.

Із цього переліку випливає, що фашизм був явищем загальноєвропейським й існував на трьох рівнях – як ідеологія, як політичний рух і як форма правління. Для розвитку ідеології Перша світова війна не стала такою чіткою межею, якою вона виявилася для багатьох інших сфер. Фашизм належав не лише до міжвоєнної доби, а до всього того періоду історії, який почався з перебудови європейського континенту наприкінці XIX століття. Світоглядна революція на зламі століть, входження мас у політику спородили фашизм як систему мислення, як форму відчуття і як спосіб ставлення до пекучих проблем цивілізації. Соціальні і психологічні умови, необхідні для розвою фашистського руху, були споріджені Першою світовою війною та економічною кризою 1930-х років, але не вони породили фашистську ідеологію.

Однак війна внесла свій вклад у справу вивершення фашистської ідеології не лише тому, що вона стала доказом здатності націоналізму мобілізувати маси, але й у зв'язку з тим, що вона продемонструвала нездоланну могутність тогочасної держави. Вона виявила цілковито нові можливості економічного планування і мобілізації національної економіки, так само як і приватної власності, поставленої на службу державі. Держава розглядалась як вираз національної єдності, і її міць залежала від духовної одностайності мас, але водночас держава була і гарантом цієї єдності, що її вона плекала в будь-які можливі способи. Війна виявила, наскільки всеосяжною є здатність індивіда до самопожертви, наскільки неглибокою є ідея інтернаціоналізму і наскільки легко можна підняти всі верстви суспільства на захист держави. Вона продемонструвала важливість єдності командування, влади, керівництва, а також моральної мобілізації, просвіти мас і пропаганди як знаряддя влади. Понад те, вона показала, наскільки легко можна призупинити демократичні свободи й отримати схвалення для встановлення майже диктаторського режиму.

Фашисти відчували, що в багатьох відношеннях війна підтвердила правильність ідей, що їх висловлювали Сорель, Міхельс, Парето і Ле Бон, а саме ідей стосовно того, що масам потрібен міф, що вони воліють лише підкорятися і що демократія є всього лише димовою завісою. Перша світова війна – перша тотальна війна в історії – була лабораторією, в якій ідеї, що їх висували ці теоретики впродовж першого десятиліття біжучого століття, знайшли своє підтвердження на практиці. Отже, фашизм 1930-х років, судячи з творів Джентіле і Муссоліні, Хосе Антоніо та Освальда Мослі, Леона Дегреля і Дріє Ла Рошеля, був вислідом водночас і теоретичного доробку довоєнних націоналістів та синдикалістів, і воєнного досвіду.

Засадничою для політичної філософії фашизму стала концепція індивіда як суспільної тварини. Для Джентіле людський індивід не становить атомарної одиниці; у кожній поважній людині живе політична тварина. Поза соціальним організмом з його системою взаємних прав і обов'язків людина не має суттєвої свободи. Зрештою, для Джентіле та Муссоліні людина існувала до тієї межі, до якої її підтримувала і визначала спільнота.

На цьому фашистська думка, одначе, не зупинилася, а продовжувала розвивати свою концепцію свободи, яка, за висловом Муссоліні, була «свободою держави та особи в межах держави». Саме тому згідно з Альфредо Рокко (міністром юстиції в уряді Муссоліні) права особи визнаються настільки, наскільки вони включені в права держави. З такою аргументацією фашизм дійшов до концепцій нової людини та нового суспільства, що їх із захватом описував французький фашист Марсель Деа: «...цілісна людина в незгуртованому суспільстві, у якому немає жодних конфліктів, немає приниження і немає анархії». Фашизм був доктриною згуртованого й возз'єднаного народу, і саме у

зв'язку із цим він особливо наголошував на необхідності урочистих маршів, парадів та одностроїв, на потребі в загальнонародних літургіях, де розумування й обговорення витіснялося б піснями та смолоскипами, культом фізичної сили, насильства й брутальності. Найяскравішим виразом цієї єдності стала майже обожнена постать вождя. Культ вождя, який уособлював дух, волю і всі чесноти народу й ототожнювався з нацією, став наріжним каменем фашистської літургії. Джентіле мав рацію, коли визначав фашизм як протест проти *позитивізму*.

Збереження єдності нації і розв'язання соціального питання означало знищення диктатури грошей. На зміну дикому капіталізму мали прийти класичні механізми національної солідарності: контрольована економіка і корпоративна організація під орудою сильної держави – апарату з прийняття рішень, що уособлює перемогу політики над економікою. Фашистська держава як творець усього політичного та соціального життя й усіх духовних цінностей мала бути, звичайно, беззаперечним господарем економіки та суспільних відносин.

Наріжним каменем фашистської революції стала реформа владних відносин. Найбільш вражаючим аспектом моральної і політичної революції був *тоталітаризм*. «Наша держава буде тоталітарною в ім'я цілісності батьківщини», – твердив Хосе Антоніо. У фашистській літературі можна знайти безліч висловлювань, зроблених у подібному дусі. Тоталітаризм становить справжню сутність фашизму, а фашизм є найвиразнішим прикладом тоталітарної ідеології. Постановивши створити нову цивілізацію, новий тип людської істоти і цілковито новий спосіб життя, фашисти не могли уявити собі жодної сфери людської діяльності, яка б залишилася неприступною для втручання держави. «Іншими словами, ми є держава, яка тримає під контролем усі сили, що діють у природі. Ми контролюємо політичні сили, ми контролюємо моральні сили, ми контролюємо економічні сили... – писав Муссоліні, – усе в державі, нічого проти держави і нічого поза державою» (p. 40). Для Муссоліні і Джентіле фашистська держава становила свідому сутність, що має власну волю, тож з огляду на це її можна назвати «етичною». Мало того, що існування держави передбачала підпорядкування прав індивідів, держава обстоювала і право бути «державою, яка обов'язково трансформує людей навіть у фізичному плані» (p. 39). Поза державою «жодна людина, ані жодна духовна цінність існувати не можуть, не втрачаючи своєї цінності»; «жодний індивід чи група (політичні партії, культурні товариства, економічні спілки, суспільні класи) не перебувають поза державою» (p. 11).

Неважко собі уявити конкретні наслідки такої концепції політичної влади, а також фізичні й моральні утиски, що їх вона спричиняє. Тут ми бачимо, у чому полягає різниця між комуністами і фашистами: тоді як сталінську диктатуру аж ніяк не можна описати як застосування марксистської теорії держави на практиці, фашистський терор був доктриною, втіленою в життя у найпослідовніший спосіб. Фашизм став одним із найяскравіших прикладів єдності думки та дії.

ZS

Література

Gentile, G.: The philosophic basis of fascism. In *Readings on Fascism and National Socialism*. Denver, Col.: Swallow, n.d.

Gregor, A.J.: *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979.

Hamilton, A.: *The Appeal of Fascism: a study of intellectuals and fascism 1919–1945*. New York Macmillan, 1971.

†Laqueur, W. ed.: *Fascism: a Readers' Guide; analyses interpretations, bibliography*. Harmondsworth, Penguin, 1979.

Lyttelton, A. ed.: *Italian Fascisms from Pareto Gentile*. London: Cape, 1973.

Mosse, G.L.: *Masses and Man*. New York: Howard Fertig, 1980.

Mussolini, B.: *Fascism: Doctrine and Institutions*. New York: Howard Fertig, 1968.

†Nolte, E.: *Three Faces of Fascism: Action franaise, Italian Fascism, National Socialism*. New York: New American Library, 1969.

†Payne, S.G.: *Fascism: Comparison and Definition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.

Primo de Rivera, J.A.: *Selected Writings*, ed. and intro. H. Thomas. London: Cape, 1972.

Rocco, A.: *La dottrina politico del fascismo*. Rome: Aurora, 1925.

Sternhell, Z.: *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in Frame*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

Turner, H.A. Jr ed.: *Reappraisals of Fascism*. New York: New Viewpoints, 1975.

Weber, E.: *Varieties of Fascism*. New York: Van Nostrand, 1966.

ФЕДЕРАЛІЗМ. Конституційна система правління є федеральною, якщо законодавча влада в ній поділена між центральним законодавчим органом і законодавчими органами держав чи інших територіальних одиниць, що входять до складу федерації. Таким чином, у різних випадках громадяни підлягають двом різним законодавчим органам, і, як правило, в кожній складовій одиниці федерації теж існують свої виконавчі і судові органи, що відповідають аналогічним органам федерального рівня. Розділення владних повноважень обумовлюється в конституції і не може бути змінене в односторонньому порядку законодавчим органом жодного рівня. Отже, федералізм відрізняється від унітарних систем правління, в яких певні повноваження незалежної законодавчої влади передаються або делегуються з рівня центрального законодавчого органу на рівень місцевих законодавчих структур. Федеральними державами є США, Австралія, Канада, Німеччина та Індія. У цих країнах принцип розділення законодавчих повноважень захищається й охороняється судом, правомочним оголосити нечинними законодавчі ініціативи, що виходять за встановлені конституцією рамки. На практиці ступінь незалежності, що її отримують складові одиниці федеративної системи, значною мірою зумовлюється політичними та економічними чинниками, а також принципом розділення влад, прийнятим у правових документах.

GM

Література
Birch, A.H.: Approaches to the study of federalism. *Political Studies* 14 (1966) 15–33.
Hogg, P.W.: *Constitutional Law of Canada,* 2nd edn, ch. 5. Toronto: Carswell, 1985.
Livingston, W.S.: *Federalism and Constitutional Change.* Oxford: Clarendon Press, 1956.
†Sawer, K.: *Modern Federalism.* London: Watts, 1969.
Vile, M.J.C.: Federalism in the United States, Canada and Australia. In *Royal Commission on the Constitution,* I, Cmnd 5460, Research Paper 2. London: HMSO, 1973.
†Wheare, K.: *Federal Government,* 4th edn. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1963.

ФЕДЕРАЛІСТІВ СТАТТІ – низка з 85 статей, написаних Олександером *Гамільтоном* (51 стаття), Джеймсом *Медисоном* (24 статті) та Джоном *Джеєм* (5 статей). Уперше всі ці статті було опубліковано (під псевдонімом Публіус) у 1787–1788-х роках на підтримку кампанії за ратифікацію конституції Сполучених Штатів. У них було подано загальновизнане класичне витлумачення основних принципів та інституцій американської політичної системи – самоврядування, республіканізму, представництва, федералізму, розділення влад і двопалатного парламенту.

JZ

ФЕЄРБАХ Людвіг (1804–1872) – німецький філософ і теолог. У своїй праці «Сутність християнства» (1841), у якій було піддано нищівній критиці *Гегеля*, він змалював релігію як форму відчуження людини. Див. *Молодогегельянці*.

ФЕМІНІЗМ. Як родовий термін для позначення складного явища, фемінізм визначається частково тими суперечками, що їх викликав його зміст. У широкому смислі фемінізм виражає стурбованість щодо соціальної ролі жінок порівняно з чоловіками в суспільствах минулого і сьогодення, збуджувану переконанням у тому, що через свою стать жінки зазнають утисків, як це мало місце й раніше. Політичний лексикон і цілі сучасного фемінізму ведуть свій початок від французької революції та *Просвітництва*. Історично пов'язаний з опозиційно налаштованими силами, що повставали проти ортодоксальності й автократії, фемінізм визначав себе як рух за визнання прав жінок, за рівність статей і за перегляд поняття жіноцтва. Хоча фемінізм черпав свої ідеї з лібералізму і раціоналізму, а також з утопізму та романтизму, сам він не піддається однозначному визначенню.

Попри те, що суперечки довкола питання про соціальну роль жінок розгорілися в добу Просвітництва, були й більш ранні прецеденти. Ще мислителі Середньовіччя й Відродження порушували тему соціальної ідентичності жінок й виступали за зміцнення політичної сили і розширення впливу жіноцтва, як, наприклад, Христина Пізанська у «Книзі про жіноче місто» (1405). Проте сучасний фемінізм веде свій родовід від опублікованої 1792 року праці Мері *Воллстонкрафт* «Захист жіночих прав». Воллстонкрафт окреслила контури тих проблем, що стали нагальною турботою прибічників фемінізму, включаючи захист політичних і природних прав, але не обмежуючись ним. Вона кинула виклик усталеному поняттю про відмінність чеснот двох статей, обстоювала необхідність реформування системи освіти для чоловіків і жінок, засуджувала войовничі образи громадянства, звеличувала андрогінне поняття раціонального.

Зброєю в боротьбі за емансипацію жінок став розум, направлений проти ототожнення жінок виключно з їхньою природою та сексуальними функціями і здатностями. Віра в розум поєднувалась у ті часи з вірою в прогрес. Такі переконання, що зазнали впливу вже глибоко вкоріненої традиції ліберального контрактизму і відданості формально узаконеній рівності, знайшли своє найяскравіше відображення в класичному трактаті XIX століття «Підлеглість жінок» (1869) Джона Стюарта *Мілля*. Протиставляючи «розум» «інстинкту», Мілль прагне суспільства, заснованого на раціональних принципах. Розум, доводить він, потребує скасування відмінностей у ставленні до статей разом з іншими «випадковостями народження». Надання жінкам рівності в громадянстві і громадянських свобод у соціальній сфері сприятиме глибшій трансформації суспільних відносин між статями.

Теоретиків фемінізму приваблював лібералізм. Мова права стала потужною зброєю в боротьбі проти традиційних обов'язків, що накладаються зокрема сімейним чи будь-яким іншим соціальним статусом, оголошеним «природним» на підставі приписуваних характеристик. Бути «вільними» і «рівними» з чоловіками стає головною метою феміністичної реформи. Політична стратегія, що випливає з такого всеосяжного фемінізму, є стратегією включення: жінки так само, як і чоловіки, є розумними істотами. Отже, жінки, як і чоловіки, є носіями невід'ємних прав. А це означає, що немає жодних підстав для дискримінації жінки як такої. Провідні поборники виборчого права для жінок в Англії та Сполучених Штатах спростовували аргументи, що виправдовували формально узаконену нерівність на підставі різниці у статі. Такі феміністки заявляли, що відмова групі осіб в їхніх основоположних правах на підставі якоїсь позірної різниці не має собі виправдання, якщо не буде доведено, що ця різниця є суттєвою для зробленого розмежування. Які б відмінності не існували між статями, жодна з них, з їхнього погляду, не виправдовує узаконення нерівності і відмови в правах і привілеях громадянства (див. *Рівність*).

Декого з перших представників фемінізму їх ліберальний універсалізм штовхав до найбільш радикальних висновків, тож вони доводили, що не може бути жодної виправдної підстави для позбавлення дорослої людини законної рівності та громадянства. Поборники виборчого права для жінок також наслідували традицію, яка наголошувала на необхідності встановлення загального порядку й утвердження спільних цінностей, обстоюючи громадянську освіту і підкрес-

люючи важливість наявності в суспільстві належного способу життя. Та все ж вимоги щодо урівнювання жінок у правах не завжди поширювалися на всіх жінок. Деякі жінки і чоловіки виключалися із загального числа на підставі критеріїв неписьменності, неволодіння власністю, недієздатності або й раси, як у Сполучених Штатах.

Іноді в своїх міркуваннях феміністки ставили з ніг на голову ліберальний егалітаризм, захищаючи громадянську рівність жінок за допомогою таких доводів, які в історії слугували для відсторонення жінок від політики. Бували випадки, коли активнішу участь жінок у політиці обстоювали на підставі моральної вищості жінок або якихось особливих чеснот. Такі заклики, якими б стратегічними вони не були, ніколи не вмотивовувалися лише стратегією. Феміністки посилалися на соціальну роль жінок як матерів, використовуючи материнство як заяву на громадянство і соціальну ідентичність. У різні часи феміністки радикального, ліберального, демократичного та соціалістичного спрямування виказували пошану жінкам як носіям особливих громадянських чеснот.

З позицій фемінізму, заснованого на правах, наголошення на материнстві як громадянській чесноті видається пасткою. Але розумування, що збуджували в уяві образи материнської доброчесності, були відповіддю феміністок на складну й швидкоплинну політичну культуру. Ця політична культура західних демократій була віддана ідеям лібералізму, хоч і включала громадянські теми соціальної солідарності та національної ідентичності. Жінки розповідали про свої поневіряння в межах політичного ладу з чоловічою домінантою з позицій своєї власної сфери – світу, структурованого відповідно до жіночої чутливості і до жіночих потреб, що з подвійною силою засвідчило їхнє відсторонення від політичного життя та їхній культурний потенціал і вагомість. Будучи меншою мірою, ніж чоловіки, здатними ідентифікувати себе як цілковито автономну атомарну одиницю соціуму і часто вочевидь відкидаючи індивідуалістичний ідеал, багато хто з феміністок схвалював розширені й очищені від патріархальних привілеїв сімейні цінності як підмурівок нової теорії колективізму та соціальної солідарності.

Представники фемінізму в різні способи зверталися і до соціалізму в його утопічному та «науковому» варіантах, і до романтизму. Знаходячи в понятті класового гноблення аналогію із соціальним становищем жінок vis-à-vis з чоловіками, феміністки соціалістичного спрямування пропагували поняття статево-класової боротьби і революції. Романтизму феміністки завдячують тим, що вони отримали тверезі уявлення про пристрасть й уявили себе нищителями зашкарублих суспільних звичаїв. Наголошуючи на тому, що жінки страждають так само від приниження, іншими словами, від власної неправоздатності, як і від гніту, іншими словами, від постійно нагромаджуваних правил і звичаїв, що гарантують нерівність статей, романтики від фемінізму заявляють про «особливу геніальність» жінок (за твердженням американки Маргарет Фуллер) і сподіваються на перебудову суспільства, яке вивільнить жіночу «самобутність» і надасть їй змогу розквітнути.

Розмаїта історія феміністського руху стала поживним грунтом для сучасних феміністичних роздумів і дискусій. Множаться різновиди фемінізму: є ліберальний, соціалістичний, марксистський, утопічний, а є й такий різновид фемінізму, що тяжіє до психоаналізу. Феміністки сперечаються з приводу смислу поняття рівності: як слід розуміти рівність у рамках формальної законності – як рівність можливостей чи як рівність у ставленні й поводженні. Сексуальність і сексуальна ідентичність набувають особливої ваги як об'єкти для політичного перегляду. Меншість радикальних феміністок наполягають на тому, щоб жінки цілковито відмежувалися від суспільства з чоловічою домінантою, тоді як інші вважають цю вимогу кроком до невідворотної катастрофи. Дехто з представників фемінізму наголошує на жіночій самобутності, але є й такі, що намагаються звести відмінності між статями до мінімуму. Отже, фемінізм поки що залишається цілковито суперечливим поняттям.

JBE

Література

Beauvoir, S. de: *The Second Sex,* trans. and ed. H.M. Parshley. London: Cape, 1953; New York: Bantam, 1968.

†Elshtain,J.B.: *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Friedan, B.: *The Feminine Mystique.* New York: Norton, 1963.

Fuller, M.: *The Writings of Margaret Fuller,* ed. Mason Wade. New York: Viking, 1941.

Leach, W.: *True Love and Perfect Union: the Feminist Reform of Sex and Society.* New York: Basic, 1980.

Mill, J.S.: *The Subjection of Women* (1869). In *The Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson, vol. XXI. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

†Mitchell, J.: *Woman's Estate.* New York: Vintage, 1973.

†Richards, J.R.: *The Sceptical Feminist: a Philosophical Inquiry.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Taylor, B.G.: *Eve and the New Jerusalem.* New York: Pantheon, 1983.

Wollstonecraft, M.: *A Vindication of the Rights of Woman,* ed. I. Kramnick. Harmondsworth: Penguin, 1982.

ФЕОДАЛІЗМ. Феодальний політичний лад грунтувався на взаємозв'язках військового лицаря та його підлеглих-васалів, котрі за військову службу отримували землю, на якій вони, в свою чергу, зрештою самоправно владарювали, вимагаючи, у свою чергу, від своїх васалів плати натурою та службою. Феодальний лад є уособленням поняття обов'язку та відданості (суто особистої й зумовленої жорсткою ієрархією), причому рівності перед законом не існувало, а найціннішим за все було благородство у взаємних стосунках. Раби та кріпаки-селяни фактично були власністю, а не підлеглими. Феодалізм зазвичай вважають кроком уперед після розвалу недовговічної імперії Карла Великого, за часів якої Європа страждала від нападів варварів – вікінгів та угро-фінів – іззовні. Усі функції, що їх, як пра-

вило, вважали прерогативою центрального уряду, перебрали на себе місцеві правителі, трактуючи їх як особисті та вигідні для себе права, надавані самим фактом володіння землею. Церковні землі та установи також потрапили під контроль феодальних правителів, котрих вважали за їх захисників. Див. *Середньовічна політична думка*.

JC

Література

Bloch, M.: *Feodal Society*. 2 vols, trans. L.A.Manyon. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
Boutruche, R.: *Seigneurie et féodalité*. 2 vols. Paris: Aubier, 1970.
Strayer, J.R.: *Feudalism*. Princeton, NJ: Van Nostrand, 1965.

ФЕРГЮСОН Адам (1723–1816) – шотландський філософ і соціолог. У праці «Начерки з історії громадянського суспільства» (1767) він відобразив процес розвитку людського мислення від варварства до цивілізації. Див. *Шотландське Просвітництво*.

ФІЗІОКРАТІЯ. Якщо не брати до уваги твердження про виняткову продуктивність сільського господарства, фізіократія дуже подібна до тих політекономічних концепцій, які наслідуватимуть її, ставлячи наголос на абсолютній приватній власності, економічному індивідуалізмі та ринку як наріжних каменях економічного життя. Фізіократи були першими теоретиками, які визначили економічне зростання як органічний процес, що не вимагає розорення інших. Вони навіть заперечували існування потенційного конфлікту між різними секторами економіки. Від високої ціни на зерно виграють як споживачі, так і виробники, оскільки процвітаючі виробники сільськогосподарської продукції забезпечать існування потужного ринку для товарів і послуг несільськогосподарських виробників і таким чином дадуть останнім можливість заплатити за зерно вищу ціну, причому менше відчуваючи її обтяжливість.

Для фізіократів здорова економіка вимагає, щоб земля знаходилася в абсолютній власності, була вільною від будь-яких зобов'язань та експлуатації, щоб праця була так само вільною, щоб землевласники спрямовували ресурси на розвиток сільськогосподарського виробництва. Далі вони припустили, що істинно фермерське виробництво буде контролюватися самими фермерами – сільськогосподарськими підприємцями, – які орендують землю у землевласників на тривалий термін. Сільськогосподарське виробництво має розпочинатися з адекватного інвестування не лише в насіння, але і в худобу (або працю та добрива), а також у підвищення родючості земель та вдосконалення сільськогосподарських будівель. Якщо такі сільськогосподарські підприємства матимуть змогу виходити на цілковито вільний ринок, вони обов'язково даватимуть прибуток – чистий продукт, або додаткову вартість зверх вартості самої продукції, включаючи оплату праці фермера. Такий чистий прибуток становитиме єдину законну базу для оподаткування і всі податки мають вираховуватися саме з нього.

Будь-яка спроба оподаткувати сільськогосподарський капітал, відмінний від чистого продукту, призведе до занепаду всієї економіки. Оподаткування фондів, необхідних для економічного зростання, спричинить зниження темпів самого зростання і відповідно зменшить наступний урожай. Так само і будь-яка перешкода на шляху абсолютно вільного обороту сільськогосподарської продукції дасть такий же результат. Штучне зниження цін на догоду міським робітникам для фермерів стане пограбуванням і скоротить обсяги реінвестицій. Короткострокова вигода для міських верств населення перетвориться для них же на довгостроковий збиток. Фізіократи подавали ці рекомендації як абсолютні і непорушні закони природи. Кене склав діаграму, свою знамениту «Економічну таблицю» («Tableau économique», 1758–1759), засвідчивши з математичною точністю правильність своїх даних.

Для Кене, Мірабо та інших перших фізіократів, включаючи Бодо, Ле Мерсьє де ля Рів'єра, Ле Тросна, Рубо і дю Пон де Немура, фізіократична політична економія містила в собі вагому політичну складову. Кене стверджував, що влада повинна водночас і не втручатися, і бути абсолютною. Для означення свого ідеалу він створив термін «правовий деспотизм», а за найкращу існуючу модель вважав Китай. Ці політичні погляди різко відмежовували фізіократів від англійських політичних економістів, які припускали, що вільна економіка та убезпечена приватна власність потребують представницької політичної системи, яка б відображала і підтримувала свободу ринку.

Як і політична економія, фізіократія залишилася тісно пов'язаною з дореволюційним французьким суспільством, в якому вона виникла. Протягом 1760 років фізіократи заповзято боролися за свободу торгівлі зерном і скасування будь-яких обмежень на ринку. Впродовж 1770—1780 років учення поступово відійшло від доктринальної жорсткості формулювань Кене і вилилося в більш загальні ліберальні програми, що відстоювали абсолютну власність, економічний індивідуалізм і політичні реформи. Мало хто з послідовників фізіократів у США та в інших країнах дійсно заслуговує на це ймення. З вихідної доктрини вони взяли небагато, хіба що побожне ставлення до сільського господарства як до привілейованої форми економічної діяльності.

EF-G

Література

Du Pont de Nemours, P.S.: *Autobiography,* ed. and trans. E. Fox-Genovese. Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1986.
†Fox-Genovese, E.: *The Origins of Physiocracy: Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France.* Ithaca, MY and London: Cornell University Press, 1976.
Institut National d'Etudes Démographiques: *Franois Qyesnay et la physiocratie.* 2 vols. Paris, 1958.
†Meek, R.L.: *The Economics of Physiocracy: essays and translations.* London: Allen & Unwin, 1962.
†Meek, R.L.: and Kuczynski, M. eds.: *Quesnay's Tableau Économique.* London and New York: Macmillan, 1972.
Quesnay, F.: *Oekonomische Schriften,* ed. M. Kuczynski. 2 vols. Berlin: Akademie-verlag, 1972,1976.

Quesnay, F.: *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du systême physiocratique,* ed. A. Onken. Frankfurt and Paris, 1888.
Weulersse, G.: *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770,* ed. F. Alcan. 2 vols. Paris: Libraires Felix Alcan et Guillaumin Reunies, 1910.

ФІЛМЕР Роберт, сер (1588–1653) – англійській політолог і полеміст. Захисник священного права абсолютизму і критик «популістських» теорій і концепцій суспільного договору, Філмер є прибічником «патріархальної» політичної теорії і відомий головним чином як автор твору «Patriarcha» («Патріархія»), виданого після його смерті в 1680 році (цей твір критикував Локк у своїй праці «Два трактати...»). Філмер був найстаршим із вісімнадцяти дітей у родині; у 1604 році він вступив до Триніті-коледжу (Кембридж), але не закінчив його, та в 1613 році таки став адвокатом. У 1618–1619 роках Яків I удостоїв його лицарського звання; 1629 року Філмер успадкував родинний маєток в Іст-Сатнпарку (поблизу Мейдстоуна, Кент), де мешкав до кінця свого життя. Його дружина Енн, з якою він одружився в 1609 році, була дочкою й одним із спадкоємців покійного Мартіна Гетона, єпископа міста Ілай. Упродовж усього свого життя Філмер обертався в колах вищого духовенства, любителів старовини і літераторів.

Хоча твір «Patriarcha» було видано останнім, він став найпершим з численних політичних творів, написаних сером Робертом, однак за його життя усі інші його праці крім одної-єдиної з них виходили в світ як анонімні твори. У творах Філмера серед іншого можна знайти юридичний та історичний захист верховенства монархії над парламентом, критику *Аристотеля* і деяких найвідоміших тогочасних політичних мислителів (у тому числі Гоббса, Мільтона, Гроція, Філіпа Гантона та Генрі Паркера), обачливе обґрунтування необхідності підкорятися владі Кромвеля та добірку цитат з *Бодена,* покликану довести, що політична влада завжди була абсолютною. Всі ці праці ґрунтувалися на аргументації, а в деяких випадках і виходили із рукописного тексту «Patriarcha». Решта опублікованих творів Філмера складається з роздумів про чорну магію, виступів на підтримку розповсюджуваної практики лихварства, «Доповіді про владу і загальне право» (видано як анонімний твір у 1680 році, спершу його приписували серу Джону Монсону).

Теорії Філмера, що є сумішшю біблійної історії, висновків про структуру суспільства, виведених із природи домашнього господарства, слушних доводів стосовно тверджень, а також пояснень щодо функціонування суспільного устрою Англії, зрештою були засновані на введеному Боденом понятті *суверенності*. Будь-яка влада, стверджував він, є абсолютною і неподільною, вона завдячує своїм існуванням та природою Богові, веде свій початок від установлення Богом «патріархальної» влади в особі Адама, передається далі через спадкоємців цього первинного дару і продовжує залишатися недоторканною, поки ці спадкоємці відомі (див. *Патріархалізм*). У своїй аргументації Філмер виходив не з використання поняття батьківства як метафори чи аналогії, а з ототожнення патріархальної і політичної влади. Після розподілу світу між синами Ноя, наступного виникнення окремих націй за часів будівництва Вавилонської вежі й остаточної втрати тотожності істинними спадкоємцями цих правових титулів уся влада – у тому числі й влада удачливих загарбників – залишалася патріархальною за своєю природою. Це отримує безнастанне підтвердження в біблійній історії євреїв, світській практиці, філософії стародавньої Греції та Риму, а також у політичній історії Англії.

Королівська влада, доводив сер Роберт, так само як і батьківська, завжди була абсолютною, і той, хто має таку владу, несе відповідальність лише перед Богом. Заперечувати або бодай піддавати сумніву право монарха означало нехтувати велінням Божим. Наводячи один з рідкісних прикладів справжньої доктрини «неспротиву» в тогочасній політичній думці, Філмер вважав, що правителі вповноважені вимагати покори від своїх підданих, навіть якщо їхні накази і суперечать закону Божому. Із цього випливає, що такого поняття, як «тиранія», не існує і що будь-які прикрощі, які походять від правителя, схвалено Богом, котрий використовує людську владу для встановлення свого незбагненного порядку.

Теорії Філмера стали важливим прикладом захопленості політичних мислителів XVII століття питанням про походження влади: вважалося, що в разі визначення витоків політичної влади (або конкретних інституцій) прояснилися б і їхня природа та функції. З огляду на це Філмер критикував доктрини *суспільного договору*, замінюючи природний стан природною владою батьків. Усі теоретики владних повноважень народу, хоч і такі різні між собою, як *Суарес*, *Гроцій*, *Мільтон* і *Гоббс*, робили хибне й блюзнірське припущення про те, що люди мали «природну свободу» й усі разом були колись достатньо вільними для того, щоб на добровільній основі встановити політичну владу.

Філмер вважав, що це просто не відповідає дійсності, оскільки люди завжди народжуються в сім'ях і є природними й законними підлеглими своїх батьків. Крім того, законним може бути лише договір, прийнятий одноголосно; будь-яка форма мажоритарної угоди призводить до неприпустимого заперечення свободи інакодумства, та й одностайності угоди добитися неможливо. Більше того, посилання на «первинний договір» зрештою слугує спростуванню їхніх власних принципів і підтверджує патріархальні позиції Філмера, оскільки це дозволяє актам одного покоління – покоління учасників первинного договору – обмежувати свободу наступного покоління – своїх спадкоємців. Приватне землеволодіння становило предмет особливої зацікавленості для теоретиків природного стану, які, за Філмером, дозволяли людській інституції – праву власності – заміняти собою те, що було встановлено Богом, – спільне право.

Зазвичай, заяви про природну й первинну свободу і права на особисте майно було прийнято використо-

вувати для виправдання необхідності обмеження політичної влади. (Гоббс у цьому сенсі був рідкісним винятком, тож, критикуючи Гоббса, Філмер вказує на це як на суттєву суперечність.) Сер Роберт наполягав на тому, що будь-яка спроба визначити політичну владу або накласти обмеження на неї спричиниться до встановлення обмеженої чи мішаної монархії, що означатиме порушення суверенності і, отже, порушення основоположних структурних принципів правління, заперечуватиме можливість існування верховної влади і призведе до виникнення анархічного та недієздатного ладу. Єдиною можливою альтернативою цьому є абсолютна, монархічна й патріархальна влада Адама; найслабшими ланками в цій аргументації були концепції приписового узаконення та узурпації.

Не важить, писав Філмер, як люди приходять до влади: шляхом успадкування, виборів, отримання в дар чи завоювання; так само не суттєво, в якій формі здійснюється влада: монархічній, аристократичній чи демократичній. Єдине, що має значення, – це те, що зміст і природа влади є патріархальними і Богом установленими. З огляду на це Філмеру вдалося справитися з конфліктом періоду Interregnum (міжцарів'я), з яким стикнулися роялісти, й довести необхідність упокорення Кромвелю, залишаючись відданим Карлу Стюарту, котрий перебував у вигнанні. Як слушно підмічали пізніше його критики, це коштувало йому злиття його доктрин, які зрештою вилилися в теорію неписаного закону про священне право, до якої патріархальна влада Адама і таке інше не мали жодного стосунку.

Політичні праці Філмера були перевидані в 1679 та 1680-х роках – тоді ж було вперше опубліковано «Patriarcha» – внесок роялістів у полеміку стосовно позбавлення прав. Їхню вагомість було визнано відразу, тож вони стали об'єктом критики для Джона Локка, Елджернона Сиднея та інших. Основні критичні зауваження полягали в тому, що слід відмежовувати політичну владу від патріархальної (чи сімейної); це було важливим і новим для тих часів формулюванням необхідності «розрізнення держави і суспільства» – підтвердженням на цій міцнішій основі природного стану та договірних теорій походження влади і переходом від статичного і суто генетичного погляду на історію та відповідного способу аргументації до більш динамічної і раціоналістичної концепції політики. У зв'язку з цим виникла потреба у відповіді Філмеру, що й стало підмурівком для чіткого окреслення знайомої нам «сучасної» форми політичного дискурсу.

GJS

Література

Daly, J.: *Sir Robert Filmer and English Political Thought.* Toronto: University of Toronto Press, 1979.
†Filmer, R.: *Patriarcha and other political works,* ed. and intro. P. Laslett. Oxford: Blackwell, 1949.
Greenleaf, W.H.: Filmer's patriarchal history. *The Historical Journal* 9 (1966) 151–71.
Hinton, R.W.K.: Husbands, fathers, conquerors. *Political Studies* 15 (1967) 291–300 and 16 (1968) 55–67.
Laslett, P: Sir Robert Filmer: the man versus the Whig myth. *William and Mary Quarterly* 3rd ser., 5 (1948) 523–46.
Locke, J.: *Two Treatises of Government* (1689), ed.and intro. P. Laslett. New York: Mentor, 1965; Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
†Schochet, G.J.: *Patriarchalism in Political Thought.* Oxford: Blackwell, 1975.
†Schochet, G.J.: Sir Robert Filmer: some new bibliographic discoveries. *The Library* 5th ser., 26 (1971) 135–60.
Sidney, A.: *Discourses concerning Government* (1698; written *c.* 1682), ed. J. Robertson. London, 1772.
Sommerville, J.P.: From Suarez to Filmer: a reappraisal. *The Historical Journal 25* (1982) 525–40.

ФІЛОСОФСЬКИЙ РАДИКАЛІЗМ – доктрина англійського походження, яку пов'язують із послідовниками Єремії *Бентама* і Джеймса *Мілля*, а особливо Джона Стюарта *Мілля*. У ній *утилітаризм* Бентама поєднався з *класичною політичною економією*, розробленою Адамом Смітом, Мальтусом і Рікардо, правознавством, запропонованим Бентамом і Джоном *Остіном*, які намагалися вдосконалити право, і логічним обґрунтуванням потреби в *демократії*, що її сформулювали Бентам і Джеймс Мілль. Хоч учення філософського радикалізму виходило з філософської та економічної теорії, воно було пов'язане і з практичною діяльністю; воно забезпечувало обґрунтування необхідності внесення докорінних змін в усталений державний лад, який дожив до початку XIX століття, і було тісно пов'язане з реформаторськими рухами, що стояли в опозиції до земельної аристократії, економічних монополій та офіційної церкви. Найбільший наголос було зроблено на прискоренні розвою з метою перетворення традиційного аристократичного ладу на сучасне світське демократичне ринкове ліберальне суспільство.

Найважливішою складовою філософського радикалізму був утилітаризм, оскільки він став філософською засадою для всього іншого. Для прихильників утилітаризму аксіомою стало те, що всі люди прагнуть максимального щастя для себе, тож завдання уряду полягає в сприянні тому, щоб якомога більша кількість людей зажила якнайбільшого щастя. Утилітаризм покладався на індивідуалізм і психологічні передумови, про які говорив іще *Гоббс*; він протистояв традиції і теоріям природного права, а до того ж неявно критикував релігію. Практичним наслідком утилітаризму став підрив основ легітимності існуючого ладу, проте він висунув засадничі принципи, на основі яких було окреслено інші, альтернативні підходи, тож ці принципи і стали їх обґрунтуванням.

Філософський радикалізм також включав правознавство Бентама, яке було різко критичним у відношенні до загального права з огляду на його традиційність, суперечливість, неясність і складність для розуміння (див. *Закон*). Зокрема *Блекстоуна* критикували як провідного апологета загального права і ревнителя професії правника, що від неї залежав доступ народу до закону і правосуддя. Утилітарне правознавство Бентама включало також протидію оперуванню

поняттями природних теорій включно з природним законом і природними правами людини, оскільки вони були вкрай розмитими і надавали незаконні підстави для винесення свавільних рішень. Як альтернативу цьому Бентам створив таку систему правознавства, яка могла похвалитися раціональністю і ясністю – якостями, що їх можна було б домогтися за допомогою кодифікації.

Третім основним складником філософського радикалізму стала політична економія з її індивідуалізмом і приверненням уваги до принципу отримання максимального задоволення, яка була подібною до утилітаризму. Принципи політичної економії були несумісні з монополізмом і протекціонізмом, імпліцитно вони протистояли економічним засадам влади аристократів; це дозволяло уподібнити її до інших складових філософського радикалізму. Прихильники філософського радикалізму вели послідовну агітацію проти протекціоністських зернових законів.

Четвертим і, вірогідно, найбільш очевидним складником філософського радикалізму стало обгрунтування потреби в демократії, що його можна знайти в «Плані парламентських реформ» (1817) Бентама і в «Нарисі про правління» (1820) Джеймса Мілля, який став, за словами його сина, підручником для філософських радикалів. Мета політики полягає в забезпеченні відповідності інтересів тих, хто править, і тих, ким правлять. На заваді цьому постає наявність шкідливих інтересів, тобто інтересів, які відмежовують їх носіїв від усіх інших осіб і спільноти. Отже, виникає необхідність не дозволяти особам із шкідливими інтересами зловживати владними повноваженнями для отримання зиску. Аристократичний лад слугує найяскравішим прикладом щодо діяльності посадовців-грабіжників, які використовують владні повноваження для того, щоб здобувати синекури і посади в державному бюрократичному апараті, у церкві, в армії – як зрозуміло, решта народу не поділяє цих інтересів. Щоб запобігти цьому, слід було зірвати плани осіб із шкідливими інтересами за допомогою запровадження представницької системи, заснованої на універсальних, або загальних інтересах усього народу. Цього можна домогтися шляхом запровадження демократичних механізмів контролю за посадовцями і забезпечення переважання інтересів усього народу. Щоб добитися цього, необхідно здійснити органічну реформу, тобто докорінно змінити суспільний устрій; така реформа мала ввести значно розширене, бажано загальне виборче право, періодичні вибори і таємне голосування – одним словом, демократію.

Віра лише в деякі з цих ідей не може перетворити особу на філософського радикала. Було багато таких людей, які обстоювали одну або декілька цих складових філософського радикалізму, водночас відмовляючись від інших, однак не можна вважати, що вони належать до цього руху. Більшість політичних економістів, наприклад Мак-Куллох і Нассау Старший, не були ні прихильниками утилітаризму, ані радикальними демократами, але так само вони не були і філософськими радикалами. Були утилітаристи, які відкидали демократію і, відповідно, виводили себе за межі філософського радикалізму, як, наприклад, Вільям Пейлі та Джон Остін за тих часів, коли він писав працю «Царина визначеного права» (1832). Деякі реформатори права, в тому числі і критики загального права, не були ні демократами, ані утилітаристами і, відповідно, не були і філософськими радикалами – наприклад Макінтош і Броугем. Були також радикальні демократи, які відкидали утилітаризм і політекономічні вчення, та вони були ким завгодно, але тільки не філософськими радикалами, як, наприклад Гетерингтон і чартисти. Тож Бентам, Джеймс Мілль і Джон Стюарт Мілль виділялися з-поміж уславлених наукових діячів якраз своєю прихильністю до всіх складових доктрини філософського радикалізму.

Хоча Бентам і Джеймс Мілль були ідеологічними архітекторами філософського радикалізму, варто зазначити, що вони самі не вживали цього терміна, який став винаходом істориків, котрі прагнули ототожнити ідеї, які сприяли зростанню лібералізму в політиці та економіці, з певною групою мислителів (див. нижче). Одначе термін «філософський радикал» був ярликом, що його начепили на себе Джон Стюарт Мілль та його однодумці, для яких він мав специфічне значення, оскільки не охоплював декількох доктрин, котрі були віднесені до філософського радикалізму пізніше. Цей термін стосувався невеличкої групи радикальних журналістів і політиків, які хоч і прийняли утилітаризм, правознавство у викладі Бентама, принципи політичної економії, мальтузіанство й усвідомили потребу в демократії, але відзначалися вірою в те, що може і має бути сформована парламентська партія, першочерговою метою якої стало б здійснення демократичної конституційної реформи. (Поряд із Джоном Стюартом Міллем найвизначнішими учасниками цього гуртка були Джордж Гроут, банкір, депутат парламенту, який пізніше зажив слави як автор «Історії Греції»; Гаррієт Гроут, хазяйка філософсько-радикального салону; сер Вільям Моулсворт, член парламенту, який фінансово підтримував філософсько-радикальні журнали, сам дописував до них, а пізніше став видавцем і редактором «Праць Томаса Гоббса»; Френсис Плейс, організатор і памфлетист; і Джон Ройбак, член парламенту, реформатор колоній, а пізніше визначний критик політики щодо Криму.)

Як філософські радикали Мілль та його прибічники розробили засади і стратегію парламентської партії, пов'язаної з демократією на противагу партії аристократів. Протиборство демократії й аристократії було основним питанням; усі інші проблеми вважалися похідними або відносно несуттєвими. Це питання було основоположним, оскільки воно відображало соціальну реальність, що полягала в протистоянні аристократії і народу. Тому пропонувалося й очікувалося перегрупування партій. Була визнана необхідною злука двох авторитетних партій, оскільки в обох домінували ари-

стократи й обидві представляли інтереси аристократів. Перегрупування відкрило б можливість для виникнення радикальної демократичної партії, яка мала представляти народ на противагу єдиній аристократичній партії. Усередині партій виникнув би конфлікт між тими, хто захищав аристократичні принципи – їх називали «філософські торі», – і прибічниками принципів демократії, тобто філософськими радикалами. Це перегрупування також дозволило б партіям відобразити і реальну дійсність, і чисті принципи. З цієї точки зору, доктринальні партії, що відстоювали крайні позиції, висували найбільше претензій на законність; тож не дивно, що філософських радикалів називали ультра і доктринерами. За цих часів (1824–1840) Джон Стюарт Мілль ставився вороже до центристських партій і критикував примиренців та опортуністів-пристосуванців як безпринципних людей.

Таке розуміння відрізняло філософських радикалів від радикалів іншого гатунку – таких як Томас *Пейн* і його послідовники, чий радикалізм базувався на вірі в природні права, – від тих, хто присвятив себе окремим питанням і для кого процес демократизації був лише засобом для досягнення своїх особливих цілей, і від таких осіб, як Картрайт або Коббет, які виправдовували свою віру в конституційні зміни на тій підставі, що це буде відновлення народних інституцій, котрі існували в сиву давнину (див. *Радикали англійські*).

Упродовж 1830-х років філософські радикали сформували невелику фракцію в Палаті громад і проводили гучні кампанії в популярних газетах; з огляду на співвідношення партій у Палаті громад вони могли сподіватися на успіх. Однак ці надії розвіялися, оскільки піднесення чартизму, агітація проти зернового закону та інші політичні колізії змусили їх розчаруватися і зрештою призвели до розпаду їх крихітної фракції.

Назва пережила крах малої «доморощеної» філософсько-радикальної партії. Термін «філософський радикалізм» був прийнятий багатьма пізнішими істориками, особливо Елі Галеві, чия праця «Формування філософського радикалізму» («Formation du radicalisme philosophique») вийшла в світ у 1904 році і в 1928 році була перекладена англійською мовою. Можливо, такому перебігу подій посприяв Мілль, який у своїй «Автобіографії» (1873) привернув увагу до своєї ранньої політичної діяльності. На противагу точному визначенню Мілля загальноприйнятим виявилося широке визначення Галеві, яке охоплювало погляди Бентама, утилітаризм, лібералізм, доктрину laissez-faire (невтручання) та узагальнений радикалізм.

Найбільш показовим критичним нападкам піддавали доктринерство філософських радикалів центристи, пов'язані з партією вігів. Френсис Джеффрі гадав, що вони обстоювали громадянський конфлікт й ускладнювали справу примирення класів і партій. Багато претензій висував *Маколей*: вони використовують дедуктивну аргументацію, яка неприпустима в політиці; вони схожі на пуритан XVII століття і на якобинців; їх підтримка перетворювала добрі справи на предмет глузування; вони були пихаті і нетерпимі; вони зробили реформаторський рух надто революційним. Деякі зауваження з наведеної критики повторив у менш красномовних висловах Стівен у своєму творі «Англійські утилітаристи» (1900). Виходячи з іншої точки зору, *Карлайль* обрушив свій гнів на філософський радикалізм за його індивідуалізм, байдужість до духовних потреб та обстоювання ним ринкової економіки. *Маркс* же розглядав філософський радикалізм як суто буржуазну ідеологію.

JH

Література

Halevy, E.: *The Growth of Philosophic Radicalism*, trans. M. Morris. London: Faber & Gwyer, 1928.
†Hamburger, J.: *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals.* New Haven and London: Yale University Press, 1965.
Mill, J.: *An Essay on Government.* New York: Liberal Arts Press, 1955.
Mill, J.S.: Autobiography. An *Collected Works,* vol. I, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1981.
Mill, J.S.: Essays on England, Ireland, and the Empire. In *Collected Works,* vol. VI, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
†Robson, J.M.: *The Improvement of Mankind: the Social and Political Thought of John Stuart Mill.* Toronto: University of Toronto Press, 1968.
Stephen, L.: *The English Utilitarians.* London: London School of Economics and Political Science, 1950.
†Thomas, W.: *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817–1841.* Oxford: Clarendon Press, 1979.

ФІХТЕ Йоганн Готліб (1762–1814) – німецький філософ-ідеаліст, батько сучасної філософії волі та філософії несвідомих потягів. Фіхте народився в Рамменау, Оберлаузитц; він був, напевне, першим видатним німецьким мислителем походженням з простонароддя. Здобувши перемогу в тривалій і страдницькій боротьбі за своє визнання, він обійняв посаду професора в Єні, згодом у Берліні та Ерлангені і зрештою став першим обраним ректором Берлінського університету. Його життя було позначене різкими зламами і змінами, спричиненими не в останню чергу його бурхливим темпераментом. Зазнавши на початку своєї діяльності впливу творів Лессинга, Руссо й особливо Спінози, детермінізм якого справив на нього гнітюче враження, Фіхте відкрив для себе Канта як рятівне одкровення.

«Моя система є першою системою свободи», – писав Фіхте в творі «Основи загального науковчення» («Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», 1794), що став свого роду етичною епістемологією і витримав з добрий десяток наступних видань. Надбання французької революції у сфері політичного життя він вважав за здобутки в царині духу. Відкидаючи кантівські «речі в собі», Фіхте виводив реальність виключно з діяльності самодостатнього абсолютного «Я» (див. *Ідеалізм*). Первинною характеристикою всесвіту для нього є безперервна діяльність на основі цілепокладання та циледосягання, тобто не світ створює діяльність людини, а людська діяльність створює світ. Природа є не

що інше як створений розумом сировинний матеріал, що має підкорятися людським намірам. Таке світобачення вело до стирання відмінностей між практикою і теорією, фактом і значенням, знаходженням і виготовленням. Це була справжня революція.

Політична думка Фіхте розвивалась у відповідь на імперативи його системи і з огляду на мінливість долі германських народностей в епоху Наполеона. Виступаючи на захист французької революції, у своїх ранніх творах «Вимога до правителів Європи щодо повернення свободи думки» («Die Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas», 1793) і «Внески» («Beiträge», 1793) він засуджував гноблення та патерналізм і проповідував крайній, майже анархістський індивідуалізм у рамках мінімально регламентованої держави. «Жодну людину не може зобов'язати ніхто крім неї самої».

Звернення до правових і моральних обмежень відчутніше в творах «Трактат про закони природи» («Grundlage des Naturrechts», 1796) та «Етика» («Sittenlehre», 1798): держава має віднині дієво сприяти добробуту своїх громадян, а свобода стає правом (й обов'язком) розвивати своє «вище», мисляче «Я».

У творах «Закрита комерційна держава» («Der Geschlossene Handelsstaat» 1800) і «Характеристика наших часів» («Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters», 1806) повноваження державної влади набувають подальшого розширення, а її цілі починають збігатися із цілями самого людського життя. Автаркія, жорсткий централізований контроль за торгівлею, жорстка узгодженість колективних дій перетворюють суспільство на армію на марші.

Наголошуючи на враженій перемогою Наполеона німецькій гордості, у своїх «Зверненнях до німецької нації» («Reden an die Deutsche Nation», 1807–1808) Фіхте подає класичний виклад тогочасного *націоналізму*. Німецька нація, що характеризується передусім мовою та своїм «природженим» колективістським характером, змобілізує свої нерозтрачені духовні сили і виконає покладену на неї цивілізаторську місію. Завдяки освіті та ідеологізації життя в німця виховують відчуття того, що його нація – це «його власне розширене «Я», у рамках якого він зможе реалізувати свою «вищу свободу» і заради якого він повинен бути завжди готовим принести в жертву своє просте емпіричне «Я».

У пізніх працях «Макіавеллі» (1807) та «Політичні фрагменти 1807 і 1813 років» («Politishe fragmente aus den Jahren 1807 und 1813) Фіхте розвиває доктрини пангерманізму, відвертого прагматизму (так званої Realpolitik) і примусового підкорення особистості вищому баченню лідера. У відносинах між державами «немає ні закону, ні права, є тільки право сильнішого»; нація має природну схильність «всотувати в себе всю людську расу», а для оформлення в сильну націю німці потребують національного вчителя-диктатора – «Zwingherr zur Deutschheit» («тирана для Німеччини»). «Примус є, власне, формою навчання, – подейкує Zwingherr, – пізніше ви зрозумієте причини, з яких я віднині вдаюся до нього». Демократичні принципи і здоровий глузд меркнуть перед ним. «Ніхто не має права виступати проти Розуму». А він, володіючи «вищим розумінням, має право примусити кожного йти вслід за його осяянням».

Фіхте стояв на порозі майбутнього. З різною мірою вірогідності його називали ідеалістом, лібералом, анархістом і сучасним Макіавеллі; християнином, пантеїстом, атеїстом; антисемітом, націоналістом, шовіністом, пророком політики мас і провісником націонал-соціалізму; першим виразником доктрини натхненного лідера як митця, що працює з людським матеріалом; філософом-романтиком і засновником глибинної психології; соціалістом, комуністом і мислителем, заслужене місце якого в марксистсько-ленінському пантеоні; нігілістом і провідним попередником екзистенціалізму, волюнтаризму та філософського прагматизму; агресивним імперіалістом і миролюбним космополітом. Він говорив багатьма голосами, а його непрості праці несуть у собі зародки багатьох тих доктрин, що їх було всебічно розвинуто набагато пізніше – в XIX і XX століттях. Закладені ним ідеї й дотепер не втратили своєї сили в нашому світі.

RNH

Література

†Aris, R.: *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815.* London: Allen & Unwin, 1936.

Fichte, J.G.: *Addresses to the German Nation,* trans. R.F. Jones and G.H. Turnbull. Chicago and London: Open Court, 1922.

Fichte, J.G.: *The Science of Knowledge,* trans. P. Heath and J. Lachs, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.

†Kelly, G.A.: *Idealism, Politics and History,* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Léon, X.: *Fichte et son temps.* 3 vols. Paris: A. Colin, 1922–27.

Reiss, H.S. ed.: *The Political Thought of the German Romantics 1793–1815,* Oxford: Blackwell, 1955.

ФОМА АКВІНСЬКИЙ (1224–1274) – теолог і філософ. Фома Аквінський народився поблизу Неаполя у впливовій аристократичній південноіталійській родині; усупереч волі батьків він вступив до новоствореного Домініканського ордену. Він став ченцем і його послали вчитися в Париж до Альберта Великого, услід за яким він пізніше поїде до Кельна. Після повернення до Парижа, пізніше, працюючи в папському суді в Римі, і насамкінець знов у Парижі він брав участь в основних тогочасних філософських і теологічних дискусіях. Він виграв вирішальну битву, внаслідок чого роботи *Аристотеля* було включено до університетських програм. Він був представником того покоління, яке користувалося зробленим Вільямом із Мербека латинським перекладом «Політики» Аристотеля, недоступної Заходу з античних часів.

Аквінський добре знав перебіг тогочасних політичних подій, хоча й підходив до політики здебільшого теоретично. Він намагався узгодити раціональні погляди класичного світу з нововідкритими християнськими істинами. Але водночас він виправдовував роль Домініканського ордену в церковній структурі і через

це був втягнутий у суперечки між представниками жебрацьких орденів і духовенством у Паризькому університеті. Останні, позаздривши на привілеї, що їх надавало папство францисканцям й домініканцям в університетських закладах, намагалися витіснити представників жебрацького духовенства з корпорації університетських викладачів, але їхні зусилля виявилися марними.

Аквінський відомий насамперед як автор, як здається, найвидатнішого синтезу середньовічної католицької теології та філософії – праці «Сума теології» («Summa theologiae», 1268–1273). Крім того, він написав коментарі до Аристотелевої «Політики» та «Етики», як і Книгу І «Свічада для державців», відому як «De regimine principum». У рамках своїх обов'язків бакалавра теології він написав коментарі до типової тогочасної теологічної праці «Сентенції» Петра Ломбардського, а також трактати «Сума проти язичників» («Summa contra gentiles») та «Правління у євреїв».

Політичні ідеї Фоми Аквінського проходять крізь усі його праці, його погляди подано в стандартній для того часу схоластичній формі: запитання, наведення протилежних точок зору та висновок. Він мав на меті створити цілісну в розумінні середньовічного християнства систему католицької віри, моралі, засадничих принципів та практики. Вона мала грунтуватися не лише на основі поточного досвіду, але й на авторитеті Біблії та на філософії отців християнської церкви Августина, Ієроніма і Хризостома, а також на традиціях римського і канонічного права. Аквінський перевитлумачив панівну тогочасну концепцію історії та політики, подану Августином, і дійшов висновку про те, що держава несе в собі і поза собою позитивні цінності не тільки як охоронець миру, але і як прояв Божого провидіння та волі людства. Він обстоював модель суспільства, пронизаного християнськими ідеалами, оскільки держава є скоріше природним утворенням, а не наслідком Адамового гріха. Людина може реалізувати себе двома шляхами: як добрий громадянин та як християнин, котрий прагне спасіння. Саме тому вважають, що Фома Аквінський намагається узгодити аристотеліанство язичницького гатунку і християнство. Милосердя, як говорив він, не руйнує природу, а вдосконалює її.

Політика для Аквінського включає моральну відповідальність, виважене керівництво розуму людини її прагненнями в будь-якій сфері суспільної діяльності. Політична виваженість зумовлюється правильним вибором засобів для досягнення моральної мети і загального добробуту суспільства чи держави. Люди від природи наділені Богом здатністю вирізняти добро і можуть творити його, хоча й не застраховані від помилок. Розум не був ушкоджений гріхопадінням, однак було ушкоджено людську волю. Людина може знати, що є добрим для неї самої, але вона також знає, що потребує надприродної допомоги, аби врятуватися. У царстві розуму, тобто в царстві політики, людина все ж таки може творити добро, людські цінності й істини не скасовуються через відкриття вищих цінностей та істин і природна розважливість набуває величі тоді, коли вона націлена на побудову майже досконалої цивілізації, грунтуючись на визнанні природної сфери раціональних та етнічних цінностей, спільних для всіх людей – і для християн, і для язичників. Ця раціонально осягнута норма справедливості отримала втілення в природному законі (див. *Закон*).

До складу «Summa theologiae» (далі ST) входить трактат про закони (tractatus de legibus), у якому Аквінський виділяє 1) вічний закон; 2) божественний закон; 3) природний закон і 4) людське позитивне право.

1. Вічний закон є мудрість Господа як управителя всіх проявів і порухів створеного ним космосу. Цей вічний закон слугує зразком закону, що керує явищами створеного всесвіту; з цього зразка виходять усі інші, більш обмежені типи законів. Якщо вічний закон – це план Божого управління, тоді всі закони тою мірою, наскільки вони узгоджуються зі здоровим глуздом, закорінені в ньому (ST I–II, Q. 93, art. 3, concl.).

2. Божественний закон, установлений у Святому Письмі, наприклад у заповідях, слугує додатковою вказівкою щодо відомих усім розумним людям вимог природного закону.

3. Люди поділяють природну схильність до добра з усіма іншими створіннями: вони інстинктивно прагнуть до самозбереження. Як і тварини, вони мають і специфічні схильності: наприклад статевий потяг та інстинкт піклування про нащадків. Та найважливішим й найбільш унікальним у людях є їх природна схильність до пізнання істини про Бога і до співжиття в суспільстві. Таким чином, люди – це соціальні й політичні тварини, а водночас і істоти природно релігійні. До них одних природний закон звертається як до свідомих, розумних моральних суспільних створінь, навчаючи їх уникати незнання та не шкодити й не ображати тих, з ким вони повинні єднатися. Тому для всіх людей існує єдиний взірець істинності і правильності, відомий усім від природи. Але коли йдеться про окремі висновки, зроблені на основі вічних моральних принципів, то хоча взірець істинності й залишається недоторканним, специфічні обставини його застосування можуть варіюватися. У ході історичних зрушень похідні настанови й висновки, що їх було зроблено з незмінних моральних першопринципів, в окремих випадках теж можуть змінюватися. Природний закон не змінюється, однак до нього додається.

4. Природну людську схильність до доброчесної діяльності за допомогою виховання певної самодисципліни можна перетворити на звичну доброчесну поведінку. Позитивне право є таким виховним засобом, що заважає людям коїти зло заради того, щоб забезпечити можливість мирного співжиття громади. Таким чином, необхідно впроваджувати позитивні раціональні людські закони.

Людське право як позитивне введення набуває якості закону лише тою мірою, наскільки воно відповідає здоровому глузду. Це означає, що державець – така

само людина з доброю волею, розумом і природним правом, як і будь-хто інший. Тому якщо впроваджуване державцем позитивне право не збігається з природним законом і здоровим глуздом, то воно є не законом, а його перекрученням (ST I–II, Q. 95, art. 2, concl.). Вагомість закону залежить від того, чи є він справедливим, тобто раціональним. Тоді як природний закон установлює, що його порушники будуть покарані, саме позитивний закон визначає міру покарання. Позитивне право розгалужується далі на звичайне право (наприклад загальні норми купівлі-продажу та іншої діяльності, необхідної для підтримання суспільної взаємодії всередині будь-якої країни) і право громадянське (яке охоплює особливості застосування природного права в місцевих умовах).

Усі норми людського права мусять бути скеровані на забезпечення загального добробуту міста або держави. Людське право проголошується керманичем спільноти в рамках певного політичного ладу. Фома Аквінський віддає перевагу монархії, одначе такій, яка носить характер мішаного правління, заснованого аристократією, рекомендації якої беруться до уваги, і відображає погляди мудреців, багачів та всіх людей загалом. Право такої держави встановлює загальну для аристократії і народу міру покарання. Найкращий порядок в управлінні усталюється тоді, коли в місті або в королівстві править один доброчесний державець, обраний тими, ким він керує (ST I–II, Q. 105, art. 1).

У своїх ранніх працях Фома Аквінський доводив, що ірраціональні закони, встановлювані здебільшого самовдоволеними тиранами, а не державцями, які думають про суспільство, не є обов'язковими і повалення такого уряду є похвальною справою, а не закликом до заколоту. Проте у «Сумі...» він додав, що якщо безладдя і безпорядки, спричинені поваленням громадою тирана, можуть заподіяти ще більшої шкоди і призвести до ще більших безпорядків, ніж ті, які вже існують, то повалення уряду є недоцільним. Не може існувати і права окремої людини на усунення або вбивство тирана; це може зробити тільки суспільна влада.

Попри те, що Фома Аквінський намагався окреслити самостійні сфери природи і розуму, в рамках яких функціонує світська політика, водночас він доводив, що природна і часова царина влади є зрештою об'єктом сфери духовної. Загальні інтереси віруючих і їхнє духовне благополуччя він відносив до сфери компетенції церкви як вихователя, який проголошує принцип доброчесного життя і стоїть за узгодженість двох сфер юрисдикції – *церкви і держави* – в християнській формі правління. Земне щастя має скеровувати людину по тому шляху, який веде до щастя на небесах.

Він вважав, що володіння матеріальними цінностями для людини є природним, отже, є прийнятною і *приватна власність* . Поділ спільноти за сферами приватної власності зручний для підтримання миру і розвитку торгівлі, цей поділ випливає із *суспільного договору*, виплеканого в позитивному праві. Але поза задоволенням обмежених потреб та отриманням скромного прибутку нагромаджені надлишки згідно з природним правом належать бідним і мають бути використані задля загального добробуту. На індивідів покладається забезпечення вбогих їжею із своїх статків, крім випадків нагальної потреби, коли людина, яка голодує, може привласнити собі те, що законно належить іншій, і це не буде вважатися крадіжкою. Приватна власність грунтується на первинній природній потребі і на моралі. Надмірна гонитва за прибутком задля вигоди засуджується, хоча торгівля й отримання помірних прибутків для ведення господарства або для допомоги бідним, чи для підвищення добробуту суспільства цілком прийнятні. Лихварство ж ніколи не було дозволеним – починаючи від того часу, коли за допомогою грошей було спрощено обмін, їх корисність грунтується на споживанні або витрачанні.

Від самого початку Фома Аквінський вважався надзвичайно авторитетним домініканським теологом серед інших світил схоластичної доби. Та він прийшов, щоб стати виразником ідей католицькї ортодоксії, а особливо для XIX століття. У XIV столітті він був канонізований. Його теорія держави допомогла вивести європейську політичну думку на такий рівень, коли світські правники почали дотримуватися виваженого раціоналізму та принципу самоврядування. Люди не просто потребують держави, але сама державність стає для них першим природним моральним кроком на шляху до вічного щастя.

JC

Література

Aquinas, T.: *Summa theologiae,* ed. T. Gilby. 60 vols. London: Blackfriars, 1963–81.
†Black, A.: St Thomas Aquinas: the state and morality. In *Political Thought from Plato to NATO.* London: BBC publications, 1984.
†D'Entrèves, A.P. ed.: *Aquinas: Selected Political Writings.* Oxford: Blackwell, 1948.
O'Connor, D.J.: *Aquinas and Natural Law.* London: Macmillan, 1967.
Weisheipl, J.: *Friar Thomas D'Aquino: his Life, Thought and Works.* Oxford: Blackwell, 1974.

ФОРТЕСК'Ю Джон, сер (бл. 1385/1395 – бл. 1476). Вступивши до лондонського правничого товариства Лінкольнз-Інн десь до 1420 року, в 1442 році Фортеск'ю стає головою касаційного суду королівської судової колегії. Він був послідовним прибічником династії Ланкастерів аж до її остаточної поразки в 1471 році і 1460-ті роки провів переважно у вигнанні (тоді й було написано найважливіші його твори). Принісши присягу на вірність Едуарду IV, він більше не відігравав помітної ролі в суспільному житті.

Витоком усіх творів Фортеск'ю став політичний конфлікт, що розгорявся в Англії за його життя, але його місце в історії політичної думки визначається тими загальними ідеями і категоріями, що їх він використовував, викладаючи свої погляди як прибічник однієї сторони конфлікту. Як у творах «Про природу природного закону» («De natura legis nature», 1461–1463), «Про похвальний закон Англії» («De laudibus legum Anglie»), так

і в праці «Державний устрій Англії» (1471) засади його аргументації коренилися в томістсько-аристотелівській традиції природного права. Людське суспільство походить від природного права і його справедливі порядки та добробут залежать від форми правління, зокрема від монархічної. Отже, саме владарювання чи панування (dominium) правителів здійснюється на основі закону «природної справедливості». Показово, що Фортеск'ю не надто переймається питанням тиранії; значно більше його турбує, як відрізнити одну форму панування (dominium) від іншої. Передусім він розрізняє «королівську», чи «монаршу» владу (dominium regale) і «політичну», чи (в пізнішій термінології) «конституційну» владу (dominium politicum). Різниця між ними полягає в джерелах законності кожної з цих двох систем. Для dominium regale таким джерелом є воля правителя; для dominium politicum закони виробляють громадяни (cives).

З цих двох основоположних форм «королівська влада», що втілює в собі в певному сенсі «абсолютні» повноваження правителя, за уявленнями Фортеск'ю, була представлена французьким королівством його доби. З іншого боку, dominium politicum становив для нього інтерес не сам по собі, а головним чином як суттєвий складник третьої форми – dominium politicum et regale («політична й монарша влада»), як він гадав, була втілена в англійській монархії. У цьому разі ефективна й усеосяжна влада спадкового правителя сполучалась із суттєвою участю – через своїх представників у парламенті – підданих короля (оскільки cives і є тепер subditi). Не можна встановлювати закони і не можна стягувати податки без цілковитої й чітко вираженої згоди на те обох складників; Фортеск'ю скрупульозно перераховує розбіжності з французьким dominium regale, значною мірою на користь англійської системи. Усе це пов'язується далі зі складним викладом поглядів на витоки людського суспільства загалом, а також з «історичною» версією походження конкретних політичних суспільств; наявна й спорідненість проблематики з ранніми теологічними концепціями dominium'у.

ЛНВ

Література

†Chrimes, S.B. ed.: *Sir John Fortescue: De laudibus legum Anglie.* Cambridge: Cambridge University Press, 1942; repr. 1949.
†Chrimes, S.B.: *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
Ferguson, A.B.: *The Articulate Citizen and the English Renaissance,* esp. pp. 111–29. Durham, NC: Duke University Press, 1965.
Fortescue, Sir John: *The Works of Sir John Fortescue,* ed. Thomas Fortescue. 2 vols. London, 1869.
Gilbert, F.: Sir John Fortescue's «dominium regale et politicum». *Medievalia et Humanistic* 2 (1944) 88–97.
Plummer, C. ed.: *The Governance of England.* Oxford: Clarendon Press, 1885; repr. 1926.

ФРАНКЛІН Бенджамін (1706–1790) – американський державний діяч, дипломат, учений та есеїст. Франклін, шанований батько-засновник США, був членом континентального Конгресу та делегатом Конституційного конвенту. До революції він служив помічником головного пошт-директора, був депутатом законодавчих зборів штату Пенсильванія та дипломатичним представником колоній в Англії. Під час війни він був представником Америки у Франції. До того Франклін уславився своїми науковими дослідами, зокрема в галузі електрики, та винаходом різних пристроїв. Франклін добився успіху й у друкарській та видавничій справі, він був редактором газети «Пенсильванські відомості», писав численні редакційні статті, есе і памфлети з питань політики, економіки, науки, моралі та з проблеми самовдосконалення. Під псевдонімом Ричард Саундерс упродовж понад двадцяти років він видавав «Альманах простака Ричарда», у якому подавалися матеріали з питань науки і техніки і численні повчальні афоризми, що їх він не вигадував, а збирав. У славетній «Автобіографії» (1788–1789) Франклін описує своє життя на тлі інтелектуального, соціального та морального розвитку країни.

Різноманітні думки і пропозиції Франкліна вилились у цілісну політичну теорію, створену в рамках концепції соціальної еволюції та *прогресу*, якої він завжди дотримувався. Франклін відкидав формальні християнські догми, але вбачав порядок у всесвіті. Людина пізнає природу, суспільство і себе через мислення та практику і може застосувати ці знання для поліпшення свого становища. Для того щоб таке поліпшення мало місце, мусять існувати свобода віросповідання, слова й преси, економічні можливості, найкращим шляхом для забезпечення яких є розширення територій та вільна торгівля. В цих думках Франкліна криється глибоке переконання в рівності людей. Він критикував багатіїв і англійську аристократію за політичний та інтелектуальний снобізм. Він віддавав перевагу здоровому глузду і практичним знанням, доступ до яких він відкривав усім людям своїми публікаціями. Виступаючи за зростання продуктивності праці й усталення соціальної гармонії, необхідних для забезпечення вищого рівня життя, Франклін переконував людей у необхідності виховувати в собі тринадцять чеснот: розсудливість, мовчазність, любов до порядку, рішучість, ощадливість, працьовитість, щирість, справедливість, стриманість, охайність, урівноваженість, доброчесність, смиренність.

Влада має змогу прискорити прогрес, якщо буде згуртованою, здатною до цілеспрямованого планування і діяльності та пам'ятатиме про свободу людини. Франклін виступав проти державної власності, запровадження податків без участі представників народу і збереження рабства. Після революції він виступив за введення загального права голосу для чоловіків і однопалатного національного законодавчого органу. Захищаючи інтереси простої людини, у своїй політиці Франклін виходив із практичних міркувань. Запровадження виборчого права давало поштовх зростанню патріотичних почуттів й угамовувало пристрасті; однопалатність руйнувала плани багатіїв й уможливлювала створення згуртованого та дієвого уряду. Такий

уряд мав сприяти економічному зростанню шляхом придбання земель, розвитку торгівлі, навчання ремеслам, будівництва мостів, доріг та каналів.

До революції Франклін гадав, що прогресу можна добитися під орудою доброго монарха. Цей погляд поряд з його постійними побоюваннями щодо виникнення розбрату і страхом перед натовпом свідчить про певний скептицизм стосовно демократичної політики. Він закликав до реалізації доброчинних урядових програм на кшталт заснування шпиталів, але досить стримано – через своє негативне ставлення до програм соціального забезпечення, які плодять ледарів. Він вважав, що більш прямий шлях до прогресу – це дух і настанови, відкриті в його вченні і подані в переліку чеснот та в афоризмах. Тому іноді Франкліна критикували за зведення прогресу людства до зростання матеріального добробуту, моралі і філософії суспільства – до ділової моралі, а справедливості демократичної держави – до політичного прагматизму.

DPR

Література

†Becker, C.: *Benjamin Franklin: a Biographical Sketch.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1946.

†Conner, P.: *Poor Richard's Politics: Benjamin Franklin and the New American Order.* New York: Oxford University Press, 1965.

Franklin, B.: *The Autobiography of Benjamin Franklin,* ed. L.W. Labaree *et al.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964.

Franklin, B.: *The Complete Poor Richard's Almanacks published by Benjamin Franklin,* ed. WJ. Bell. Barre, Mass.: Imprint Society, 1970.

Franklin, B.: *The Papers of Benjamin Franklin,* ed. L.W. Labaree *et al.* 23 vols. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959–.

†Stourzh, G.: *Benjamin Franklin and American Foreign Policy.* Chicago: University of Chicago Press, 1954.

†Van Doren, C.: *Benjamin Franklin.* New York: Viking, 1938.

ФРАНКФУРТСЬКА ШКОЛА – див. *Критична теорія.*

ФРАНЦУЗЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО. Доба французького Просвітництва – це період в історії, що почався з крахом абсолютизму після смерті Людовика XIV в 1715 році і тривав до початку французької революції 1789 року, до якої, як часто твердять, воно й спричинилося. Французьке Просвітництво – це був час ідеологічних блукань, час збудження, коли les philosophes викликали благоговійне захоплення майже всіх верств суспільства. Воно не породило таких оригінальних мислителів, як Декарт, Спіноза, Гоббс чи Локк, а було радше другим етапом епохи Розуму, коли літературно обдаровані інтелектуали вдавалися до раціональних методів XVII століття як до засобу спростування традиційних концепцій релігії, суспільства й культури та пристосували новації емпіризму XVII століття до розвитку теорій народовладдя, заснованих на зверненні до «науки».

Philosophes набагато більше розходились у своїх поглядах, ніж це прийнято вважати, але всі вони поділяли уявлення про філософію як про цілеспрямовану діяльність, і хоча хтось із них був деїстом, хтось – атеїстом, хтось – непослідовним католиком, а хтось – скептично налаштованим протестантом, усі вони були антиклерикалами, об'єднаними ворожістю до «забобонів», до ірраціональної і нетерпимої політики церкви, до жорстокості світської влади, що намагалася тримати підлеглих у покорі за допомогою сили. Всі вони були гуманітаріями, які присвятили своє життя справі реформування.

Політичних теоретиків французького Просвітництва можна поділити на три основні школи, що змагалися одна з одною: роялісти на чолі з *Вольтером*, парламентаристи, очолювані *Монтеск'є*, та республіканці під проводом *Руссо*. Дві з цих шкіл – парламентаристів і роялістів – формувалися під впливом англійської філософії; представники обох цих шкіл вважали англійську систему врядування «дзеркалом свободи». Проте ці школи зверталися до різних англійських філософів і розуміли англійський суспільний лад по-різному. Монтеск'є та його послідовники черпали натхнення з творів *Локка*, і найбільше їх захоплював в Англії державний лад, установлений у результаті перемоги революції 1689 року. Вольтер та його друзі зверталися радше до Френсиса *Бекона* і захоплювалися не формою парламентського врядування, а переважно англійською системою громадянських свобод та релігійної терпимості. Монтеск'є пропонував пристосувати до ситуації у Франції політичний курс вігів на розділення повноважень між виконавчою, законодавчою та судовою гілками влади. Вольтер жадав втілити у Франції мрію Бекона про верховенство розуму, що його мали забезпечити розвиток науки й техніки, централізація держави та викриття забобонів.

Розходження між Монтеск'є та Вольтером і раніше відбивалися в думці XVIII століття та поглиблювали політичне протистояння. Монтеск'є, спадкового дворянина, колишнього керівника провінційного законодавчого органу, чи parlement, можна розглядати як ідеолога свого класу, а його теорію – як відтворення в сучасних йому термінах старої thèse nobiliaire (ідеї дворянства), згідно з якою за стародавнього ладу король у Франції був не чим іншим як першим пером королівства, котрий підкорявся закону, визначеному благородними членами parlements, і Божим заповідям, роз'ясненим церквою. Так само Вольтера можна вважати поборником старої thèse royale (ідеї короля), згідно з якою творцем закону є король, тож як представник кожного зі своїх підлеглих він вивищується над усіма іншими суспільними верствами й інституціями держави, правлячи на благо всього королівства.

Та хоча за своїм ідеологічним змістом концепції Монтеск'є і Вольтера до певної міри розвивали ці дві тези XVII століття, обидва філософи висували доводи на користь своїх ідей, які самі по собі були новими і зумовлювалися виникненням нової ситуації. Сімнадцяте століття засвідчило поступове розширення у Франції меж королівського абсолютизму за рахунок дворянства та всіх інших проміжних верств, тому поборники thèse nobiliaire могли волати хіба що до згас-

лих спогадів та вимираючої традиції. Одна подія початку XVIII століття вдихнула нове життя в ідею «дворянства мантії» (noblesse de robe): герцог Орлеанський як регент вирішив скликати parlements, щоб зробити нечинним заповіт Людовика XIV, за яким його було позбавлено влади, що до неї він прагнув. Ця несподівана реанімація парламентаризму спричинилася до боротьби парламентарів за набуття ще більшої влади, і ця боротьба точилася протягом наступних десятиліть. В особі Монтеск'є парламентарі отримали геніального теоретика, який виправдовував їхні претензії.

Серед іншого новим у Монтеск'є було й те, що його твердження не були твердженнями законника. Його підхід провіщав те, що пізніше назвуть «політичною соціологією». Він шукав загальні закони соціальної організації, які б давали змогу вибрати такі форми державного устрою і такі політичні інституції, що є найбільш придатними для даного суспільства, і визначити заходи, що забезпечать досягнення очікуваних результатів. На основі своїх досліджень Монтеск'є дійшов висновку про те, що якнайнадійніше свободу буде збережено в такій державі, жоден управлінський орган якої не матиме змоги монополізувати владу і, отже, стати деспотичним. Звідси його формули розділення повноважень, *противаг і стримувань системи* та *розділення влад*. Доречність цих висновків для тогочасної Франції була очевидною.

Роялізм Вольтера та його друзів було викладено в не менш сучасних їм термінах. Вольтер, самосвідомий і пихатий буржуа, не приховував свого особистого несприйняття аристократів будь-якого гатунку, а особливо noblesse de robe, яке використовувало свою владу в parlements задля того, щоб палити книжки і катувати єретиків; проте як «науковий» мислитель і проводир співавторів «наукових» томів «Encyclopédie» він наголошував на раціональних доказах на користь *абсолютизму*. Бекон, проголошений видавцями «Encyclopédie» *Дідро* та *Д'Аламбером* пророком їхньої справи, забезпечив їх подвійним одкровенням: спочатку слід представити наукові програми покращення людського життя на Землі, а потім – ввести централізоване правління задля впровадження цих програм – таке правління, що його міг би забезпечити лише могутній монарх, позбавлений втручання з боку священнослужителів, суддів і парламентарів. Як правило, Просвітництво обстоює розум; і якщо «старомодніші» захисники абсолютизму апелювали до традиції, то encyclopédistes спробували використати розум задля захисту монархічних зазіхань на монопольну владу.

«Просвічений деспотизм» – це неточна назва для того, що мали на увазі Вольтер, Дідро, Д'Аламбер та їхні соратники, коли закликали до просвіченого абсолютизму, оскільки відданість політичному прожекту Бекона поєднувалась у них із ліберальною, чи ж бо локківською вірою в природні права індивіда на життя, свободу і власність. Монтеск'є теж писав статті для «Encyclopédie», і молодші philosophes визнавали його патріархом-теоретиком Просвітництва нарівні з Вольтером, але в 1750 роках, коли були опубліковані перші томи «Енциклопедії», мало хто з її співавторів ставився прихильно до вимог парламентського прошарку, який уособлював Монтеск'є. Коли в 1753 році Людовик XV скасував паризький parlement на користь королівського суду, encyclopédistes не висловили жодного протесту. Якраз тоді вони більше переймалися реформуванням паризького театру та французької музики – революцію в смаках вони вважали кроком до революції в мисленні.

.Десь тоді й виникла третя провідна течія політичної думки, сказати б, thèse republicaine (республіканська ідея) як альтернатива осучасненим формам thèse royale та thèse nobiliare. Її найвидатніший речник Руссо тоді був близьким другом Дідро й активним співавтором «Енциклопедії». Його *республіканізм* був так само раціоналістичним за своїми формулюваннями, як і парламентаризм Монтеск'є чи роялізм вольтер'янців. Тим паче, що до певної міри його передбачив у своїх ранніх творах сам Монтеск'є.

У «Перських листах» («Les lettres persannes», 1721) Монтеск'є виказав якусь тугу за республіканським правлінням: він, безсумнівно, вважав його найвищим ідеалом, допоки його ілюзії не розвіялися, коли йому випала нагода побачити на власні очі республіканські уряди у дії Голландії та Венеції; його погляди змінилися завдяки щасливому і неочікуваному зіткненню з розквітом свободи за часів конституційної монархії в Англії. Бачення Монтеск'є позитивних рис республіканського ладу походило від творів про республіки античності, але воно не витримало випробування досвідом, що на нього він як людина з науковим мисленням і мусив покладатися.

Руссо, з іншого боку, черпав республіканське натхнення із сучасного йому світу – з міста-держави Женева, де він народився і був вихований. Аж поки йому не виповнилося далеко за сорок, він не зазирав під обкладинку ліберальної Женевської конституції, тож і не помічав жорстокого панування спадкових патриціїв. Його моделлю республіки була Женева, що її описував Кальвін у XVI столітті, а не та держава, на яку вона перетворилась у XVIII столітті, проте Руссо розробив настільки довершену модель, що в уявленнях XVIII століття республіканська держава стала живим і переконливим ідеалом.

Популярність висунутої Руссо thèse republicaine, як здається, частково завдячує тому, що він не просто брав за взірець Женеву або ж запроваджував певні складові протестантської релігії. Він видозмінив женевську модель, збагативши її рисами, запозиченими з Давньої Спарти та Риму, а також з етики світського гуманізму. Отож він міг звертатися до читачів, які отримали класичну освіту. Іронія долі для Франції XVIII століття полягала в тім, що католицька церква, яку доконечно захищали королі з роду Бурбонів, учила своїх вірних не шанувати монархію, а радше підказувала їм, що, вивчаючи античність, слід бути в захваті від надбань грець-

кого polis'у та Римської республіки. Ідеї Руссо зросли на ґрунті, підготувати який допомагала церква.

Вігістська теорія Монтеск'є після його смерті в 1755 році на якийсь час вийшла з моди, проте її було відроджено декількома роками пізніше, коли королівські міністри у Версалі вжили рішучих заходів проти parlaments. Encyclopédistes розкололися тоді на табори, що безоглядно протистояли один одному; дехто, як, приміром, *Гольбах* та Дідро, виступав на підтримку ідеї Монтеск'є про розділення повноважень як єдиний засіб захисту проти деспотизму; водночас інші на чолі з Вольтером намовляли короля чинити опір вимогам реакційних parlaments та духовенства і виконувати свої обов'язки самовладно.

Перемога американської революції 1770-х років спровокувала новий вибух інтересу до ідеї республіканського правління. *Кондорсе*, наймолодший з великих encyclopédistes, у своїх листах, адресованих кільком американським інтелектуалам, розвивав ідеї про таку форму суспільного ладу, яка була б найбільш придатною для республіки розміром із Сполучені Штати. Європейській думці не потрібно було більше пов'язувати республіканське правління лише з грецькими містами-державами чи кантонами Швейцарської конфедерації. Твердження Руссо стосовно того, що лише мала держава може бути достоту республіканською, було спростоване самими подіями. Опісля того, що трапилося в Америці, республіканізм можна було розглядати як варіант вибору для Франції.

Аби покарати англійців за захоплення ними Канади, французька монархія витрачала величезні кошти на допомогу американським повстанцям, що вели боротьбу проти англійського короля, та невдовзі виявила, що надала докази, які могли поставити під питання право на її власне існування; і дехто з теоретиків, які ще не дійшли до того, щоб пропонувати республіканське правління для Франції, піддав сумніву право короля виконувати роль імператора за кордоном.

Французьке Просвітництво звеличило образ «благородного дикуна»; Руссо був не першим і не єдиним із philosophes, які вважали, що напівголі аборигени північноамериканських лісів чи південних островів Тихого океану є такими само інтелігентними, як зарозумілі мешканці європейських міст, і насправді морально вищі від них. Першим висловив таку думку мандрівник Бугенвіль – її підтримали десятки модних письменників окрім Руссо; Дідро та Реналь пішли ще далі – вони вимагали, щоб європейські правителі залишили «благородних дикунів» у спокої і не зазіхали на землі, якими ті володіли; не слід вдиратися до них, як це роблять іспанці, чи обдурювати, як роблять це голландці, торгуючи з ними та засновуючи поселення.

Інші діячі епохи Просвітництва підтримали чітку ідеологію прогресу, викладену Беконом. Отримала схвалення ідея поширення торгівлі, промисловості та сучасної медицини на інші континенти поза межами Європи – її сприймали як складову процесу завоювання природи, перемоги науки над невіглаством. На місці місіонерів, що несуть біблії, такі philosophes уявляли собі технарів, що нестимуть здобутки європейської цивілізації дикунам, чия істинна благородність убереже їх від усіх зол європейської зіпсутості.

Віра в невинність екзотичного дикуна не підкріплювалася вірою в простих людей нижчих класів на власній батьківщині. Руссо та Вольтер вихваляли демократичні засади державного устрою Женеви, але лише завдяки тому, що система загальногромадянської освіти зробила робітничий клас Женеви освіченим класом. Як правило, Руссо схвалював участь народу в законодавчому процесі, але не в правлінні; а Вольтер бажав, щоб у Франції було запроваджено демократію, проте не загальну освіту. Якщо поміж encyclopédistes і був хоч один виразник демократичних поглядів, то це був Кондорсе, проте і він пропонував обмежити участь народу в політичному житті голосуванням за представників, які, в свою чергу, мають довірити справу створення законів і розроблення політики людям вищого інтелекту. Всюдисущою постаттю в просвітницькій політичній думці був експерт – спрощений варіант філософа-управлінця з творів *Платона,* – а в працях Кондорсе поняття демократії було просякнуте ідеєю освічених та патріотично налаштованих представників державної служби, що керують державою задля загального блага, – ідеал, який (якщо дане *Токвілем* визначення ancien régime є вірним) недалеко відходив від самозображення буржуазної бюрократії, що вірою і правдою служила Бурбонам.

У своєму знаменитому романі «Кандид» Вольтер висміював оптимізм, проте саме Просвітництво було віком оптимізму; хоча землетрус у Лісабоні, що стався 1755 року, підірвав віру в усемилостиве божество, здавалося, ніщо не могло похитнути віру encyclopédistes у прогрес. Навіть *Гельвецій*, який вважав людину чимось на зразок машини, побудованої за стандартним взірцем, сподівався на стале покращення; а сам Кондорсе в очікуванні арешту агентами терористичного режиму в 1793 році проголошував неухильне просування людства до досконалості.

Проте жоден із philosophes не дав якогось і справді раціонального обґрунтування своєму оптимізму. Можна було б очікувати, що засадою для передбачення емпіриками покращення в майбутньому слугувала очевидність такого покращення в минулому. Проте в багатьох просвітницьких творах історія людства зображається як історія його занепаду. Руссо заявив, що людина від природи добра, однак докинув, що тривалий досвід існування людства з того часу, як воно вийшло з природного стану, був досвідом зростання розбещеності. Кондорсе казав, що людська раса крок за кроком рухається вгору – до досконалості, проте відзначав, що на зміну звершенням класичної античності прийшло тисячоліття темряви та регресу.

Суперечачи один одному в політичних концепціях, philosophes не менше різнились і своїми поглядами на економіку. Знову ж таки, і тут вони часто черпали натхнення в англійських теоретиків, але одні з них розви-

вали меркантилістське вчення Локка, інші – доктрину вільної торгівлі. Франсуа Кене, засновник фізіократичної школи, був найвидатнішим виразником останньої (див. *Меркантилізм* і *Фізіократія*). Він доводив, що кожна людина діє з корисливих мотивів, але природний закон гармонії дає змогу породжувати загальне благо в ході індивідуальної діяльності, яка не зазнає тиску. Парадоксально, але водночас більшість фізіократів підтримували вольтер'янську політику просвіченого абсолютизму; вони схилялися до політики laisser-faire (невтручання) в економіці та до dirigisme (адміністрування) в політиці – лише як до засобу скасування традиційно великих обмежень у сфері підприємництва. Невдача із запровадженням схваленої в 1760 роках урядом Людовика XV політики вільної торгівлі, що слугувала інтересам усіх окрім пожадливих ділків, спонукала деяких філософів Просвітництва – зокрема Гальєні, Дідро та Гольбаха – до захисту державного контролю в економіці; водночас інші – Тюрго, Морельє та Мерсьє де ля Рів'єр – продовжували обстоювати фізіократичний погляд на економічну свободу.

У ході цієї суперечки часто обговорювали проблему розкошів, і тут знову philosophes не змогли дійти згоди між собою. Захисники розкошування доводили, що розкіш є рушієм прогресу в промисловості, в ході якого зростає споживання і підвищується якість виготовлюваних товарів. Їх опоненти вважали, що розкіш навертає промисловість від виготовлення речей, необхідних кожному, до виготовлення непотрібних товарів задля втіхи нечисленних вибраних. Хтось намагався відмежувати економічну теорію від уявлень про моральність, хтось – примирити їх. Висловлювали навіть схвальне ставлення до жадібних, скупих, заздрісних людей на тій підставі, що вони стимулюють економіку, спонукаючи людей до діяльності. Мадам дю Шатле, в домі якої жив Вольтер і яка перекладала французькою твори *Мандевіля*, та й навіть сам Вольтер у праці «Світська людина» («Le defense du mondain») гаряче підтримували ту ідею, що індивідуальні пороки здатні спородити суспільне благо.

З-поміж тих, хто таврував розкіш, найбільш промовистим був Руссо, проте він аж ніяк не був самотнім. Певної гостроти додавав Дідро зі своїм моральним обуренням з приводу того, що багатих заохочують до задоволення всіх їхніх забаганок, тоді як бідні приречені на голодування. Навіть Гольбах, живучи в розкошах, засуджував доктрину розкошування. Деякі критики доходили до нападок на саме існування приватної власності; одним із них був абат Маблі, котрий критикував фізіократів у праці «Сумніви, адресовані філософам-економістам» («Doutes proposés aux philosophes économistes»), опублікованій 1768 року; іншим був автор «Кодексу природи» («Code de la nature»), що його приписують абату Мореллі на основі доволі сумнівних доказів. У контексті Просвітництва ці книжки були не надто вагомими, однак пізніше їх визнали очевидними передвісниками соціалістичної теорії XIX століття (див. *Комунізм*).

Впадає у вічі, що політичній теорії французького Просвітництва бракувало одного-єдиного напряму – консерватизму. Можна було очікувати, як цього побоювався Гольбах, що скептицизм стосовно релігії та філософії спричиниться до виникнення скептицизму стосовно політичного та соціального реформування і тому сприятиме утвердженню консервативних поглядів. Але насправді французькі просвітителі не висловили такої систематизованої консервативної думки, як це зробили Девід *Юм*, що належить шотландському Просвітництву, або Александер *Гамільтон* – постать Просвітництва американського. Це є ознакою тотального розчарування у Франції. Юм та Гамільтон були поза всім революційними теоретиками – Юм в обстановці, що склалася на Британських островах через угоду 1689 року, Гамільтон – у тій, що склалася в Америці в часи війни за незалежність; обидва вони були консерваторами, оскільки мали що зберігати – а саме свободу. У теоретиків французького Просвітництва такого мотиву не було; хоча вони й розходились у розумінні свободи, однак згоджувались у тому, що свобода – це те, чого вони ще не мають.

МС

Література

†Brumfitt, J.H.: *The Enlightenment.* London: Macmillan, 1972.
Cassirer, E.: *The Philosophy of the Enlightenment,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951.
†Cranston, M.: *Philosophers and Pamphleteers,* Oxford: Oxford University Press, 1986.
Darnton, R.: *The Literary Underground of the Old Regime.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
Frankel, C.: *The Faith of Reason.* New York: King's Crown Press, 1948.
Gay, P.: *The Party of Humanity.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1964.
Gay, P.: *The Enlightenment: an Interpretation,* 2 vols. London: Wildwood House, 1969.
†Hampson, N.: *The Enlightenment.* Harmondsworth: Penguin, 1968.
Havens, G.R.: *The Age of Ideas.* New York: Henry Holt, 1986.
†Hazard, P.: *European Thought in the Eighteenth Century.* London: Hollis & Carter, 1954.
Wade, I.O.: *The Intellectual Origins of the French Enlightenment.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

ФРЕЙД Зигмунд (1856–1939) – австрійський психоаналітик і соціальний філософ. Фрейд народився у Фрайбурзі, що в Моравії, на території нинішньої Чехії, 6 травня 1856 року. У 1859 році його родина переїхала до Лейпцига, ще через рік – до Відня, який і був домівкою Фрейда до 1938 року, тобто часів нацистського аншлюсу. Останній рік свого життя він прожив у Лондоні, де й помер 23 вересня 1939 року від запущеного раку. В 1890-х роках Фрейд викладав медицину, практикував неврологію та гіпноз, зокрема разом із Броєром. Він був засновником психоаналітичного руху, мав багато учнів, проте виникали і школи його опонентів, таких як Адлер та Юнг.

Якраз в останні роки свого життя Фрейд застосував психоаналіз до розв'язання ширших соціальних

проблем. Його соціальна та політична теорія виражена найкраще в творах «Цивілізація і невдоволення» (1930), «Майбуття однієї ілюзії» (1927) та в нарисах про війну (1915 та 1932). Загальні описи Фрейдового світогляду – холодне, непоступливе, затяте, вперте або ж єврейське світобачення – наводять на правильну думку, що він був жорсткою, безкомпромісною і песимістично налаштованою людиною. Фрейд був покликаний дивитися світові прямо у вічі, не пропонуючи йому ані порятунку, ані втішних слів, ані пророцтв. Він не виступав за здійснення радикальних соціальних змін; так само він не був – хіба що побіжно – і критиком капіталізму.

Фрейд поставив собі за мету пізнати ментальні явища на наукових засадах – через відкриття їх причин та отримання сталого підтвердження встановлюваного ними осмисленого порядку. Він розробив структурний підхід до психіки, згідно з яким існує три психічні сфери, царини чи області. Основні потяги пов'язані з id («Воно»), що є найдавнішим, найтемнішим і найменш доступним з-поміж цих психічних сфер. Id є цілковито несвідомим, ірраціональним та аморальним, це «казан, сповнений вируючих пристрастей». Ці переважно сексуальні потяги, найвищою, але вочевидь не винятковою формою з-поміж яких є генітальна сексуальність, вимагають негайного задоволення й ігнорують диктат реальності. Простий і панівний імпульс – це прагнення задовольнити вроджені потреби та потяги організму.

Не можна допустити, щоб id ішло своїм примхливим і потенційно деструктивним шляхом. А тому з цього виникає посередник між ним і зовнішнім світом, завданням якого є віднайти умови, за яких прагнення id можна було б здійснити. Ця сфера мозку, знана як ego («Я»), виникає з id у дитинстві як реалістична реакція на зовнішні умови та обставини: вона вчить пристосовуватися. Вона переважно свідома, але не до кінця, а тому й не є еквівалентом свідомості. Її функція полягає в самозбереженні, а тому нею править принцип реальності (на противагу принципу насолоди).

Третя складова психіки – superego («над-Я») – осердя спонук до стримування, усвідомлення і відчуття провини. Це «механізм традиції», центр заборон, табу та цензорства. Він може протистояти ego і готовий виходити за межі потреб виживання. Superego – насамперед за допомогою почуття провини, що його він насаджує, – є головним інструментом цивілізації, який перетворює дитину на «моральну і соціальну істоту» і поступово звільняє її від необхідності застосування зовнішніх засобів примусу.

У Фрейдовій психологічній моделі в динамічній і складній формі отримало вираз загальне поняття конфлікту між розумом і пристрастю. Коли Фрейд визнав існування не-еротичної агресивності і деструктивності, його погляди на інстинкти змінилися; зрештою з теоретичних міркувань він звів усі інстинкти до еротичних та агресивних, чи деструктивних, змальовуючи розвиток цивілізації як нескінченну боротьбу між Еросом і Смертю, Любов'ю і Ненавистю, інстинктом життя й інстинктом смерті. Хоча він твердив, що ці інстинкти навряд чи діють ізольовано, його всеосяжну теорію зазвичай і небезпідставно вважають міфічною.

Фрейд виклав декілька спекулятивних антропологічних положень, змальовуючи прийняття цивілізації як свого роду суспільний договір, раціональний обмін. «Цивілізована людина обміняла частку свого можливого щастя на частку безпеки». Однак те, що втрачають і здобувають окремі індивіди, різниться. Перерозподіл психічної енергії на вимогу цивілізації трапляється здебільшого серед чоловіків, які змушені «сублімувати інстинкти, на що жінки навряд чи здатні». Звідси жінки, які відстоюють інтереси сім'ї та сексуального життя, доволі легко стають ворогами цивілізації. Ця картина разом із такими окремими теоріями, як заздрість з приводу пеніса, пояснює сильну відразу до Фрейда в середовищі феміністок.

Люди потерпають від різного роду спотворень свого еротичного життя. Головним для процесу цивілізації загалом є посилення почуття провини, що необхідно для прогресу, але коштує людині щастя. Таким чином, цивілізація зростає на ґрунті неспокою, стримування, сублімації і формування реакцій, «за допомогою яких дитина з дещо іншим уродженим обдаруванням виростає людиною, що її ми називаємо нормальною, носієм і частково жертвою цивілізації, здобутої в такий болісний спосіб». Цивілізація пропонує і певний вихід для заборонених агресивних потягів, наприклад покарання злочинців або ведення війни, що дає компенсаторне задоволення.

Фрейдове розуміння мас як лінивих, нерозумних, несамовитих, несхильних до інстинктивного самозречення людей, які мають потребу в керівництві, наштовхувало його на створення образу вищої формації «людей із незалежним мисленням», людей, «які підкорили своє інтелектуальне життя диктатурі розуму». Він сподівався (хоч і не завжди) на те, що такі люди стануть учителями та проводирями для нижчих смертних.

Проте запровадження постійного контролю розуму над суспільним життям не знищило старого Адама агресивності. Соціалістів і комуністів – з яких Фрейд знущався через їхню віру в те, що «людина є безкінечно доброю і доброзичливою до сусіда, однак її природа зіпсута інститутом приватної власності», – він відкидав через їхнє ідеалістичне бачення людської природи. Приватна власність, за Фрейдом, є не джерелом, а наслідком людської агресивності, яка за відсутності приватної власності виражала би себе в інших формах, наприклад у сексуальному змаганні. Агресивність, ця «незнищенна риса людської природи», не зникне. Тому комунізм, що кинув виклик основним людським потягам, приречений на поразку.

Фрейда критикували з різних позицій. Його клінічні дослідження часто піддавали сумніву через те, що релевантну поведінку людини можна пояснити не гаданими внутрішніми подіями, а радше зовнішніми (реальними). Причинами війни стають багато інших

чинників, ширших за вроджений потяг до агресії, що сам по собі є сумнівним. Наявні ресурси – більші, аніж Фрейд їх собі уявляв, – здатні уможливити якнайповніше задоволення інстинктів, а основні потяги можна спрямувати на такі форми вдоволення, які мінімізують їх деструктивний вплив.

Утім, ширші теорії Фрейда, що грунтуються на його ранніх висновках стосовно людської психіки, і надалі заслуговуватимуть на увагу.

GCD

Література

Freud, S.: *Civilization and its Discontents*, trans. J. Riviere. London: Hogarth, 1930.

Freud, S.: *The Future of an Illusion*, trans. W.D. Robson-Scott. London: Hogarth, 1962.

Freud, S.: *Two Short Accounts of Psychoanalysis*. Harmondsworth: Penguin, 1963.

Fromm, E.: *The Crisis of Psychoanalysis*. London: Cape, 1970; Harmondsworth: Penguin, 1978.

Marcuse, H.: *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon, 1955; London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

†Roazen, P.: *Freud: Political and Social Thought*. New York: Vintage, 1968.

ФУКО Мішель (1926–1984) – французький філософ, автор праць з історії розвитку думки і постструктураліст. Фуко навчався у Вищій педагогічний школі, у 1948 році отримав науковий ступінь з філософії, у 1950-му – з психології, а в 1952-му – диплом із психопатології. Він викладав у багатьох французьких і зарубіжних університетах і в 1970 році отримав посаду професора в престижному навчальному закладі Колеж де Франс. Після смерті він зажив великої слави як один із найвидатніших і найсамобутніших філософів післявоєнної Франції.

На початку свого життєвого шляху Фуко працював як психолог із душевнохворими і, даючи визначення категорії душевної хвороби, критично переглянув значення понять нормальної психіки та божевілля, розуму та глупоти. Своєї вершини у цій царині він сягнув у праці «Божевілля та глупство: історія божевілля класичної доби» («Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique», 1961). Його інтерес до походження понять і методів наук про людину увінчався дослідженням про витоки клінічної медицини та першоджерела сучасних концепцій патології «Народження клініки» («Naissanse de la clinique», 1963), а також працею про постання сучасних суспільних наук «Слова і речі» («Les mots et les choses», 1966). У 1969 році він робить спробу подати філософський огляд своїх методологічних засобів і прийомів у праці «Археологія знання» («L'archéologie du savoir»). У результаті постав дуже складний аналіз того, що Фуко називає «дискурсом», тобто сукупності тверджень, досвіду, класифікаційних схем та об'єктів аналізу, які хоч і здаються несумірними та суперечливими, але об'єднуються множиною дискурсивних правил, що керують ними в процесі функціонування.

У цих ранніх працях Фуко встановлює зв'язок, з одного боку, між знанням, досвідом людини, суспільними науками, а з іншого – з тими приголомшливими світоглядними змінами, що відбулися наприкінці XVIII століття, – змінами, які неможливо було пояснити в категоріях розвитку чи поступу в царині знання і які слід було розглядати як перехід від одного способу впорядкування та пристосування поведінки людини до іншого. Часто проводять аналогії між роботами Фуко та Томаса Куна – і вони не безпідставні, за винятком того, що Кун пише про парадигми, а Фуко – про дискурси й епістеми, і в той час як Кун зосереджує свою увагу на таких зрілих науках, як фізика, Фуко звертається передовсім до тих «наук», які стосуються людської природи та станів людини, зокрема медицини, психології, психіатрії, соціології та суспільного управління. Крім того, на відміну від Куна, який допускав можливість двоїстого витлумачення цього, Фуко залишається непохитним у своєму твердженні щодо довільної природи процесу зміни дискурсів. Усупереч тим, хто сприймає історію цивілізації як нескінченне оповідання про прогрес, яким керують людський розум, що безнастанно збагачується, та здатність людства до усвідомлення значення людської діяльності, що безупинно зростає, Фуко наголошує на перервності, розривності та випадковості процесу нашого самоусвідомлення. Перехід від однієї сукупності дискурсів (епістеми) до іншої і перегрупування при цьому тверджень, методів і суджень неможливо описувати як форму розумового прогресу, що сама себе виправдовує і сама себе пояснює, так само як їх неможливо спрощено пояснювати посиланнями на визначальність матеріальних умов (як це робить *марксизм*). Для Фуко довільність, випадковість і нераціональність відіграють вирішальну і визначальну роль в історії розвитку думки.

У 1970 році у своїй інавгураційній лекції у Колеж де Франс «Порядок дискурсу» (див. Sheridan, pp. 120–131) він уперше звернувся до поняття *влади*. Наступна важлива праця Фуко «Наглядати і карати» («Surveiller et punir», 1975) була присвячена аналізу історії сучасної в'язниці та її дисциплінарних методів, у ній було відображено його новий інтерес до влади та її ставлення до встановлених науками про людину істин; він вважав в'язницю полем діяльності, на якому мають розвиватися науки про людину та на якому слід випробовувати їхні методи нормалізації життя, перш ніж поширювати їх на решту суспільних сфер. Тоді як попередні огляди дискурсів Фуко часто видаються суто абстрактними дослідженнями царини ідей, поняття влади дозволило йому зробити більший наголос на соціальних та економічних умовах, у яких ці ідеї розвивалися і які вони трансформували. Влада для Фуко – це невід'ємна складова процесу формування істини, тобто істина і влада є взаємозалежними: «Істина становить продукт світу: її формують лише за допомогою численних форм примусу. І вона спонукає владу до належних дій. Кожне суспільство має свій режим істини, свою «генеральну політику», тобто ті типи дискурсу, які воно приймає і змушує функціонувати як істинні...» (див. «Power/Knowledge», p. 131).

Науки про людину та їх методи дедалі більше схиляються до необхідності застосування нагляду, муштрування і «перевиховання» до тих елементів соціуму, яких вони вважають збоченими. *Просвітництво* залишило нам у спадок такі науки і такі методи, правила й норми яких є критеріями нормального функціонування – як стосовно фізичного чи розумового здоров'я, так і щодо соціальної, особистої та сексуальної поведінки. Фуко мав на меті показати, що ці стандарти так само вкорінені в ірраціональному, випадковому й потворному, як і ті стандарти, на зміну яким вони прийшли. У своїй праці про в'язницю, в першому томі «Історії сексуальності» («Histoire de la sexualite», 1976) та в низці дрібніших робіт («Power/Knowledge», 1980) Фуко пропонує багатоаспектний аналіз способу формування особистості нашого сучасника, чи суб'єкта. Науки про людину встановили ті категорії, що в них ми виражаємо свою власну суб'єктивність і наші приховані критерії нормального чи хворобливого. У такий спосіб вони створили слухняних суб'єктів сучасної держави і, як наслідок, саму державу. Управляючи процесом формування суб'єктивності своїх членів, сучасна держава використовує не силу, а переважно суму знань і методів наук про людину – «мікрофізику» влади.

За місяць до смерті Фуко було видано другий і третій томи його «Історії сексуальності», а четвертий, як подейкували, був майже готовий до друку. Фуко продовжував битися над віднайденням витоків сучасних понять суб'єктивності і морального чинника, вивчаючи етику сексуальності. Однак він значною мірою переглянув свої ранні праці в двох важливих аспектах: тепер він приділяв значно меншу увагу впливу влади і локалізував появу суб'єкта сексуальної етики не в раціоналізмі XVII–XVIII століть, а в колисці західної думки – у розумуваннях греків. І в класичній, і в християнській традиції – хоч і в різний спосіб – секс, індивідуальність і моральний чинник стають нерозривно пов'язаними. У двох своїх нових томах мислитель розглядає послідовні перетворення сексуальности та її суб'єктів, показуючи, що наша сучасна одержимість сексом – задалека від того, щоб бути ознакою нашого визволення, – свідчить про відсутність будь-якого непримусового поняття про те, як ми маємо жити.

Попри те, що Фуко часто змінював свої погляди, крізь усі його роботи червоною ниткою проходять дві теми. Аналіз Фуко має «генеалогічну» природу: виявлення ірраціонального та потворного під личиною раціонального – у цьому він зазнав глибокого впливу творчості *Ніцше*; цей аналіз спрямований проти «істин» та «знань» сучасного світу і націлений на викриття тиску влади за допомогою тих методів, що їх ці істини узаконюють, задля того щоб дати змогу тим, хто страждає від них, чинити опір. У своєму дослідженні Фуко намагається показати нам, що, підкоряючи себе знанням і методам, за допомогою яких відшукують збочення, божевілля, хвороби та провини в інших, ми самі перетворюємося на зіпсутих, божевільних, хворих та зловмисних людей. Цей «генеалогічний» аналіз ґрунтується на переконанні мислителя в тому, що в історії не існує незмінного людського суб'єкта, як не існує ні достовірної філософської антропології, ні «істинних» станів та природи людини: «Ніщо в людині, навіть її тіло, не є достатньо стабільним для того, щоб слугувати основою для самовизнання чи розуміння інших людей» («Language, counter-memory, practice», p. 153). Отже, в історії немає ні смислу, ні порядку, тож не можна втекти від тиску влади та впливу випадковості. Боротьба завжди необхідна, щоб уникнути поневолення, проте вона не може гарантувати визволення, оскільки влада є невід'ємною ознакою суспільних відносин: ми не можемо діяти, не впливаючи на умови, за яких діють інші. Однак із цього не випливає, що влада завжди набуватиме якоїсь особливої форми, як це передбачає її союз із науками про людину.

Найпоширеніші критичні зауваження на адресу Фуко викликали його заперечення можливості визволення та його очевидний релятивізм. Схоже на те, що Фуко не може назвати нам жодної причини, з якої ми мусили б віддавати перевагу іншому стану справ, відмінному від того, в якому живемо нині. Однак при цьому частково випускають з уваги суттєвий факт: намір Фуко полягає в тому, щоб викликати сумніви і невпевненість, змусити нас переглянути категорії та методи, згідно з якими ми живемо, тобто визволити нас хоча б до певної міри, примушуючи усвідомити, що саме ми втрачаємо, намагаючись стати тим, чим ми є, і, таким чином, послабити пута, у яких нинішні науки про людину тримають самосвідомість суб'єктів сучасної держави.

МР

Література

Foucault, M.: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Plon, 1961; trans. R. Howard as *Madness and Civilization;* abridged edn, New York: Pantheon, 1965.

Foucault, M.: *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception,* trans. A. Sheridan. London: Tavistock; New York: Pantheon, 1973.

Foucault, M.: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences,* trans. A. Sheridan. London: Tavistock; New York: Pantheon, 1970.

Foucault, M.: *The Archaeology of Knowledge,* trans. A. Sheridan. London: Tavistock; New York: Pantheon, 1972.

Foucault, M.: *Discipline and Punish,* trans. A. Sheridan. London: Alien Lane; New York: Pantheon, 1977.

Foucault, M.: *History of Sexuality,* vol. I: *An Introduction,* trans. R. Hurley. London: Allen Lane, 1979. Vol. II: *L'usage des plaisirs* and III: *Le souci de soi.* Paris: Gallimard, 1984.

Foucault, M.: *Language, Counter-Memory, Practice,* ed. D.F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press; Oxford: Blackwell, 1977.

Foucault, M.: *Power/Knowledge,* ed. C. Gordon. Brighton, Sussex: Harvester; New York: Pantheon, 1980.

†Sheridan, A.: *Michel Foucault: the Will to Truth.* London: Tavistock, 1980.

ФУР'Є Шарль (1772–1837) – французький соціаліст-утопіст. Фур'є народився в Безансоні, був дрібним комівояжером і жив головним чином у Парижі. Під час французької революції він бачив і засуджував махінації

торговців, які приховували або знищували зерно, керуючись власною вигодою; його було позбавлено і власної спадщини. Загалом же він жив тихим та усамітненим життям. Фур'є був самоуком і рідко посилався на інших мислителів, хоча на його історичну схему справили вплив розвинені Просвітництвом ідеї *прогресу*. В усіх його численних працях повторюються одні й ті самі основні ідеї, що їх було найвичерпніше викладено в творі «Теорія єдності всесвіту» («Théorie de l'unité universelle», 1822).

Утопізм Фур'є почався з виявлення «144 пороків цивілізованого суспільства», до числа яких входять комерція, шахрайство і перелюб. Він розробив складну історичну систематику, основану на нумерології, згідно з якою цивілізація (тогочасне суспільство) є найнижчою формою суспільства, недалекою від варварства. Услід за гармонією – найвищою суспільною формою – має настати занепад, а історичний цикл розвитку людства складатиме близько 80000 років.

На думку Фур'є, людські істоти наділені дванадцятьма основними «потягами», які потребують задоволення: переваги п'яти органів почуттів; потяг до дружби, любові, родинності та честолюбства; «містична» пристрасть до інтриг; потяг «метелика» до розмаїття та стремління «сполуки» до поєднання фізичних і розумових насолод. За ідеальних обставин всі інші пристрасті об'єднує тринадцятий потяг до гармонії. Характер кожної особи визначається притаманною їй комбінацією панівних пристрастей, але в добу цивілізації пристрасті людини обмежуються і спотворюються поганими соціальними інститутами, такими як шлюб та торгівля, і завдають страждання і їй самій, і іншим.

Утопічна громада Фур'є – «фаланстер» – була формою соціальної організації, за якої потяги кожної людини можуть повноцінно розвиватися і задовольнятися. Фаланстер, що складається із 1610 осіб з різними характерами, грунтується на принципі «привабливої праці». Кожний виконує ту роботу, яка йому (чи їй) найбільше до вподоби: любитель троянд вирощує троянди, тоді як діти, що люблять гратися зі сміттям, працюють сміттярами. Люди працюють групами, що називаються низками: щодень вони виконують дванадцять різних робіт, задовольняючи потяг «метелика», і харчуються дев'ять разів на день! Оскільки будь-яка суспільна діяльність і будь-яка робота базуються на природній привабливості й схильності, не потрібна жодна формальна політична організація, суспільство функціонує спонтанно. Винагороди розподіляються пропорційно внеску в спільну справу, таланту й інвестиціям, але різниця між бідними і багатими втрачає будь-який сенс, тому що всі живуть громадою. Діти теж виховуються громадою – тими людьми, що мають схильність до виховання дітей. В іншій своїй утопії «Новий закоханий світ» (до 1967 року не видавалася) Фур'є описує сексуальну організацію фаланстеру, основану на палкій пристрасті, вільному коханні та численних зв'язках. Соціальна згуртованість міцніє, тому що люди прив'язуються до своїх співтоваришів із різних низок та численних сексуальних партнерів. Фур'є уявляв собі всесвітню федерацію незалежних фаланстерів та мандрівні «армії» шевців, кондитерів, коханців тощо, які відвідують поселення, щоб взяти участь у змаганнях і святах.

Фур'є день-у-день просиджував у кав'ярні, чекаючи на багатого благодійника, який би взявся втілювати в життя його ідеї. Таку людину йому не пощастило зустріти, проте він надихнув своїх численних послідовників. За проектами Фур'є здійснювалися експерименти в Румунії, швейцарській Юрі, а нещодавно в Каліфорнії. Фур'є, затаврованого *Марксом* та *Енгельсом* прізвиськом «соціаліста-утопіста» за відсутність у нього відповідного історичного та класового аналізу, Енгельс шанував за його «діалектичний аналіз» соціальних проблем. Сюрреаліст Бретон в «Оді Фур'є» дав високу оцінку його психологічній інтуїції. Ідеї Фур'є дістали гаряче схвалення багатьох французьких студентів під час заворушень 1968 року, оскільки він стояв за стихійність і розвиток особистості. Попри свої численні специфічні особливості теорія Фур'є викликає незмінний інтерес завдяки поєднанню в ній соціальної філософії із психологічною інтуїцією та наголошенню на цінності особистого щастя людини. Див. також *Утопізм*.

BG

Література

Fourier, C.: *Oeuvres complètes*, ed. D. Oleskiewicz. 12 vols. Paris: Anthropos, 1965–8.

†Fourier, C.: *The Utopian Vision of Charles Fourier*, ed. J. Beecher and R. Bienvenu. London: Cape, 1972.

†Goodwin, B.: *Social Science and Utopia*. Brighton, Sussex: Harvester, 1978.

Riasanovsky, N.V.: *The Teaching of Charles Fourier*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Taylor, K.: *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, London: Cass, 1982.

Х

ХИБНА СВІДОМІСТЬ. Термін, використовуваний здебільшого марксистами на позначення ідеї про те, що певна *ідеологія* відображає системно викривлений світогляд. Це поняття передбачає розмежування між оболонкою речей і їхньою сутнісною реальністю та означає думку, що виходить із оцінки зовнішнього вигляду речей і вибудовує на цій основі оманні теорії.

DLM

ХОЛІЗМ – протилежна *індивідуалізму* доктрина, що надає привілейованого статусу соціальним цілісностям, які можна розглядати як природні організми, культурні спільноти, діючі системи або визначальні структури. З погляду методології, вона пропонує тезу про те, що пояснювальну силу мають лише соціальні чинники. З погляду онтології, вона виключає зведення до індивідуального рівня. Як моральна та політична доктрина холізм підпорядковує індивідуальне благо колективному. Жодна з цих позицій не зумовлює інші; та водночас холізм і індивідуалізм не є єдино можливими альтернативами.

SL

Ц

ЦЕРКВА І ДЕРЖАВА. Відносини між церквою і державою можна розглядати як інституціональний феномен, але водночас, що більш істотно, і як зв'язок, який існує в межах людського роду між духовним, або внутрішнім, життям і соціальним та колективним життям. Сучасні теологи намагаються дійти згоди у тім, що релігію можна пояснювати й у містичному, й у науковому плані вираження. Такі вчені, як пізній Алестер Гарді, теж намагалися розглядати духовний вимір людських істот у рамках, що не суперечать науковим гіпотезам, таким як теорія еволюції. Серед сучасних дослідників феномена духовності і його відображення в загальноприйнятих релігіях, включаючи вплив релігії на закон, етику і суспільство, – Вільям Джеймс з його «Розмаїттям релігійного досвіду» (1902), Е. Д. Старбак із «Психологією релігії» (1899) та Еміль Дюркгейм з «Первісними формами релігії» (1911).

Антропологи, вивчаючи життя примітивних народів, доходять таких само вірогідних висновків стосовно того, що там, де існує людська спільнота, має бути якась форма висловленої переконаності в тому, що існують внутрішні і вищі форми досвіду, котрі, будучи вираженими, пов'язують членів даної спільноти суспільними відносинами.

Гарді у своїх працях з біології припускає, що ми повинні пов'язати виникнення свідомості з розвитком мовлення. Дорослішаючи, дитина доходить до певної стадії, коли вона усвідомлює свою Самість. Це, в свою чергу, викликає інтуїтивне відчуття Іншого, хто знає її і може давати поради, коли виникає потреба робити вибір між альтернативами. Аналогічно в соціальній царині законодавець має потребу звертатися за порадами до мудрішого авторитету, що відображається у відносинах між правителем і оракулом, королем і священиком, державою і церквою.

Сучасні ідеології, такі як фашизм, комунізм або маоїзм, що закликають говорити поменше про духовну Самість, самі можуть слугувати формою національної релігії. Через це слід розрізняти релігію, яка служить державі, релігію, котра служить особистості, і релігію, що служить і державі, й особистості. Деякі великі релігії, включаючи юдаїзм, християнство та іслам, відносяться до останньої категорії. На переконання антрополога Малиновського, релігія «змушує робити людину найвеличніші подвиги, до яких вона здатна» – тут він має на увазі те, що релігія, змушуючи індивідуумів відчути, що їм відкрито доступ до найвищого джерела допомоги, підтримки і могутності, також дозволяє групам об'єднуватися і працювати задля досягнення спільної мети. У межах груп, які поділяють і передають спільні вірування і ритуали, зміцнюються соціальні зв'язки і цей процес посилюється зі зростанням корпусу релігійних учителів, впливу яких на соціальні і політичні інституції рідко можна уникнути.

На практиці посилання на «церкву і державу» має позначати відносини, що існують між християнською релігією та урядами. Це поняття мало свій тривалий розвиток і набуло надзвичайної важливості для політичної думки, що в західному світі розвивалася під впливом християнства. Відмінність між церквою і державою не була різко окресленою в добу дохристиянської цивілізації. Навпаки, до прийняття Римською імперією християнства в четвертому столітті світські правителі, включаючи і римських імператорів, наділялись найвищими релігійними повноваженнями. Правитель міг розглядатися як представник людей перед богами, однак і сам він міг вважати себе божеством. Як здається, постійною ознакою давніх цивілізацій Китаю, Єгипту, Вавилону, Ассирії, Персії і Південної та Центральної Америки було поєднання в одній особі священика і правителя.

Юдаїзм дає нам перший приклад суспільства, котре, стикнувшись із необхідністю підкорення завойовникам (Єрусалим упав в 586 р. до н. е.), наполягало на збереженні окремої від своїх правителів релігійної ідентичності. Так само і християнство як відгалуження юдаїзму, теж узалежнене від Римської імперії, не відчуло жодних труднощів у заснуванні власної релігійної громади. Для вираження цієї диференційованої лояльності використовувалися слова Євангелія: «Віддайте кесарю кесареве, а Богу – Богове» (Мт. 22:21). Гоніння християн почалися якраз тому, що імперські власті злякалися тих, хто відмовлявся поклонятися божественності держави, віддаючи перевагу ненаціоналістичній і вищій божественності, яка не мала географічних (і культурних) кордонів. Слово ecclesia, яким греки називали свої законодавчі збори, християни використали для назви своїх релігійних зібрань. Для християн слово ecclesia було перекладом єврейського слова gahal (зібрання), що мало специфічно релігійне значення, окреслюючи духовне єднання вибраних людей.

У межах Римської імперії християнство розповсюджувалося швидко. Його проводирі домагалися сприйняття своєї заяви стосовно того, що ця релігія хоч і заторкує їхні душі, але жодним чином не заторкує їхньої політичної лояльності, що вони ладні засвідчити швидше своїми стражданнями, аніж широкомасштабним повстанням. Навіть після прийняття християнської віри Костянтином (306–337) і проголошення християнства законною (313), а пізніше й офіційною релігією отці церкви, такі як *Августин* (354–430) і папа римський Геласій I (492–497), продовжували утверджувати дуалізм суспільної і релігійної влади. А тому необхідність урівноваження цих двох владних гілок у межах держави залишилась ключовим положенням християнської думки, хоча ця тема стала предметом якнайширших інтерпретацій.

З вивищенням християнської церкви в межах християнської імперії почалася унікальна епоха в розвитку політичної думки і політичної організації. Попри занепад Римської імперії інститут римської церкви функціонував від Нікейського собору 325 року, на якому головував імператор Костянтин, аж до 1518 року – поки Лютер не очолив протестантську Реформацію, тобто впродовж понад тисячі років. Це на багато століть втягнуло Східну імперію з центром у Константинополі до великого розколу 1054 року.

Не варто вважати, що політична теорія, розвинута речниками цієї політичної системи, була теорією церкви і держави. Християнські мислителі гадали, що носіями влади в спільно керованій християнській державі були церковна та імперська, або ж світська, ієрархія. Англійський історик Джон Невілл Фіггіс окреслив це можливе неправильне бачення науковця двадцятого століття, спостерігши, що за часів Середньовіччя «церква не була якоюсь державою, вона була самою державою; держава, а точніше, світська влада (яка не визнавалася для окремого суспільства), була просто органом правопорядку церкви» («Political thought», p. 5).

Історики політичної думки часто звертаються до латинського словника самих християнських мислителів, наголошуючи на тому, що перекладати – іноді означає вводити в оману. Слово sacerdotium означає інституцію церкви, а водночас має й вище і ширше значення – моральна відповідальність. Слова imperium або regnum (залежно від того, стосуються вони імперії чи королівства) означає водночас і інституції світської влади, і їх специфічні функції щодо підтримання внутрішнього порядку та захисту суспільства переважно від зовнішніх сил, які можуть спробувати його зруйнувати. Співпраця двох гілок влади розкриває сутність уявлення християнських теоретиків про природу досконалої держави. Через те, що сучасна політична думка має зовсім інші уявлення про це, ми схильні неправильно тлумачити християнську теорію. Інколи їхнє бачення грунтувалося на застосуванні метафори двох мечів, висунутої не пізніше 494 року папою римським Геласієм I. Згідно з часом і місцем має бути віднайдено правильну рівновагу між нагальними потребами цього світу та імперативами наступного. З погляду теорії, ця символіка передавала занепокоєність християнина своїм внутрішнім життям і пошуками самореалізації – міркуваннями, які закликали до переборення загальних моральних турбот і звільнення з-під тиску фізичних законів.

До кінця четвертого століття церква використовувала військову силу світського imperium'у для навернення в лоно організованої церкви язичників і членів християнських сект. Августин, єпископ м. Гіппона, був і залишається велетом християнської політичної думки. У своєму слові на захист християнства, викладеному в творі «Про град Божий» (413–425), він поєднав теорію римського права, на основі якої він отримав свою початкову підготовку, з християнським богослов'ям, що до нього він був навернутий, наводячи докази на користь остаточного виправдання християнської республіки. Августин розрізняв мирські держави і місто Бога; дехто вважає, що він ототожнював місто Господнє з церквою. Звідси церква вивищувалася над усіма народами землі. У наступні століття це положення стало на Заході загальноприйнятим. Таким чином, середньовічна церква оцінювала себе крізь призму цієї ієрархії і розглядала екуменічні собори як богонатхненну владу: моральну, інтелектуальну і політичну.

Та щойно Римська імперія відступила і колись підкорені нею народи скинули з себе її ярмо, церква стала головним осередком розвитку наукової думки і поглядів на всі аспекти суспільного життя (див. *Середньовічна політична думка*). Священнослужителі неминуче проникали в адміністрацію королівств та інших феодальних держав. Часто вони ставали єдиними компетентними управлінцями, здатними виконувати світські обов'язки. Тим самим вступ у лоно церкви був важливою сходинкою у просуванні по соціальній драбині. Вживання латини як lingua franca (вільної мови) християнського світу, що забезпечувало й ознаку, й обгрунтування влади, якої набула церква, стало основоположною засадою церкви, яка визначала тих, хто може бути наділений правом на її вживання.

Однак імператор Карл Великий (800–814) відкинув владу sacerdotium. Він зажадав статусу правителя, якого прямо призначено Богом і який не потребує схвалення папи римського. Він призначав єпископів своєю владою, не звертаючись до папи, і вимагав, щоб ці єпископи виконували ті ж само обов'язки, що вимагалися від світських васалів. Церковнослужителі безпосередньо постали перед обставинами, у яких вони змушені були робити вибір: чи підтримувати світського правителя, на території якого вони перебували географічно, чи владу понтифіка, котрий жадав їхньої духовної відданості.

Зі сходженням на папський престол у 1073 році Григорія VII маятник хитнувся в інший бік. Наприклад, Григорій скасував положення про введення на посаду єпископів (див. *Володіння полеміка з приводу*). Його повноваження були негайно заперечені імператором Генрихом IV, який спробував домогтися зміщення Гри-

горія з престолу папи римського, а той, у свою чергу, відповів на це відлученням імператора від церкви і звільненням васалів імператора від їхніх феодальних клятв у відданості.

Показовим є те, що хоча противники та їхні політичні коментатори розходились у своїх поглядах на проблеми і відрізнялися рівнем перевищення своїх повноважень, доктрина двох влад як така ніколи не піддавалася сумнівам. Подібно сучасним конституційним переконанням у необхідності встановлення *противаг і стримувань системи*, або в «коливанні маятника» у двосторонній системі, було прийняте поняття про те, що мусять існувати два мечі, що й забезпечило грунт для суперечок.

З одинадцятого століття в Європі поволі поставала тенденція до зміцнення феодальних держав і до розвитку в їхніх межах незалежних еліт. Зростаючи в рамках і цивільного, й канонічного права, вони черпали впевненість у своїх класичних гуманітарних дослідженнях, покликаних спростувати папські претензії на висловлення істини в останній інстанції в сфері тимчасової юрисдикції.

Переплетення вла́ди regnum і влади sacerdotium у будь-якому конкретному європейському суспільстві для простих громадян залишилося незмінним. До цього ж існували й складнощі у відносинах між місцевими церковними властями та емісарами папи римського з «центру». Це добре ілюструє поступ інквізиції. У дванадцятому столітті відступи від канонізованих церквою вірувань зумовили виникнення думки про те, що питання потребувало вироблення певного однакового підходу. З цієї причини в 1233 році папа римський Григорій IX відправляв ченців у тривалі мандри для виявлення тих, кого слід вважати відступниками або єретиками. Якщо їх визнавали винними, то карала їх місцева світська влада. Жах сучасних дослідників перед злодіяннями інквізиції, як здається, значною мірою викликаний не лише сутністю їхньої політики, але й тим міркуванням, що інквізитори не підкорялися місцевій владі.

Дуже поволеньки християнські вірні позбавляються своєї подвійної залежності, а так само й світські правителі починають усвідомлювати, що вони можуть тримати владу в своїх руках, не рахуючись з авторитетом папи. Тому коли Генрих VIII своїм Актом про верховенство 1534 року запровадив в Англії державну церкву, він надав формального вираження вже наявній у житті зміні рівноваги між повноваженнями світської і церковної влади.

Сенсаційний зміст деяких суперечок про regnum і sacerdotium, а особливо тих, що наводили на думку про можливість скинення наймогутніших з їх високих постів, привернув більше уваги, ніж питання про точно встановлений баланс влад у рамках феодального християнського світу, що й дозволило їм розквітнути. З точки зору політичної теорії, у межах цієї складної системи противаг і стримувань, яка гарантувала, що зловживання владою, до яких завжди схильні правителі, підлягають ненасильственому громадському осуду в якомога ширшому міжнародному контексті, зродилася дивовижна енергія і життєздатність. Як ми побачимо далі, церква претендувала на володіння непогрішимою істиною, але якраз заперечувала свій обов'язок брати на себе моральне лідерство. У спростуванні непогрішності папи було задіяно багато сил: теологічні, наукові та філософські течії, але передусім політичні амбіції світських правителів, що бажали утвердити національну автономію.

Протестантська Реформація стала епохою, коли доктрина двох мечів була заміщена концепцією суверенної держави (див. *Реформації політична думка*). Утвердження абсолютної світської незалежності правителя спершу розглядалося як необхідний засіб для припинення мерзотної різанини, до якої несподівано призвели зіткнення між ортодоксальними богословами та їх заздрісними критиками. Стикнувшись у 1520 році з провокаційними нападками *Лютера* на загальноприйняті богословські істини – на милість, на довільне тлумачення Святого Письма, на клерикальний целібат, на продаж індульгенцій і на оподаткування, папська верхівка спробувала скористатися своєю можливістю спертися на світську силу імператора, щоб привезти самого Лютера до Рима, але їх бажання не здійснилося. Лютер же міг спертися на неочікувану підтримку свого правителя включно із захистом. В інших країнах християнського світу, таких як Франція, Англія і Нідерланди, швидко ширилася вимога щодо теологічної реформи, і спроби придушити цей рух призвели не до повернення до ортодоксальності, а до ще більших громадських безпорядків.

Зважаючи на те, що жодна з воюючих сторін не могла взяти гору, бажання встановити мир виливалось у тимчасові перемир'я. Однак не існувало жодної чіткої теорії, яка б відповідала практиці. Повільна зміна способу мислення, як здається, почалася між Аугсбурзьким миром 1555 року і Вестфальським миром 1648 року. Та аж ніяк не очікувалося, що теорією стане компроміс, виражений у формулі cuius regio eius religio («чия влада – того й віра»). Практичні наслідки, що витікали звідси, – це, по-перше, те, що релігійна доктрина і релігійна інституція повинні були в ті часи узгоджуватися з релігією світського правителя. По-друге, не могло мати місця будь-яке втручання однієї суверенної держави в релігійні справи іншої.

Імпліцитно в цих практичних правилах було виражено два питання відносно церкви і держави, що залишалися без відповіді. Перше з них стосувалося значення і вживання слова «незалежні» (див. *Суверенність*). Це, здавалося б, правове питання поставив французький правник Жан *Боден*. Яким чином може світська влада в Європі шістнадцятого століття розрізняти суверенну державу і державу, що є лише державою-васалом? Боден міркував, що суверенну державу можна визначити за певними ознаками, серед яких inter alia (серед іншого) право приймати закони і не підкорятися жодному закону, прийнятому іншою державою, право при-

значати чиновників, префектів і військових командирів, воювати і бути найвищим органом апеляції. Серед інших атрибутів суверенної держави мають бути єдине оподаткування, право визначати, якою мовою слід користуватися, та право збирати річний дохід у незайнятих єпархіях. Коротше кажучи, визнання суверенності держави спричиняє наслідки, важливі для фізичної безпеки членів політичних спільнот, включно з правом бути убезпеченим від релігійних переслідувань.

Друге питання стосувалося морального виправдання світської верховної влади. Чи може християнин виправдати загалом державу, в якій не релігійний проводир, а світська верховна влада вирішує, що правильно, а що ні? Це питання для реформаторів виявилося найскладнішим. Лютер і Цвінглі дали на нього ствердну відповідь, але за умови, що до релігійних проводирів, як до пророків Старого Заповіту, уважно дослухатимуться. *Кальвін* дотримувався більш теократичного погляду, згідно з яким проводирі церковної спільноти мали вирішувати питання релігійної доктрини, підсилюючи її за потреби застереженнями і покараннями. Коротше кажучи, раціоналістичні і гуманістичні критики ортодоксальної церкви покладали всі надії на те, що миряни виявляться більш просвіченими, аніж богослови-ортодокси чи реформатори.

Найоригінальнішу і найбільш послідовну теорію світської суверенної держави розробив Томас *Гоббс* у своїй класичній праці «Левіафан» (1651). Він писав не тільки як філософ і вчений-класик, але і як протестант, нерозривно пов'язаний з англійською Реформацією. Він виявив чітку відмінність між релігією, яка обслуговує внутрішнє життя, і релігією, яка обслуговує державу, вважаючи, що християнство за своєю суттю має робити перше, однак у реформованій християнській спільноті воно може виконувати обидві ці функції. Гоббс ставився нетерпимо до авторитаризму римської курії, яку він засуджував за те, що та, йдучи врозріз з істиною та здоровим глуздом, спотворювала християнську доктрину, аби встановити свою владу над світом.

Згідно з концепцією Гоббса в основі всіх держав лежить підтримання громадського порядку. Виникнення суспільної моралі, що дозволяє індивідуумам брати участь у колективній діяльності, включаючи й релігійне богослужіння, уможливлюється тільки тоді, коли з хаосу постає порядок. У сучасну добу, як і в дохристиянську римську епоху, християни зобов'язані «віддавати кесарю кесареве», а кесарем є той монарх, який здатен підтримувати порядок, а не той, що його призначив пророк (а останній міг бути або справжнім, або ж фальшивим) для запровадження певного вчення чи обряду. Тим, хто вірив у хибну політичну владу, на яку претендував папа, Гоббс казав, що їх було нахабно обдурено. Кожен християнин має тлумачити Святе Письмо самостійно, а не покладатися на витлумачення інших.

З-поміж усіх праць з проблеми церкви і держави саме «Левіафан» знаменує остаточний розрив із традицією Августина та середньовічною традицією загалом. Гоббс не лише відмовляється від метафори двох мечів – він заміняє її могутнім Левіафаном – світським правителем, який в одній руці тримає зброю незалежної держави, а в іншій – патериця проводиря національної церкви.

Таким чином, у концепції суверенності отримала обґрунтування національно-державна незалежність від зовнішньої релігійної влади. Але залишилося ще визначити місце офіційної релігії в рамках держави. Було багато пропозицій щодо їх можливих відносин починаючи з церкви як конституційно встановленої ланки національного уряду і закінчуючи церквою як однією з безлічі груп віруючих, що об'єднуються задля пошуку внутрішньої духовності згідно зі своїми власними поглядами.

Для більшості мислителів сімнадцятого і вісімнадцятого століття державна церква відображала належні стосунки між післяреформаційною церквою та урядом. Її завданням було забезпечувати виконання однакових ритуалів у публічних церемоніях і навчати не догмі, ірраціональній чи забобонній доктрині, але застосуванню Розуму як такого. Гоббс стверджував, що настанови пастиря повинні передаватися не через «оволодіння свідомістю людей», а через «мудрість, смиренність, прозорість доктрини і щирість бесіди, не вдаючись до відкидання природничих наук та пригнічення моральності природного розуму» (p. 711). Національну світську церкву підтримували й інші протестанти включно з *Гроцієм, Спінозою*, а значно пізніше і *Кольриджем*, котрий перетворив державну церкву на національний орган освіти та культури.

Натомість ті, хто вважав християнство перш за все та більш за все зосередженим на індивідуальній внутрішній святості, – а особливо секти пуритан, – відмежовували його від держави. Їхній шлях вів до волюнтаризму, фундаменталізму і довільного тлумачення Святого Письма. Джон *Локк*, до чиїх праць із цієї проблеми входили «Поміркованість християнства» (1696) та «Послання про віротерпимість» (1689, 1690, 1692), сподівався примирити ці крайнощі. Він ратував за широку, або ж віротерпиму церкву Англії, як і за терпимість закону до розкольників, які не могли примиритися навіть із формулою віротерпимості.

У наш час позитивною альтернативою моделі простої *толерантності* стала плюралістична, або різноконфесійна держава. П'єр *Бейль* запропонував її в 1680 роках, але ж навіть французькі гугеноти, які б могли таким чином позбавитися переслідувань, схилялися до того, що для нації відсутність релігійної одностайності є неприпустимою. В американському біллі про права (1791), напевно, вперше конституційно було визнано, що релігійний плюралізм має бути позитивно узаконеним в державному законодавстві; у біллі чітко вказано, що Конгрес не може прийняти жодного закону відносно «одержавлення релігії» або «заборони її вільного сповідання» (див. Brownlie, p. 11), і таким чином запроваджено функціонуючу модель світського уряду, що головує в релігійно різнорідному суспільстві.

Терпимість державної церкви до сект врешті-решт призвела, як це передбачали і як цього боялися ортодоксальні богослови, до довготривалого процесу відокремлення церкви від держави, а в багатьох країнах, таких як Франція, – і до відходу від держави раніше одержавлених церков. Розглядувані спочатку як партнер уряду, потім – як орган управління, деякі церкви тепер почали вважати себе добровільними соціальними групами, політичною функцією яких (якщо така й існує) є моральне виховання і справляння морального тиску. Оцінка цієї еволюції залежить від погляду на те, до якої міри християнство за своєю сутністю обслуговує суспільство чи індивідуальне внутрішнє життя. Для політичного аналізу величезне значення має весь спектр позицій у континуумі між цими полюсами.

SLJ

Література

Church and State: Report of the Archbishops' Commission. London: Church Information Office, 1970.
Brownlie, I. ed.: *Basic Documents on Human Rights.* Oxford: Clarendon Press, 1971.
Figgis, J.N.: *Churches in the Modern State.* London: Longmans, 1913.
Figgis, J.N.: *Political Thought from Gerson to Grotius 1414–1625.* New York: Harper Torchbooks, 1960.
Hardy, A.: *The Spiritual Nature of Man.* Oxford: Clarendon Press, 1979.
Hobbes, T.: *Leviathan,* ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.
Jordan, W.K.: *The Development of Religious Toleration in England. 4 mis.* London: Allen & Unwin, 1932–40.
Kaman, H.: *The Rise of Toleration.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1968.
Malinowski, B.: *The Foundation of Faith and Morals.* London: Oxford University Press, 1936.
†Moyser, G. ed.: *Church and Politics Today.* Edinburgh: Clark, 1985.
Nicholls, D.: *The Pluralist State.* London: Macmillan, 1975.
Sabine, G.H. and Thorson, *T.L.: A History of Political Theory,* 4th edn. London: Holt, Rinehart & Winston, 1981.
†Sturzo, L.: *Church and State.* 2 vols. Harmondsworth: Penguin, 1962.
Troeltsch, E.: *The Social Teaching of the Christian Churches.* 2 vols. London: Allen & Unwin, 1931.

ЦИЦЕРОН Марк Туллій (106–43 до н. е.) – давньоримський оратор і мислитель. Цицерон народився в заможній родині, яка отримала повноправне римське громадянство на початку II століття до н. е., в італійському містечку Арпинум, що знаходиться приблизно в 100 км на південний схід від Рима. Родичі Цицерона перебували на службі в Арпинумі, але його предки по прямій лінії були в близьких стосунках із представниками римської еліти. Інший громадянин Арпинума з того покоління, що передувало генерації Цицерона, – Гай Марій – включився в політичний процес у Римі і завдяки своєму видатному таланту добився в період кризи неперевершеного успіху – він сім разів обіймав посаду консула.

Цицерон отримав найкращу освіту, яку можна було отримати за гроші; вчили його переважно наставники з грецького світу. Не існувало сумнівів у тому, що йому змолоду призначено шукати щастя в Римі. Хоча Цицерон у чині молодшого офіцера римської армії і брав участь у війні проти італійських союзників під час повстання 89 року, він вирішив зажити слави, розвиваючи свій талант оратора. На прийняття ним такого рішення, як здається, вплинула майстерність двох великих ораторів I століття – М. Антонія та Л. Ліцинія Красса, промови яких Цицерон неодноразово чув.

Цицерон почав свій шлях як адвокат у суді наприкінці 80-х років. Незадовго перед тим був написаний його короткий трактат з ораторського мистецтва. У своїх промовах і трактаті він висловив загалом консервативне ставлення до організації римської держави, але жодного сліду якогось теоретичного інтересу до аналізу чи пояснення в них іще не було. Майстерність Цицерона, що постійно й успішно вдосконалювалася в царині захисту, – лише одного разу в 70 році до н. е. він виступив обвинувачем проти Ц. Верреса, – невдовзі принесла йому знайомства й авторитет. Він швидко просувався по щаблях службової драбини і в 63 році до н. е., коли перетнув нижню граничну межу вікового цензу, здобув посаду консула, не пройшовши через командування армією чи управління провінцією.

Ставши консулом, він вважав за свій обов'язок винести смертний вирок без суду деяким учасникам змови Катиліни, і в 58 році до н. е. через цей протизаконний учинок був змушений відправитися в короткотермінове заслання. Він ніколи не відігравав такої важливої ролі, на яку він сподівався, і тепер опинився на маргінесах римської політики та поступу римської революції. Ця маргінальна позиція дозволяла й водночас спонукала його до роздумів над політичною організацією римської держави.

Упродовж свого консульства, а може, ще раніше, він сформулював доктрину про те, що ключем до порятунку римської держави є згода між різними верствами. Ця ідея була, безперечно, правильною, але навряд чи вона могла слугувати програмою політичної діяльності.

У промові, виголошеній на захист П. Сестія в 56 році, Цицерон спробував знайти спосіб позбавитися від існуючого в римській державі поділу на optimates [аристократична партія] і populares [народна партія]. Перші доводили, що державою повинна правити її еліта за умови встановлення лише обмеженого контролю з боку суверенного народу, другі – що народ має відігравати активну роль і повинен отримувати суттєву матеріальну вигоду від того, що римляни володіють імперією. Цицеронова аргументація полягала в тому, що всі ті, хто до глибини душі переймається ідеєю блага держави, є фактично optimates. Знову ж таки, ця ідея була не настільки серйозною, щоб вплинути на римську політику.

Фактично злет Цицерона як політичного мислителя значною мірою відмежований від його політичної кар'єри. Хоча, як ми побачимо, його власний досвід

знаходив відображення в його творах, вони є переважно спробою захищати той Рим, яким він був, як можна здогадуватися, у II столітті до н. е., і в них представлено підхід, цілком відмінний від його ж розпоряджень часів його консульства і від настанов його промови «Pro Sestio» («На захист Сестія»), що їх можна вважати принаймні спробами дати безпосередню відповідь на існуючі проблеми.

Твір «De re publica» («Про державу») було почато в 54, а закінчено в 52 році; вірогідно, саме тоді Цицерон і почав писати працю «De legibus» («Про закони»), яка, цілком можливо, заполонила його в ті часи. (Невідомо, і коли було завершено твір «De legibus».) Інакше кажучи, зв'язок між цими двома творами цілковито відрізняється від того, що існував між «Державою» і «Законами» *Платона*. Проте в іншому відношенні вплив Платона був суттєвим. У трактаті «De re publica» подано загальний огляд основних складників римської держави та належних взаємозв'язків між ними. Перебуваючи під впливом філософії стоїків, Цицерон наводить важливе визначення природного права, яке пізніше справило вплив на політичну думку (див. *Закон*). Найбільше дивує в цій праці те, що хоч Цицерон і приймає традиційні інституції римської держави – збори, сенат, магістрати, він водночас вважає, що всі вони мають перебувати якимось чином під керівництвом одної людини. Як має функціонувати така керована демократія, Цицерон не пояснює (фрагмент тексту, де йдеться про rector reipublicae – правителя республіки – не зберігся). Іще цікавішим є той факт, що хоч Цицерон, як і його попередники (див. *Полібій*), вважає римський державний устрій мішаним, він не надає значення аналізу взаємозв'язків між зборами, сенатом і магістратами. Набагато більше його цікавить те, як утримати рівновагу між більшістю і меншістю та як забезпечити вра хування думки останніх. У цьому стає особливо помітним вплив Платона.

Напрошується висновок, що, загалом кажучи, Цицерон зрозумів із тогочасної політики, що люди не є керованими і що вони і не можуть бути керованими в рамках вільного функціонування республіканських інституцій. Єдиним розв'язком була певна форма правління. Цей загальний підхід видається набагато важливішим, ніж той факт, що в 52 році протягом короткого часу одноосібним консулом і вершителем доль Риму був Помпей.

У трактаті «De legibus» міститься низка правил провадження релігійних та світських справ і докладні коментарі до них. Хоча Цицерон твердить, що представляє римську державу такою, якою, на його думку, вона мала бути в середині II століття, фактично він наводить низку деталізованих заходів, характерних лише для Риму схилку пізньореспубліканського періоду, наприклад автоматичне поповнення сенату тими, хто обіймає посаду квестора.

Може здатися, що положення Цицерона щодо необхідності одного керівника й наставника в його ідеальній державі є одною із засад принципату (див. *Риму політична думка*). Однак те, що Август задумав від початку створити, було абсолютною (хоч і замаскованою) монархією – і насправді саме для неї Цицерон мимоволі забезпечив конституційний проект – у формі влади, якою він наділив Брута і Кассія в 43 році до н. е.

Великому християнському мислителеві періоду пізньої імперії Святому *Августину* сама доля заповіла скористатися твором «Про державу» в описі належного устрою граду Божого.

МНС

Література

Cicero: *De re publica* and *De legibus*, trans. Keyes. London: Heinemann, 1951.
†Douglas, A.E.: *Cicero*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
Michel, A.: *Rhétorique et philosophic chez Cicéron*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
Millar, F.G.B.: State and subject: the impact of monarchy. In *Caesar Augustus. Seven Aspects*, ed. F.G.B. Millar and C. Segal: Oxford: Clarendon Press, 1984.
†Rawson, E.: *Cicero*. London: Allen Lane, 1975.
Rawson, E.: *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, ch. 19. London: Duckworth, 1985.

Ч

ЧЕМБЕРЛЕН Г'юстон Стюарт (1855–1927) – пропагандист, що народився в Англії і прожив своє життя в Німеччині. Він подав расистський огляд європейської історії в творі «Основи дев'ятнадцятого століття» (1911), обстоюючи вищість арійської раси. Див. *Расизм*.

Ш

ШИЛЛЕР Фридрих, фон (1759–1805) – німецький поет і драматург. Шіллер народився у місті Марбаху, що в південній Німеччині. Він був другою дитиною в родині військового лікаря. Роки страждань у військовій академії в Штутттарті (1773–1780) зродили в ньому зненависть до тиранії і потяг до свободи та республіканських чеснот, що й стало визначальною ознакою його ранніх п'єс, найбільш відомою з-поміж яких є «Розбійники» («Die Räuber», 1781). Ці могутні прояви бунтарського духу «Бурі й натиску» («Sturm und Drang») вразили і шокували театральну публіку всієї Німеччини (а в 1792 році забезпечили Шиллеру титул почесного громадянина Французької Республіки). Після драматичної втечі з рідного Вюртембурга він урешті-решт оселився в Єні, у безпосередній близькості від Веймара, що став у ті часи культурним центром Німеччини, оскільки там жили Гете, Віланд та Гердер.

Зрілі роботи Шиллера надихала філософія *Канта* і визначальною мірою його дружба (починаючи з 1794) з Гете. З їх плідного союзу розпочинається неперевершений період розквіту німецької літератури, відомий як період веймарського класицизму. Особистий внесок Шиллера в цю співпрацю – окрім таких шедеврів, як «Валленштейн» (1796–1799), «Марія Стюарт» (1800), «Вільгельм Телль» (1804), – полягав у розвитку теорії естетики, що намагалася поставити мистецтво в системну залежність від моралі і політики.

У двох своїх основоположних працях – «Листи про естетичне виховання людства» («Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reine von Briefen», 1795) та «Про наївну і сентиментальну поезію» («Über naive und sentimentalische Dichtung», 1795–1796) – Шиллер розмірковує про передумови *свободи* в тогочасному суспільстві. Поразка французької революції свідчить на користь дилеми, що її Шиллер побачив і в Кантовій дуалістичній оцінці морального чинника: розбіжність між прагненням людей до свободи і теперішньою неспроможністю їх як істот, що мають почуття, діяти згідно з настановами здорового глузду. «Лише через Красу людина прокладає шлях до Свободи» («Aesthetic education», p. 9): Шиллер приписував естетиці здатність, яка отримує прояв у Spieltrieb (прагненні до гри), заповнити цю прірву. Тільки в тому разі, якщо людським істотам вдасться набути цілісного характеру (Totalität des Charakters) в гармонійній взаємодії всіх своїх здібностей – і якщо вони звільняться і від однобічного панування моральних імперативів, і від диктату зовнішньої необхідності, – вони будуть у змозі стати громадянами раціонального суспільства.

Понад те, Фергюсонова оцінка принципу поділу праці (див. *Шотландське Просвітництво*) і виявлений *Руссо* парадокс цивілізації забезпечили Шиллера засобами застосування індивідуального досвіду в визначальних конфліктах тогочасного соціального і політичного життя. Хоча, як і багато хто з тогочасних німецьких письменників, Шиллер вважав, що образи гармонії і цілісності беруть свій початок в ідеалістичному світогляді давніх греків, проте він помітно змістив наголоси в традиційному протиставленні класичної і сучасної цивілізації. Замість того щоб виявляти в останній лише ознаки виродження і вказувати на непоправні втрати, він убачає в діяльності самого «все-розмежовуючого розуму» динаміку історичного розвитку, що дозволить людству відновити єдність на новому, вищому рівні.

У такому показовому новітньому досвіді – дихотомії розуму і почуттів, фрагментації знань за допомогою спеціалізації, відмежуванні індивідуального від державного – у діалектиці *відчуження* і відродження Шиллер відкрив нові перспективи для філософських та політичних суперечок, що їх можна простежити в розвитку німецького *романтизму*, в «Феноменології» *Гегеля* та ранніх творах *Маркса*.

UV

Література

Abrams, M.H.: *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature,* ch. 4. New York: Norton, 1971.
†Miller, R.D.: *Schiller and the Ideal of Freedom.* Oxford: Clarendon Press, 1970.
Schiller, F. von: *On the Aesthetic Education of Man* trans. and ed. E.M. Wilkinson and L.A. Willoughby. Oxford: Clarendon Press, 1967.

ШТІРНЕР Макс (псевдонім Йоганна Каспара Шмідта, 1806–1856) – німецький філософ. Штірнер обстоював усеосяжний егоїзм у книзі «Єдиний і його власність» (1844), що вплинула на Маркса та на індивідуалістичну концепцію анархістів, а також на наступних теоретиків у царині права. Див. *Молодогегельянці*.

ШОТЛАНДСЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО. Упродовж 1740—1790-х років Шотландія стала епіцентром яскравого спалаху інтелектуальної діяльності, що нині отримав назву шотландського Просвітництва. Найвидатнішими постатями були Девід Юм та Адам Сміт, а оточувала їх ціла плеяда мислителів, до якої входили Адам Фергюсон, Френсис Гатчсон, Вільям Робертсон, лорд Кеймс, Томас Рейд, сер Джеймс Стюарт і Джон Міллар. Їхні інтереси простягалися від метафізики до природничих наук, але найбільш помітних й показових досягнень шотландське Просвітництво загалом добилося в галузі історії, моральної та політичної філософії, а також політичної економії – у вивченні того явища, що отримало назву «соціального прогресу».

У контексті ширшого європейського *Просвітництва* шотландське Просвітництво має розглядатися як характерно «провінційне», зрівнянне з Просвітництвом десь у французькій провінції або ж у провінційних містах Італії та Німеччині XVIII століття. Шотландські мислителі, природно, культивували зв'язки з Парижем, столицею Просвітництва, але їхні інтереси, були, як здається, ближчими до зацікавлень філософів-реформаторів Просвітництва з віддаленого Неапольського королівства. Для шотландської і неапольської думки рівною мірою були характерні пріоритетність економічного розвитку, нагальна зацікавленість його моральними та політичними засадами і наслідками, що відображає фундаментальні збіги в європейському провінційному досвіді.

Водночас досвід Шотландії XVIII століття відрізняється від досвіду інших провінцій деякими важливими аспектами, які й сформували шотландську думку як таку. Початок повільного, але реального економічного зростання Шотландії в добу Просвітництва надав шотландським мислителям неочікувану можливість безпосередньо ознайомитися з розвитком і його соціальними наслідками. Договір 1707 року з Англією, за яким Шотландія обміняла свій незалежний парламент на вільну торгівлю з Англією та її провінціями, став не просто поштовхом до економічного зростання Шотландії або рушієм шотландського Просвітництва. Він природно привернув увагу до взаємозалежності між інституціями та економічним розвитком. Релігійна лібералізація (приборкання в XVII столітті пресвітеріанства, яке суворо дотримувалося Заповіту, «поміркованим» духовенством під проводом Вільяма Робертсона), освітня реформа (в ході якої університети Единбурга, Глазго, Абердина та Сент-Ендрю було перетворено на провідні навчальні заклади протестантської Європи) та поява численних добровільних товариств і клубів на кшталт Вибраного товариства Единбурга – усе це, безумовно, стало передумовами Просвітництва. Ці передумови забезпечили середовище, у якому шотландські мислителі вивчали й усвідомлювали важливість установлення в суспільстві моральних та культурних рамок і яке й визначило їх ставлення до матеріального прогресу. Однак жоден із цих виразних аспектів шотландського досвіду не спонукав місцевих просвітителів до надмірної радикальності. Не будучи самовдоволеними і в різні способи прагнучи справляти вплив на розвиток держави, шотландські мислителі все ж таки ставилися доволі оптимістично до майбутнього, а тому всі свої сили спрямовували в основному на пізнання і відносно мало сил віддавали справі реформування. Це була рідкісна нагода, якої шотландське Просвітництво не пропустило.

Шотландія не лише надала своїм мислителям стимул у вигляді свого особливого, негадано вдалого провінційного досвіду. Вона була й космополітичною в інтелектуальному плані, з кінця XVIII століття стаючи все більш відкритою для нових напрямків розвитку європейської думки. У Шотландії, як і деінде, ніщо так не сприяло розширенню інтелектуальних горизонтів, як тріумфальна хода ньютоніанства в природничих науках. Вплив філософії Ньютона в Шотландії (не такий,

як на Юма) ще й досі ретельно вивчають; очевидно одне: не одного лише Юма вона надихнула на здійснення відносної революції в науці про людину і суспільство. З огляду на зміст такої науки шотландці наблизилися до всіх основних європейських традицій моральної та політичної думки. Природне право *Пуфендорфа* і *Локка* та моральна філософія Шефтсбері справили винятковий вплив на університетську освіту. У лекціях Гатчсона, професора моральної філософії з Глазго, ці предмети поєднувалися, створюючи академічний дискурс, здатний охопити весь діапазон соціальних явищ. Подальше піднесення забезпечили інституціональні та моральні концепції класичного і громадянського гуманізму. Основоположною тут є постать Ендрю Флетчера, чиї ексцентричні безкомпромісні памфлети стимулювали розвиток менш формального стилю політичного дискурсу. Академічні і політичні дискурси для Шотландії XVIII століття не були взаємовиключними; тим паче вони не перешкоджали постійній відкритості європейської думки. Неапольський історик Джианноне (але не Віко), французькі philosophes *Монтеск'є, Вольтер, Руссо*, Кене і Тюрго швидко стали відомими шотландцям. Та поява специфічно шотландських ідіом у дискурсі свідчила про інтелектуальну самостійність і дала шотландським мислителям можливість гідно відгукнутися на роботи своїх європейських сучасників власним значним внеском.

Відійшовши від сфери метафізики та природничих наук і зосередившись на дослідженні «поступу суспільства», шотландське Просвітництво зробило свій найбільший внесок у трьох сферах.

По-перше, це було дослідження походження і розвитку суспільства і держави. Ідучи вслід за Юмом, жоден шотландський мислитель не поділяв концепції закону – буцімто суспільство і держава постали на основі вихідного договору. Для Юма і Сміта є неприйнятними апріорні теологічні припущення про Природний Закон, що тягне за собою обов'язок дотримуватися договору, й усі шотландці були згідні з тим, що значення, якого надавали договору правники-теоретики минулого, зокрема Локк, з історичного погляду є неадекватним. У «Трактаті про природу людини» (1739–1740) Юм припускав, що суспільство постало з родини, а держава – з необхідності захищати та оберігати власність. Продовжуючи його думку, найвагоміший виклад нового, власне історичного підходу подали Сміт у прочитаних в університеті Глазго «Лекціях з правознавства» (1762–1766), Фергюсон – у «Начерках історії громадянського суспільства» (1767) та Міллар – у праці «Походження суспільної ієрархії» (1770). Смітові належить класичне положення теорії: у розвитку суспільства існують чотири окремі стадії відповідно до способів існування – мисливська, скотарська, землеробська і підприємницька; ускладнення держави на кожній стадії розвитку зумовлюється природою і масштабами володіння власністю. Так само і Фергюсон підкреслював історичну роль власності, одначе він запропонував іншу класифікацію типів суспільства, піддавши особливо ретельному аналізу войовничу культуру дикунських і варварських суспільств. У свою чергу, лорд Кеймс у своїх «Трактатах з історії права» (1758) прямо пов'язував становлення права із соціальним прогресом, а Вільям Робертсон звертався до нових теорій, окреслюючи спрямування власних історичних оповідей, особливо в передмові до своєї «Історії Карла V» (1769) під назвою «Погляд на розвиток суспільства в Європі».

Відмовившись від старого правового підходу, шотландці не уникли і деяких аналітичних втрат. Характерною є спроба Локка ввести стандарт, поза рамками якого можна й не зважати на оцінку законності соціальних установлень щодо власності та держави. Однак нова історична перспектива, на щастя, уможливила бачення суспільства як системи взаємопов'язаних складників, і це дозволило закласти основи науки про суспільство.

По-друге, шотландці зробили значний внесок у царину аналізу моралі та інституцій фінальної, підприємницької стадії розвитку суспільства. Тут сполучаються поняття класичного гуманізму та природного права; стає явним зростаючий незбіг думок. Даючи відсіч *Мандевілю*, Юм іде в наступ, висміюючи потаємне класичне упередження, що розкіш веде до морального каліцтва. Розкіш, стверджує він у своїх «Моральних і політичних дослідах», є економічно і морально корисною, оскільки сприяє встановленню більш чіткої суспільної ієрархії і піднесенню особистих та суспільних цінностей. Класичний ідеал доброчесності, з іншого боку, є протиприродним і небезпечним. Сміт слідував Юму, запевняючи у своїй «Теорії моральних почуттів» (1759), що належним стандартом для цивілізованого суспільства є права власності і що сучасна суспільна ієрархія, породжуючи сподівання, сприяє поліпшенню умов життя всіх. Та попри це Сміт згодом додає, що прагнення до багатства і посад може справляти негативний вплив на моральні якості людей.

Набагато меншу впевненість у моральних наслідках торгівлі висловлювали Кеймс, Міллар і Фергюсон. У своєму «Начерку...» Фергюсон доводив, що фахова спеціалізація непоправно принижує нижчі класи підприємницького суспільства, а вищим загрожує неминучим моральним занепадом. Будучи антискептиком у своїй моральній філософії, Фергюсон зухвало розвінчує класичне поняття доброчесності і стверджує, що єдиним засобом її впровадження є народне ополчення.

Інтерес Фергюсона до морального стану підприємницького суспільства не поширювався на його інституції. Як і більшість шотландських мислителів, він схилявся до тієї думки, що державні структури природно і більш-менш адекватно пристосовуються до економічних і соціальних змін, і підкреслено ігнорував поняття законодавця-засновника. Проте таку його байдужість до інституцій не поділяли Юм і Сміт. Вони вірили, що у зв'язку з пришестям підприємницького суспільства виникають потреби в нових інституціях, потреби, що вимагають конструктивної відповіді. Важливо було на-

сamперед обмежити гніт держави, звести його до мінімально необхідного забезпечення захисту справедливості та виконання громадських робіт і в довгостроковій перспективі також розширити можливості для участі громадян у політичному житті. Маючи сумніви щодо стабільності англійського державного устрою, Юм запропонував як модель підприємницького суспільства федеральну республіку. Сміт схилявся до принципу суверенності парламенту і висунув – звичайно ж, утопічний – проект Англоамериканської імперії. Ні Юму, ні Сміту не вдалося створити теорії новітньої держави, це досягнення XIX століття. Але їхні дослідження підтвердили, що інституціональні питання мають віднині співвідноситися з економічним життям, вони ж подали обґрунтоване витлумачення значення особистої та політичної свободи.

По-третє, найвищим здобутком шотландського Просвітництва є фактичне створення політичної економії. Як уявляли собі шотландці, політична економія була складовою ширших досліджень процесу суспільного розвитку. Вона постала з історичного факту виникнення підприємницької стадії суспільного розвитку. Вона передбачала вивчення багатства з точки зору моралі поряд із визнанням того, що сподівання людей більше не повинні розглядатися головним чином у зв'язку з потребами прожитку. Насамкінець, вона взяла на себе усвідомлення ролі інституціональних засад економічної діяльності. Але політична економія була не просто сумою цих історичних, моральних та політичних досліджень. Визначальним досягненням, на якому шотландці ґрунтували свою політичну економію, стало переконання в тому, що економічне життя здатне до саморегулювання, а економічний поступ є динамічним процесом, котрий розвивається сам по собі. Знову ж таки саме Юм і спричинився до цієї дискусії своїми провокаційними, хоч і фрагментарними начерками. Сер Джеймс Стюарт у своїх «Принципах політичної економії» (1767) спробував водночас і відповісти на всі аргументи Юма, і подати вичерпний виклад предмета. На нещастя для Стюарта, його твір був швидко й остаточно затьмарений опублікованою в 1776 році працею Сміта «Дослідження про природу і причини багатства народів». У цій праці було розкрито природні механізми ринкового саморегулювання, окреслено структурну модель економічного зростання і роз'яснено важливе значення поділу праці та капіталу, сільського господарства та фабричного виробництва. На думку Сміта, політична економія може бути всього лише «галуззю науки для політичних діячів і законодавців», проте праця «Дослідження про природу і причини багатства народів» є зрозумілою сама по собі. Краще вибудувана, більш доступна, більш переконлива та й просто більш розумна, ніж «Принципи...» Стюарта чи їх європейські аналоги – «Економічна таблиця» («Tableau économique», 1758–1759) Кене та «Лекції з комерції» («Lezioni di commercio», 1765) Дженовезе, вона по праву поклала початок політичній економії.

Смерть Сміта в 1790 році вважають належною датою для позначення завершення шотландського Просвітництва. У Шотландії, як і в усій Європі, французька революція спричинилася до змінення передумов і течії інтелектуального життя. Між 1790 та 1830 роками у відповідь на виклик політичного радикалізму нове покоління шотландських мислителів почало засвоювати спадщину Просвітництва. Викладач моральної філософії з Единбурга Дугальд Стюарт спробував дати синтез моральної філософії здорового глузду Томаса Рейда та історичної й економічної теорії Сміта. Його учні, літературні леви «Единбурзького ревю», зробили спробу відновити політичну ідеологію вігів. Маючи більш консервативні уподобання, сер Вальтер Скотт поєднав історичну перспективу шотландського Просвітництва з новим, натхненним німцями, сплеском інтересу до національної культури, написавши роман «Веверлі». Але найбільш довготривалим наслідком шотландського Просвітництва стала *класична політична економія*, яка розвивалася в Англії починаючи з 1800 року. Політична економія Мальтуса, Рікардо та їх послідовників легко обходилася без ширших рамок історичної, моральної і політичної теорії, за яку ратували шотландці: якщо вона і була пов'язана з певною політичною теорією, то цією теорією був *філософський радикалізм*. Та все ж політична економія вочевидь була витвором Адама Сміта і шотландського Просвітництва. Див. також *Юм* і *Сміт*.

JCR

Література

(See also HUME and SMITH.)

Bryson, G.: *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1945.

Campbell, R.H. and Skinner, A.S. eds: *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment.* Edinburgh: John Donald, 1982.

Ferguson, A.: *Essay on the History of Civil Society,* ed. D. Forbes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

†Hont, I. and Ignatieff, M. eds: *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

†Phillipson, N.T.: The Scottish Enlightenment. In *The Enlightenment in National Context,* ed. R. Porter and M. Teich. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Robertson, J.: *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue.* Edinburgh: John Donald, 1985.

ШОУ Джордж Бернард (1856–1950) – англійський драматург і памфлетист. Провідний член товариства фабіанців, був видавцем «Фабіанських нарисів соціалізму» (1889). Див. *Фабіанство*.

ШПЕНГЛЕР Освальд (1880—1936) – німецький історик і філософ. Шпенглер навчався в університетах Мюнхена, Берліна і Галле, якийсь час працював учителем у школі, а згодом зажив життям приватного дослідника. Славу йому принесла його двотомна праця «Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte» («Занепад Заходу: начерк морфології світової історії»), перший том якої мав назву «Образ і

дійсність» («Gestalt und Wirklichkeit», 1918), а другий – «Перспективи світової історії» («Welthistorische Perspektiven», 1922) – він був перекладений англійською як «Занепад Заходу», публікація яких у Германії відразу ж викликала зливу відгуків.

Шпенглер сформулював циклічну теорію історичних змін й обгрунтував порівняльний підхід до вивчення явищ культури. Свій метод він називав «морфологічним». Концептуальні засади його праці були зумовлені прикладенням до історії біологічного поняття «живий організм». На його думку, кожна окрема культура є організмом, який переживає свою весну, літо, осінь і зиму. Окреслюючи традиційну послідовність давнього, середньовічного і сучасного періодів, Шпенглер виділяє китайську, давньосемітську, єгипетську, індійську, «аполлонічну» (греко-римську), «магічну» (іранську, єврейську та арабську), мексиканську і «фаустіанську» (західну) культури, – хоча насправді він дав розгорнутий аналіз тільки греко-римскої та західної культури. Саме дослідження культури Західної Європи принесло йому повсюдну славу.

Як історичне, філософське чи суспільствознавче дослідження праця Шпенглера не заслуговує на серйозний аналіз. Однак як літературний твір вона є справжнім шедевром, тож у тій гнітючій атмосфері, що запанувала в Германії після поразки в Першій світовій війні, його песимізм, його детермінізм і його повстання проти здорового глузду справили надзвичайний вплив.

На погляд Шпенглера, «фаустіанська» культура народжується в X столітті. Вона проявляє себе в утвердженні феодального суспільства й у виникненні романського стилю в архітектурі. Коли перемагає готичний стиль і середньовічна схоластика, «фаустіанська» культура поринає у свої внутрішні суперечності. Коли ж згасає культура Відродження, починається процес урбанізації Європи і завершення періоду її юності ознаменовується Реформацією. У новому міському суспільстві «фаустіанська» культура переживає своє літо; XVIII століття стає її осінню, а XIX – знаменує початок зимового періоду в житті Заходу. Зима приносить торжество матеріалізму і скептицизму, соціалізму, парламентаризму та грошей.

Однак у XX столітті проявляє себе новий аспект «фаустіанського» духу. Свої права в боротьбі з владою грошей і розумом відвойовують кров та інстинкт. Наближається до завершення ера індивідуалізму, лібералізму і демократії, гуманізму і свободи. Нова ера стане епохою цезаризму і грандіозних воєн. Людство смиренно прийме перемогу Цезарів і добровільно покориться могутнім вождям. Життя опуститься до рівня загальної одноманітності – нової форми примітивізму.

Апологет авторитаризму і провісник німецького апокаліпсису, сповнений ненависті до раціоналізму, Шпенглер відіграв ключову роль у руйнуванні ліберальних і демократичних ідеалів Веймарської республіки. Якщо його і не можна вважати одним із прямих попередників нацизму, його значення для створення моральної атмосфери, за якої було уможливлено поступ нацистів, було навіть більшим, ніж вагомість таких «консервативних революціонерів», як Артур Меллер ван ден Брук, автор «Das Dritte Reich» («Третій рейх»), або речник німецького ірраціоналізму Юліус Лангбен, автор книги «Rembrandt als Erzieher» («Рембрандт як вихователь»), які стали широко відомими в останні роки дев'ятнадцятого століття.

ZS

Література

Bojeman, A.B.: Decline of the West? Spengler Reconsidered. *Virginia Quarterly Review* 59 (1983) 151–207.

†Hughes, H.S.: *Oswald Spengler: a Critical Estimate*. New York: Scribner, 1962.

Killmer, H.: Figures in the Rumpelkammer: Goethe, Faust. Spengler. *Journal of European Studies* 13 (1983) 142–67.

Sorokin, P.A.: *Social Philosophies of an Age of Crisis*. London: Black, 1952.

Spengler, O.: *The Decline of the West*. London: Allen & Unwin, 1932.

Stutz, E.: *Oswald Spengler als politischer Denker*. Berne: Francke, 1958.

Vogt, J.: *Wege zum historischen Universum: von Ranke bis Toynbee*. Stuttgart: Kohlalhammer, 1961.

ШУМПЕТЕР Йозеф Алоїз (1883–1950) – австрійський економіст і соціолог. Уже в 1908 році Шумпетер публікує важливу книгу про природу і зміст економічної теорії («Економічна доктрина та метод»), яка принесла йому славу найздібнішого з-поміж усіх молодих австрійських економістів. Його вчителями були Менгер і Бьом-Баверк. Його кандидатуру було висунуто від Чернівецького університету на посаду професора економіки університету Граца, яку він здобув у 1911 році. У 1912 році вийшла в світ його широко відома «Теорія економічного розвитку». У багатьох пізніших творах Шумпетера, присвячених дослідженню економічних циклів та процесу переростання *капіталізму* в *соціалізм,* розвивалися і вдосконалювалися основні ідеї, викладені в цій книзі. Уже на момент її публікації стало зрозуміло, що Шумпетера не можна сприймати лише як економіста. Широта його наукових інтересів дає підстави вважати його також істориком і соціологом.

У своєму витлумаченні капіталізму головну роль Шумпетер відводить підприємцю, який застосовує нові чинники виробництва. Він є новатором та рушієм економічних змін і розвитку. Піднесення і занепад капіталізму також зосереджуються довкола шумпетерівського підприємця. Запроваджувані купкою обдарованих осіб нововведення і пов'язані з ними новітні технології, нова продукція та нові ринки започатковують короткострокові і довгострокові цикли економічного життя, в які невдовзі вливаються маси послідовників. Примара конкуренції спричиняється до вливання надмірних інвестицій та надмірного розширення кредитів.

У 1932 році Шумпетер стає довічним професором економіки в Гарвардському університеті. Його грунтовна праця «Економічні цикли» вийшла в світ у 1939 році, а в 1942 році він опублікував твір «Капіталізм, соціалізм і демократія», у якому провістив поступовий занепад

капіталізму. Цей прогноз грунтувався на тій ідеї, що саме економічні успіхи, а не економічні невдачі капіталізму, спричиняться до його переростання в соціалізм. За Шумпетером, відповідальними за структурні зміни в організації суспільства є не економічні, а соціальні чинники.

В осерді капіталістичної економіки, на думку Шумпетера, лежить процес творчого руйнування. Його прояви можна спостерігати в створенні нових ринків, нових методів виробництва, нової продукції та нових типів організації, що безнастанно змінюють економічну структуру зсередини. Конкурентний характер капіталізму більшою мірою визначається процесом творчого руйнування, ніж тим описаним у всіх підручниках типом конкуренції, за якого виняткову роль відіграють ціни.

Шумпетер був найвищої думки про динамічний характер і виробничу спроможність капіталізму. Протиставляючи статичний оптимальний розподіл ресурсів в умовах чистої конкуренції динамічній ефективності монополістичних структур (особливо з огляду на їх інноваційну діяльність), він віддавав безсумнівну перевагу монополії та олігополії і зневажливо висловлювався про вільну конкуренцію. Він не був прибічником тої концепції, що зникнення інвестиційних можливостей та уповільнення технічного прогресу мають призвестися до загнивання капіталізму, а насамкінець і до краху. Нинішнє пожвавлення економіки, розширення процесу впровадження нових технологій і виробництва нової продукції (як і загальний дух оптимізму) наводять на думку про те, що тут Шумпетер дійсно мав рацію.

Чому ж успіхи капіталізму ведуть до його занепаду? За Шумпетером, капіталізм підриває соціальну структуру, яка його захищає. Ця структура містить залишки феодальної системи і безліч існуючих дрібних фірм та фермерських господарств. Їх зникнення послаблює політичні позиції буржуазії. Усунення соціально-економічної функції підприємця ще більше підриває буржуазію, особливо у великих корпораціях, де процес технологічних змін є рутинною справою, а управління забюрократизоване і зазнає зростаючого впливу з боку державного сектора. Понад те, капіталізм породжує армію критично налаштованих і занепалих духом інтелектуалів, які своїм негативним ставленням сприяють подальшому занепаду капіталізму і допомагають створити атмосферу, за якої приватна власність і буржуазні цінності стають предметом повсякденних нападок журналістів і політологів. Згадуючи загальну політичну атмосферу 1960—1970-х років, важко не погодтися з тим, що в описі Шумпетера таки була частка істини.

Проте з огляду на технічні можливості, здавалося б, для діяльності шумпетерівського підприємця відкривається значно більший простір, особливо в операціях меншого, ніж це передбачав сам Шумпетер, масштабу. До того ж як альтернатива капіталізму соціалізм виглядає дедалі менш привабливим.

Одним із найважливіших нововведень Шумпетера як соціолога стало розрізнення політичного і методологічного *індивідуалізму*. Зокрема поняття методологічного індивідуалізму видається визначальним для аналізу соціальних явищ поза сферою дії ринкового механізму. Як метод аналізу методологічний індивідуалізм радить починати з індивіда для того, щоб зрозуміти, наприклад, перебіг політичного процесу і поведінку груп. У цьому сенсі соціальна думка Шумпетера протистоїть положенням *Маркса*, сформульованим на основі класової боротьби. Прямим застосуванням методологічного індивідуалізму є сучасна теорія соціального вибору, яка звертається до тенденції до максимізації особистого добробуту політиків і бюрократів для опису їх публічної поведінки як складової державного устрою.

З цими розробками тісно пов'язана економічна теорія *демократії*, провісником якої став Шумпетер. На його переконання, демократичний метод є таким інституціональним засобом прийняття політичних рішень, за якого індивіди здобувають право на прийняття рішень шляхом конкурентної боротьби за голоси виборців. Іншими словами, Шумпетер висуває ідею про те, що демократія є різновидом горизонтального координування державного сектора, який можна порівняти з роллю ринкового механізму в приватному секторі економіки. Він розглядає політичний процес як процес ринковий, у якому виборці є замовниками, а політики і бюрократи – постачальниками. Ця ідея виявилася дуже плідною як у теорії, так і на практиці, і довершила славу Шумпетера як соціального та економічного мислителя, чиє значення залишається незмінним.

AH

Література

Frisch, H. ed.: *Schumpeterian Economics.* New York: Praeger, 1982.

†Harris, S.E. ed.: *Schumpeter, Social Scientist.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.

†Heertje, A. ed.: *Schumpeter's Vision.* New York: Praeger, 1981.

März, E.: *Joseph Alois Schumpeter.* Vienna: Verlag für Geschichte und Politik, 1983.

Schumpeter, J.: *Economic Doctrine and Method.* London: Allen & Unwin, 1954.

Schumpeter, J.: *The Theory of Economic Development.* New York: Oxford University Press, 1962.

Schumpeter, J.: *Ten Great Economists.* London: Allen & Unwin, 1962.

Schumpeter, J.: *Business Cycles.* New York: McGraw-Hill, 1939.

†Schumpeter, J.: *Capitalism, Socialism and Democracy.* London: Allen & Unwin, 1976.

Seide, C. ed.: *Lectures on Schumpeterian Economics.* Berlin: Springer, 1984.

Ю

ЮСТИНІАН І (482–565) – візантійський імператор. Народився в селищі Таурезіум, що знаходився поблизу Ніс у сучасній Югославії; його рідною мовою була латина. Ще хлопчиком його дядько-полководець привіз його до Константинополя, усиновив його і дав йому освіту. Цей дядько став імператором Юстином I, а Юстиніан – його наступником (з 527 року). Він одразу ж започаткував загальну програму відродження величі Риму в усіх аспектах. Як і Наполеон, він мало спав, був надзвичайно енергійним та уважним до дрібниць. На нього справляла сильний вплив його дружина Теодора, колишня акторка. Після її смерті він став менш рішучим як правитель.

Юстиніан спромігся утримати східний кордон з Персією, завдяки своїм генералам Велізарію та Нарсесу відвоював у вандалів Північну Африку і відновив імператорську владу над Остготським королівством в Італії. Водночас він зміцнив державне управління й удосконалив процес збирання податків. Ці реформи були настільки непопулярними, що скінчилися Нікейським повстанням 532 року, і це ледь не коштувало йому трону.

Використовуючи талант свого блискучого міністра Трибоніана, у 528 році Юстиніан наказав повністю переглянути римське право, маючи на меті зробити його таким само неперевершеним у формально-юридичному плані, яким воно було трьома століттями раніше. Три основні складові римського права – Дигести, Кодекс та Інституції – були завершені у 534 році (див. *Римське право*). Юстиніан пов'язував добробут держави з добробутом церкви і вважав себе носієм вищої церковної влади, так само як і світської. Його політику інколи називають «цезаропапізмом» (узалежнення церкви від держави), хоча сам він жодної різниці між *церквою і державою* не вбачав. Він узаконив церковні порядки й ортодоксальну доктрину, зокрема й позицію Халкедонського собору, згідно з якою людське й божественне співіснує в Христі на противагу точці зору монофізитів, які вважали, що Христос є виключно божественною істотою, та несторіанців, які стверджували, що втілений Христос має дві різні іпостасі – людську і божественну. Збудувавши в 537 році величний храм Святої Софії в Константинополі, Юстиніан гадав, що перевершив Соломона.

Прагматичним рішенням 554 року Юстиніан запровадив застосування своїх законів в Італії. Здається, саме тоді копії його кодифікації римського права потрапили до Італії. Хоча вони і не мали негайного впливу, принаймні один рукописний примірник Дигестів (його знайшли пізніше в Пізі, а згодом зберігали у Флоренції) був використаний наприкінці XI століття для відродження досліджень римського права в Болоньї.

Якою була зовнішність Юстиніана, ми знаємо з мозаїчної картини в церкві Сан-Вітале в Равенні.

PGS

Література

Browning, R.: *Justinian and Theodora.* London: Weidenfeld & Nicholson, 1971.

Jones, A.H.M.: *The Later Roman Empire, 284–602: a social, economic and administrative survey.* 3 vols. Oxford: Blackwell, 1964.

ЮМ Девід (1711–1776) – шотландський філософ та історик. Юм був другою дитиною в родині дрібного шотландського землевласника. Освіту він отримав в Единбурзькому університеті. Вивчаючи право, Юм почав цікавитися філософією і під час перебування у Франції написав свою першу і найвагомішу філософську працю «Трактат про природу людини» (1739—1740). На його превелике розчарування, книга не мала успіху ані з фінансової точки зору, ані у критиків. Тоді Юм став писати нариси на різноманітні теми – філософські, політичні, філологічні – в більш легкому і доступному стилі. Так з'являються «Моральні і політичні нариси» (1742) і «Політичні бесіди» (1752). Тоді ж він спробував викласти наукову філософію «Трактату...» в більш прийнятній формі, і в результаті написав «Дослідження про людський розум», видане в 1748 році під іншою назвою, і «Дослідження про моральні принципи» (1751).

Клерикальна опозиція не дала Юму змоги обійняти постійну академічну посаду, але в 1751 році він був призначений хранителем единбурзької юридичної бібліотеки, що дало йому змогу працювати над своєю авторитетною «Історією Англії», яка була опублікована у восьми томах у 1754—1761 роках. Пізніше він працював у публічних закладах Парижа та Лондона, а по тому повернувся до Единбурга, збираючись прожити там свої останні роки в товаристві своїх друзів, таких як Адам *Сміт* та Джон Гоум. Його «Діалоги про природну релігію», написані раніше, але заборонені, були опубліковані вже після його смерті, у 1779 році.

Філософія Юма починається з емпіричного твердження про те, що дійсні знання в остаточному підсумку мають виходити з чуттєвого досвіду. Але тоді як його попередники та послідовники цієї традиції намагалися підвести раціональний підмурівок під більшість наших усталених думок (тобто уявлень про матеріальний світ), Юм робив скептичний висновок про те, що більшість наших уявлень включно із сумнозвісною ідеєю причинності, не мають такого підмурівку. Натомість їх слід пояснювати з огляду на психологію як наслідки ментальних процесів нераціонального (проте практично нездоланного) характеру. Особливо багато уваги він приділяв ролі, що її відіграє в процесі породження думок уява, якою керують усталені асоціації.

Так само і в етиці Юм намагався дискредитувати панівну точку зору стосовно того, що моральні судження можуть мати раціональну основу. Моральні цінності залежать від пережитих нами почуттів особливого роду, які виникають при спогляданні інших людей та їхньої діяльності, почуттів, породжених симпатією до певних явищ, що хвилюють людину.

Підсумком філософських пошуків Юма стала поміркована форма скептицизму. Людський розум безсилий спородити такі уявлення, які були б життєво необхідними для повсякденного життя. Однак такі безперервні природні процеси, як процес мислення та відчуття, унеможливлюють зникнення уявлень – це триває хіба що одну мить. Понад те, стандартність людського мислення означає, що людські уявлення тяжіють до одностайності у відповідях і на емпіричні, і на моральні питання, і це створює принаймні видимість об'єктивності. Філософи можуть розрізняти більш і менш адекватні уявлення, але й досі не в змозі показати, що будь-яке з них є раціональним у строгому сенсі.

Висновком цієї доктрини для політичної думки було те, що слід відкинути уявлення з раціональним підґрунтям, такі як традиційна концепція природного права або *суспільного договору*. Натомість соціальні і політичні інституції слід розуміти як знаряддя, створені у відповідь на нагальні потреби людського буття. За Юмом, люди є створіннями з обмеженою доброзичливістю, що живуть у середовищі, у якому добро навряд чи збігається з їхніми бажаннями. Хоча за своєю природою людина є суспільною істотою, вона турбується насамперед про себе, свою родину та друзів і тому вступає в протиборство з чужинцями за доступ до ресурсів. Задля забезпечення миру в суспільстві більш чи менш спонтанно виникли конвенційні закони, що забезпечують стабільність володіння власністю і дотримання угод. Юм назвав їх «законами справедливості». Їх існування – в інтересах усіх, хоча в своїх деталях угода залежить від загальних властивостей уяви, яка встановлює зв'язок, наприклад, між людиною і певним матеріальним благом. Отже, справедливість і власність є штучними встановленнями, оскільки вони залежать від певної домовленості, але водночас вони виростають із самої людської природи.

Влада є обов'язковою, оскільки люди часто бувають надто короткозорими для того, щоб усвідомити, що їхні інтереси задовольняються якнайповніше за умови суворого дотримання законів справедливості. Влада створюється не шляхом прийняття виваженого рішення, а швидше завдяки усвідомленню людьми того, що їм вигідно підтримувати верховну владу, яка б дієво запроваджувала закони в життя, – наприклад, військового головнокомандувача (таким чином, суспільний договір, змальований Гоббсом, Локком та іншими, був і неправдоподібним в історичному плані, і непотрібним для обґрунтування васальної залежності у філософському плані). З приводу того, хто має бути наділений владними повноваженнями в усталеному державному ладі, Юм знову поклався на уяву як на джерело конвенційних законів.

Юмова теорія суспільного ладу від початку була теорією функцій державця; він менше переймався тим, хто має моральне право правити, ніж тим, хто зміг би правити справедливо і спромігся б здобути прихильність народу. Одного разу він написав так: «Усі форми правління починаючи від французької монархії і закінчуючи найвільнішою демократією швейцарських кантонів я вважаю однаково законними, якщо вони встановлені традиціями й авторитетом» («New letters», p. 81). Це не означає, що він не мав своїх уподобань стосовно певної форми правління; скоріше він гадав, що жодну форму в її чистому вигляді не можна захищати виходячи з якогось абстрактного принципу, а слід брати до уваги конкретні обставини.

Уподобання Юма окреслюються більш чітко в «Історії Англії», де він описує поступове формування «постійної» форми правління починаючи від «варварства» англосаксонських і норманських часів – влади, що діє відповідно до загальних і єдиних законів. Така форма правління і була найбільш привабливою для нього. Юм був дуже обережним у вирішенні питання про те, чи краща монархія на французький лад за «вільний», тобто мішаний, устрій Англії. У своїх творах він досліджував наслідки обох систем: вільна форма правління заохочує торгівлю, але схиляє до укладання оборудок та ухилення від свого громадянського обов'язку; вільна форма правління дає своїм суб'єктам більше свободи, але водночас перед державцями постає більша небезпека втратити свої владні повноваження і таке інше. Там, де існує постійна форма правління будь-якого типу, вибір суспільного устрою зроблено остаточно, отже, перевагу слід віддати чинній формі правління – такою була головна думка Юма з цього приводу.

Іноді на нього вішали ярлик торі, але єдиною підставою для цього є той факт, що Юм критикував догми вігів, такі як вихідний договір, й у своїй «Історії» створив відносно привабливий образ ранніх Стюартів. До речі, він свідомо уникав міжпартійних суперечок, відстоюючи поміркованість у всьому і намагаючись переконати і торі, і вігів облишити історичні догми, які майже не мали стосунку до тогочасного політичного

устрою. Зокрема він хотів вилікувати своїх земляків-шотландців від їхніх рудиментарних якобитських схильностей. Як ми вже бачили, його політичні уподобання були вкрай консервативними, але це був консерватизм, породжуваний скоріше скептицизмом, аніж не абстрактним принципом. Він захищав олігархічну політичну систему, установлену в Англії не тому, що та втілювала в життя божественну мету чи була санкціонована укладеним колись договором, а тому, що вона була доволі ефективною і здобула прихильність народу, тож доводи раціоналістів на користь змін можна було спростувати у філософському плані.

Юм написав чимало розвідок на економічні теми, деякі з них провіщали ті ідеї, які пізніше були більш повно розвинуті Адамом Смітом та класичними економістами. Він схвалював зростання торгівлі й обстоював політику, спрямовану на розвиток вільної торгівлі та скасування монополій, яка сприяла цьому. Однак його не варто вважати прихильником невтримного розвитку капіталізму, оскільки він жив у суспільстві, де панівним і в соціальному, і в політичному смислі все ще залишався інтерес до землі, і він сприймав цей стан справ байдуже. Він прагнув до суспільства, у якому б гармонійно співіснували землеробство та торгівля, де комерційна діяльність забезпечувала б динамізм та економічне зростання, земля – соціальну стабільність та виваженість управління. Чесноти, перед якими він схилявся, – це були не «протестантські» чесноти, такі як працелюбність, аскетизм, самодисципліна і таке інше, а швидше такі риси, як гарні манери, постійність у дружбі, гідність, дотепність та красномовство – якості, які б забезпечили людині гідне місце в динамічному, але переважно аристократичному суспільстві часів Юма.

Напученням Юма майбутній політичній думці стала теорія, вибудувана на цілковито світських засадах, згідно з якою про соціальні та політичні інституції слід судити за результатами їхньої діяльності та їх відповідністю «природним» людським підходам і почуттям. *Бентам* казав, що, читаючи «Трактат...», він «відчув, що з очей спала полуда». Але справжні послідовники Юма були меншою мірою раціоналістами-утилітаристами, ніж дослідники, що вивчали людську природу й історичний розвиток суспільства, як Адам Сміт та його однодумці доби *шотландського Просвітництва*.

DLM

Література

†Forbes, D.: *Hume's Philosophical Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Hume, *D.: A Treatise of Human Nature,* ed. L.A. Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978,

Hume, *D.*: *Essays Moral, Political, and Literary,* ed. E. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.

Hume, *D.*: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* ed. L.A. Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hume, *D.*: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688,* ed. W.B. Todd. Indianapolis: Liberty Classics, 1983–5.

Hume, D.: *New Letters of David Hume,* ed. R. Klibansky and E.G. Mossner. Oxford: Clarendon Press, 1954.

†Mackie, J.L.: *Hume's Moral Theory.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

†Miller, D.: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Mossner, E.G.: *The Life of David Hume.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Whelan, F.G.: *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Я

ЯКОБИНСТВО. Термін походить від якобинців – революційної групи, яка під проводом Робесп'єра встановила в 1793–1794 роках у Франції царство терору. В більш широкому розумінні це твердження про те, що волю народу може виражати невелика елітарна група, яка діє від його імені, але формально не підзвітна йому. В цьому сенсі слово вживають – зазвичай із негативним забарвленням – у зв'язку з концепціями та діяльністю пізніших груп та окремих діячів, таких як *Бланкі* і *Ленін*.

DLM

Список авторів

AA – Aziz Al-Azmeh (Азиз аль-Азмех, Ексетерський університет)
AAB – Anthony Brewer (Ентоні Бревер, Бристольський університет)
AB – Antony Black (Ентоні Блек, Університет Данді)
ABr – Alison Brown (Алісон Браун, Королівський новий коледж Голлоувея та Бедфорда, Лондонський університет)
AC – Alan Cawson (Алан Каусон, Сассекський університет)
AFC – April Carter (Ейприл Картер, Бербері, Оуксон)
AG – Alan Gewirth (Алан Гевірт, Чиказький університет)
AGu – Amy Gutmann (Емі Гутменн, Принстонський університет)
AH – Arnold Heertje (Арнольд Гіртце, Амстердамський університет)
AHG – Alan G. Goldman (Алан Голдмен, Майамський університет)
AIR – Alan Ritter (Алан Риттер, Триніті-коледж, Гартфорд, Коннектикут)
AJD – Alfonso J. Damico (Альфонсо Дж. Деміко, Флоридський університет)
ALLeQ – A. Laurence Le Quesne (А. Лоуренс Ле Кене, Шрусбері)
APW – Albert Weale (Альберт В'єйль, Східноанглійський університет)
AR – Alan Ryan (Алан Райан, Принстонський університет)
AWR – Andrew Reeve (Ендрю Рив, Ворвікський університет)
AWW – Anthony Wright (Ентоні Райт, Бірмінгемський університет)

BCP – Bhikhu C. Parekh (Бхіку Парек, Університет Галле)
BG – Barbara Goodwin (Барбара Гудвін, Брунельський університет)
BGT – Barbara Taylor (Барбара Тейлор)
BK – Baruch Knei-Paz (Барух Кней-Пац, Єрусалимський університет юдаїки)
BRB – Benjamin R. Barber (Бенджамін Р. Барбер, Університет Рутгерса)
BW – Beryl Williams (Берил Вільямс, Сассекський університет)

CJN – Cary J. Nederman (Кері Дж. Недермен, Кентерберійський університет, Нова Зеландія)
CTH – Christopher Harvie (Кристофер Гарві, Тюбінгенський університет)

DB – Brian Barry (Брайан Баррі, Лондонська школа економіки)
DE – Daniel Eilon (Деніел Ейлон, Ворвікський університет)
DG – David Gordon (Девід Гордон, Інститут гуманітарних досліджень, Менло-Парк, Каліфорнія)
DHC – Diana Coole (Дайана Кул, Лідсський університет)
DJM – Don Markwell (Дон Марквелл, Мертонський коледж, Оксфорд)
DK – David Kettler (Девід Кеттлер, Трентський університет, Онтаріо)
DLM – David Miller (Девід Міллер, Наффілдський коледж, Оксфорд)
DLS – David Lewis Shaetfer (Девід Льюїс Шефтер, Коледж Святого Хреста, Массачусетс)
DNW – Donald Winch (Дональд Вінч, Сассекський університет)
DP – David Parker (Девід Паркер, Лідсський університет)
DPR – David Paul Rebovich (Девід Пол Ребович, Коледж Рейдера, Нью-Джерсі)
DTMcL – David McLellan (Девід Маклеллан, Кентський університет у Кентербері)

EF-G – Elisabeth Fox-Genovese (Елізабет Фокс-Дженовезе, Університет Еморі)
EK – Eugene Kamenka (Євген Каменка, Національний університет Австралії)

FHP – Hanna Fenishel Pitkin (Ханна Фенішель Піткін, Каліфорнійсьський університет, Берклі)
FR – F. Rosen (Ф. Роузен, Лондонський університетський коледж)

GCD – Graham Duncan (Грехем Дункан, Нью-Кастльська політехніка)
GJS – Gordon J. Schochet (Гордон Шохет, Університет Рутгерса)
GM – Geoffrey Marshall (Джеффрі Маршалл, Королівський коледж, Оксфорд)

GP – Geraint Parry (Джерейнт Перрі, Манчестерський університет)
GS – Garrett W. Sheldon (Гаррет В. Шелдон, Вірджинський університет)
GWS – G. W. Smith (Дж. В. Сміт, Ланкастерський університет)

HMH – Harro Höpfl (Гарро Гепфль, Ланкастерський університет)
HS – Hillel Steiner (Хіллель Стейнер, Манчестерський університет)

IK – Isaac Kramnik (Ісаак Крамник, Корнелльський університет)
ILG – Irene L. Gendzier (Айрин Л. Гендзієр, Бостонський університет)
IWH-M – Iain Hampsher-Monk (Айан Гампшер-Монк, Ексетерський університет)

JAG – Jack A. Goldstone (Джек Голдстоун, Північно-західний університет, Іллінойс)
JAH – John A. Hall (Джон Голл, Університет Мак-Гілла)
JB – Jonathan Barnes (Джонатан Барнс, Балліольський коледж, Оксфорд)
JBE – Jean Bethke Elshtain (Джин Бетке Ельштайн, Університет Вандербільта)
JBK – Jerome B. King (Джером Б. Кінг, Массачусетський університет)
JC – Janet Coleman (Дженет Коулмен, Лондонська школа економіки)
JCR – John C. Robertson (Джон Робертсон, Коледж Святого Гуго, Оксфорд)
JEA – Julia Annas (Джулія Еннас, Аризонський університет)
JESH – Jack E. C. Hayward (Джек Гейвард, Університет Галле)
JGG – John G. Gunnell (Джон Гуннелл, Нью-Йоркський державний університет в Олбані)
JH – Joseph Hamburger (Джозеф Гамбургер, Єльський університет)
JHB – J. H. Burns (Дж. Бернс, Лондонський університетський коледж)
JJW – Jeremy Waldron (Джеремі Волдрон, Каліфорнійський університет, Берклі)
JL – Jack Lively (Джек Лівлі, Ворвікський університет)
JLS – John Stanley (Джон Стенлі, Каліфорнійський університет, Ріверсайд)
JPH – John Horton (Джон Гортон, Йоркський університет)
JS – Jeremy Shearmur (Джеремі Шіармур, Університет Джорджа Мейсона)
JSC – James Cotton (Джеймс Коттон, Національний університет Австралії)
JT – James Tully (Джеймс Туллі, Університет Мак-Гілла)
JTJ – James Turner Johnson (Джеймс Тернер Джонсон, Університет Рутгерса)
JVF – Joseph V. Femia (Джозеф В. Фемія, Ліверпульський університет)
JWB – J. Burrow (Дж. Берроу, Сассекський університет)

JZ – John Zvesper (Джон Звеспер, Східноанглійський університет)

KM – Keith Middlemas (Кейт Міддлмес, Сассекський університет)
KT – Keith Taylor (Кейт Тейлор, Політехніка Ковентрі)

LAS – L. A. Siedentop (Л. Сидентоп, Кебльський коледж, Оксфорд)
LP – Leon Pompa (Леон Помпа, Бірмінгемський університет)
LTS – Lyman Tower Sargent (Лаймен Тауер Сарджент, Міссурійський університет Св. Людовіка)

MC – Maurice Cranston (Морис Кренстон, Лондонська школа економіки)
MD – Mark Davie (Марк Деві, Ексетерський університет)
MEC – Margaret Canovan (Маргарет Кенован, Кільський університет)
MGF – Murray Forsyth (Мюррей Форсайт, Лейчестерський університет)
MHC – Michael H. Crawford (Майкл Кроуфорд, Лондонський університетський коледж)
MHW – Markus H. Wörner (Маркус Вернер, Університет Голвея)
MIF – Moses Finley (Мозес Фінлі)
MP – Mark Philip (Марк Філіп, Оріельський коледж, Оксфорд)
MR – Melvin Richter (Мелвін Рихтер, Нью-Йоркський міський університет)
MS – Morton Schoolman (Мортон Скулмен, Нью-Йоркський державний університет в Алабамі)
MSF – Michael S. Freeden (Майкл С. Фриден, Менсфільдський коледж, Оксфорд)

NG – Norman Geras (Норман Джерас, Манчестерський університет)
NH – Neil Harding (Нейл Гардінг, Університетський коледж Свонсі)
NLR – Nancy L. Rosenblum (Ненсі Л. Розенблюм, Університет Брауна)
NMacC – Neil Mac Cormick (Нейл Мак-Кормік, Единбурзький університет)
NML – Nicola Lacey (Нікола Лекей, Новий коледж, Оксфорд)
NO'S – Noel O'Sullivan (Ноель О'Салліван, Університет Галле)

PDA – Peter D. Anthony (Петер Д. Ентоні, коледж при Кардиффському університеті)
PGS – Peter G. Stein (Пітер Стейн, Королівський коледж, Кембридж)
PH – Peter Halfpenny (Пітер Галфпенні, Манчестерський університет)
PJ – Peter Jones (Пітер Джонс, Нью-Кастльський університет під Тайном)
PK – Preston King (Престон Кінг, Ланкастерський університет)

PR – Patrick Riley (Патрик Райлі, Віскодсинський університет)
RRE – Robert Eccleshall (Роберт Еккльшелл, Королівський університет Белфаста)

RAS – R. Andrew Sharp (Р. Ендрю Шарп, Оклендський університет)
RB – Rodney Barker (Родні Баркер, Лондонська школа економіки)
RBF – Richard B. Friedman (Ричард Б. Фридмен, Нью-Йоркський державний університет у Буффало)
RDM – Roger D. Masters (Роджер Д. Мастерс, Дартмутський коледж, Нью-Гемпшир)
RFT – Richard Tuck (Ричард Так, Коледж Ісуса, Кембридж)
RG – Ruth Gavison (Рут Гевісон, Єрусалимський університет юдаїки)
RGF – R. G. Frey (Р. Фрей, Державний університет Боулінг Грін, Огайо)
RJMcS – Robert J. McShea (Роберт Мак-Шіей, Бостонський університет)
RN – Robert Nisbet (Роберт Нісбет, Колумбійський університет)
RNH – Roger Hausheer (Роджер Гаушир, Бредфордський університет)
RP – Raymond Plant (Реймонд Плант, Саутгемптонський університет)
RPB – Rishard Bellamy (Ричард Белламі, Единбурзький університет)
RRM-G – Robin Milner-Gulland (Робін Мільнер-Гулленд, Сассекський університет)
RSB – Ronald Beiner (Рональд Бейнер, Торонтський університет)
RWD – R. W. Davies (Р. В. Девіс, Бірмінгемський університет)
SA – Shlomo Avineri (Шломо Авінері, Єрусалимський університет юдаїки)
SKW – Stephen K. White (Стівен К. Вайт, Вірджинський політехнічний інститут і державний університет)
SL – Steven Lukes (Стівен Лакс, Європейський університетський інститут, Флоренція)
SLJ – S. L. Jenkison (С. Л. Дженкінсон, Політехніка Північного Лондона)

TAH – Thomas A. Horne (Томас Горн, Університет Тульса)
TB – Terence Ball (Теренс Болл, Міннесотський університет)
TBS – Tracy B. Strong (Трейсі Б. Стронг, Каліфорнійський університет, Сан-Дієго)
TC – Terrell Carver (Террелл Карвер, Бристольський університет)
TLP – Thomas L. Pangle (Томас Л. Пенгль, Торонтський університет)

UV – Ursula Vögel (Урсула Фогель, Манчестерський університет)

WCMcW – Wilson C. McWilliams (Вільсон Мак-Вільямс, Університет Рутгерса)
WEC – William E. Connolly (Вільям Коннoллі, Університет Джона Гопкінса)
WO – William Outhwaite (Вільям Оутвейт, Сассекський університет)

XXS – Zeev Sternhell (Зеєв Штернгель, Єрусалимський університет юдаїки)

Покажчик

Номери сторінок, на яких міститься основна інформація про предмет, виділені жирним шрифтом.

Видавництво «Дух і Літера»

Пропонує твори гуманітарної класики

С.С. Аверинцев

Софія–Логос. Словник. — К., 1999. — 464 с.

Основи християнської культури у вигляді енциклопедичного словника — вагома альтернатива «брехні в алфавітному порядку», що донедавна виповнювала радянські енциклопедії. Словник С.С.Аверинцева дарує читачеві універсальний звід знань від А до Я і водночас осмислений, особистий вибір між вузьким шляхом «отця віри» Авраама та битим шляхом постатеїстичного «язичництва». Високо поціновані спеціалістами статті — окраса «Філософської енциклопедії» (5 т.), «Короткої літературної енциклопедії» (7 т.), «Міфів народів світу» (2 т.), «Християнства» (3 т.) тощо — вперше зібрані разом у цій книзі. Синтез *словника Аверинцева* виявляє ті властивості його складових, які раніше тонули у розривах загального контексту, ізольовані одна від одної непроглядним мороком ідеології. Незабутні зустрічі: серед темряви напівправд у океані напівзнань розкидані в усіх усюдах статті Майстра завжди поставали як високі та надійні острови особливої гірської породи, кришталево ясного мислення. Вбираючи тепер ці «острови» єдиним поглядом, ми читаємо на мапі доби: *Архіпелаг Аверинцева.*

Проти хаосу в головах і підручниках книга Аверинцева нагадує про непохитну систему цінностей, про «Непорушну Стіну» — Оранту. Вчителеві й учневі тут подаровано всі три значення слова СОФІЯ: майстерність — знання — мудрість.

Христос Яннарас

Варіації на тему Пісні Пісень. / Пер. з грецької / — К., 1999 — 128 с.

Христос Яннарас, який народився в 1935 року в Афінах, — найвизначніший сучасний грецький філософ і богослов, професор філософії Афінської вищої школи політичних наук, автор магістральних курсів лекцій в університетах Женеви і Парижа. Суто еллінська краса й сила «логосу» Х. Яннараса одностайно визнані німецькими, англійськими й французькими перекладачами його книжок «Особистість і ерос», «Свобода моралі», «Про відсутність і непізнаність Бога», «Метафізика тіла», «Криза пророцтва», «Істина і єдність Церкви», «Розділи з політичної теології», «Привілей відчаю», «Нерозривна філософія» і, нарешті, «Варіації на тему Пісні Пісень».

У «Варіаціях на тему Пісні Пісень» ключова тема філософії Яннараса — тема Еросу — виплескується за межі класичних категорій і підноситься до рівня музики і поезії.

Еманюель Левінас

Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого. /Пер. з фр./ — К., 1999 — 312 с.

«Сучасний Сократ, який у прискіпливім, невідступнім діалогізуванні висвітлює світи повсякденного життя» — так вітав Еманюеля Левінаса американський ареопаг на церемонії присвоєння йому звання професора honoris causa, що відбулася 1970 року в Чиказькім університеті Лойоли. В Європі, Америці, Азії слава філософа, який більш ніж відчутно поглибив категорії етики, приходить до Левінаса після публікації його трактату «Тотальність і нескінченність» (1961). Наріжні теми й тези зрілого майстра зібрано у його підсумковій книжці «Між нами. Дослідження думки-про-іншого» (1991). Етика любові й відповідальности, роль філософії у житті суспільства, переосмислення прав людини, розкриття першоелементів людських взаємин на перехрестях життя і смерті, миру й війн XX сторіччя, відкриття по той бік насильницького підгрунтя ідеологій та «дикунства» буття — можливості незнищенного Обличчя іншого ... «Книгою книг», ключем до справдешніх глибин духу нашого сучасника назвуть критики книгу «Між нами».

Поль Рікер

Навколо політики. /Пер. з фр./ — К., 1995 — 334 с.

Збірник політичних творів Поля Рікера (нар. 1913 р.), провідного філософа сучасної Європи, фундатора феноменологічної герменевтики, включає в себе праці, написані впродовж 1949–1991 рр., присвячені найважливішим питанням сучасної політики, філософії, права та етики.

Для фахівців і широкого кола читачів, які цікавляться сучасною західною філософською думкою.

Поль Рікер

Сам як інший. /Пер. з фр./ — К., 2000 — 500 с.

Одна з найважливіших книг з фундаментальних питань етики та ідентичності видатного сучасного французького філософа.

Сімона Вейль

Укорінення. Лист до кліріка. /Пер. з фр./ — К., 1998 — 300 с.

Вибрані роботи Сімони Вейль (1909-1943), видатного французького мислителя, включає в себе праці, присвячені питанням філософії, релігії, етики, політики та права.

Укорінення — це, можливо, найважливіша та найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче визначити. Людина має коріння через реальну, активну, природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього. Ця участь природна — тобто вона зумовлена автоматично місцем, народженням, професією, оточенням. Кожна людина відчуває потребу у множинності коренів. Вона потребує сприйняття всієї сукупності морального, інтелектуального, духовного життя через посередництво тих кіл, у які вона входить. Взаємний вплив найрізноманітніших кіл необхідний не менше, ніж укорінення у природному оточенні.

Альбер Камю називав Сімону Вейль єдиним правдолюбцем сучасності. Андре Жід стверджував: «Сімона Вейль — найбільш духовний письменник XX століття». Реймон Арон, відмовляючись від звичного скепсису, приєднався до інтуїції Т.С.Еліота про те, що геніальність цієї жінки споріднена з геніальністю святих. Обережні європейці сьогодні без побоювань публікують академічні праці з назвами, як от «Чарівна Сімона Вейль».

Про сприйняття її думок «Іншою Європою» — зокрема, в Польщі про Сімону Вейль як про орієнтир нової солідарності з 60-х років аж до Нобелевської лекції говорить Чеслав Мілош — настав час замислитися і нам.

Френсіс Дворнік

Слов'яни в європейській історії та цивілізації. /Пер. з англ./ — К., 2000. — 532 с.

Фундаментальна праця відомого діяча католицької церкви і чеського історика, який багато років працював у наукових інституціях Європи та Америки, присвячена основним подіям і явищам в історії та культурі слов'янських народів, які розглядаються як органічне ціле, протягом найскладнішого періоду в історії Центральної та Східної Європи з XIII до XVIII ст. Детально розглянуто політичні та релігійні чинники в минулому слов'янства, культурні імпульси, що надходили до них з візантійського Сходу та латинського Заходу.

Книга покликана сприяти з'ясуванню внеску слов'ян у політичний та культурний розвиток світу, реального історичного сенсу «слов'янської єдності» і водночас розумінню історії слов'ян як частини історії Європи загалом. Вона досі залишається одним з основних посібників, на яких виховуються численні покоління західних славістів.

Книгу адресовано студентам і викладачам вузів гуманітарних напрямків освіти, науковим працівникам, а також усім читачам, кого цікавить роль і місце слов'ян в історії європейської цивілізації.

Шарль Журне

Христианские требования в политике. /Пер. з фр./ — К., 1998 — 495 с.

Сборник произведений Шарля Журне (1891–1975), выдающегося мыслителя современности, включает работы, написанные с 1935 по 1945 годы и посвященные важнейшим проблемам современной истории, религии, политики, философии.

Для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся современной европейской мыслью.

Патрик де Лобье

Социологическая альтернатива: Аристотель – Маркс. /Пер. с фр./ — К., 1998 — 152 с.

Работа Патрика де Лобье, известного швейцарского мыслителя, является блестящим анализом основ социологии. Она может быть отнесена к редкой разновидности высокоинтеллектуальных бестселлеров,поскольку в короткий срок выдержала уже четыре издания по-французски, переведена на итальянский и испанский.

Для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся современной европейской мыслью.

Жан-Жак Руссо

Политические сочинения: Трактаты. /Пер. с фр./ — К., 2000 — 344 с.

В издание вошли ключевые социально-политические сочинения Жан-Жака Руссо: «Об общественном договоре», «Суждение о вечном Мире», «О происхождении и основаниях неравенства между людьми». Эти работы выдвинули в центр общественной европейской мысли проблемы войны и мира в Европе, раздора и договора в государстве, неравенства и равенства в обществе, личной и «гражданской» религии, жизни и смерти политических организмов, границ власти, силы и права. В XX веке «острота идейных споров в связи с кругом проблем, поднятых Руссо, не ослабла» (Ю.М.Лотман).

Рекомендуется студентам, аспирантам, преподавателям, всем интересующимся проблемами европейской мысли.

Мишель Фуко

История сексуальности-III: Забота о себе. /Пер. с фр./ — К.–М., 1998 — 288 с.

«История сексуальности» М. Фуко (1926–1984), крупнейшего французского философа, культуролога и историка науки, – цикл исследований, посвященных генеалогии этики и анализу различного рода «техник себя» в древности, в Средние века и в Новое время, а также вопросу об основаниях христианской точки зрения на проблемы личности, пола и сексуальности. В «Заботе о себе» (1984) — автор описывает эволюцию сексуальной морали и модификации разнообразных практик, с помощью которых индивидуум конституирует себя как такового (медицинские режимы, супружеские узы, гетеро- и гомосексуальные отношения и т. д.), рассматривая сочинения греческих и римских авторов (философов, риторов, медиков, литераторов, снотолкователей и проч.) первых веков нашей эры, в т. ч. «Наставления супругам» и «Диалог о любви» Плутарха, «Беседы» Эпиктета, «Письма к Луцилию» и «О гневе» Сенеки, «Письма»

Плиния Мл., «Размышления» Марка Аврелия, «Сонник» Артемидора, «Две любви» Лукиана, «О назначении частей человеческого тела» и «О пораженных местах» Галена, «О медицине» Цельса, «О женских болезнях» Сорана, трактаты позднеэллинистических врачей из сборника Орибасия и т.д. К книге прилагаются аннотированный указатель цитированных произведений и библиография сочинений Фуко.

Книга рассчитана на философов, культурологов, историков, а также на всех читателей, интересующихся проблемами истории европейской цивилизации.

Андре Глюксман

Одинадцята заповідь. /Пер. з фр./ — К., 1994 — 288 с.

У книзі «Одинадцята заповідь», вперше пропонованій українському читачеві, відомий французький філософ Андре Глюксман (нар. 1937 р.) аналізує різновиди утопічної свідомості XX століття (до яких він застосовує узагальнюючу характеристику інтегризму) і жахливі наслідки панування інтегристського світогляду, народженого в академічному середовищі університетських кіл Європи. Формулюючи основи парадоксальної трагічної етики, автор розглядає її як єдиний надійний засіб внутрішнього протистояння будь-якій ідеологічній отруті.

Жак Дерріда

Позиції. /Пер. з фр./ — К.: Дух і Літера, 1994 — 160 с.

У книзі «Позиції» французького філософа, одного з найяскравіших виразників постструктуралізму Жака Дерріда (нар. 1930) у формі інтерв'ю витлумачуються основні ідеї вченого. Головними об'єктами його критичного розгляду є тексти західноєвропейської метафізики з притаманними для неї, на думку Дерріда, «онто-тео-телео-фало-фоно-логоцентризмом», що грунтується на розумінні буття як присутності. Умови подолання метафізики він вбачає у такому засобі філософської праці як деконструкція.

Жан-П'єр Вернан

Смерть в очах. /Пер. з фр./ — К., 1993 — 84 с.

Пропонована вперше українському читачеві книга «Смерть в очах» відомого французького етнографа та знавця античної міфології Жана-П'єра Вернана (нар. 1914) є цікавою спробою витлумачення відомого феномену «візуалізації», притаманного античній культурі, на матеріалі міфу про Персея та Медузу Горгону.

Ельчанинов Александр, священник

Записи. /12-е издание, дополненное/ — К., 1999 — 206 с.

«Эта книга в области духовной литературы не имеет себе равных: такая малообъемная, но действительно «томов премногих тяжелее», такая непреднамеренная, составленная посмертно из разрозненных записей и писем, и вместе с тем поразительно законченная, насквозь духовая, но не заоблачная, а практически насущная, восходящая к древней, традиционной, суровой мудрости, но такая новая, современная, написанная языком ясным, невесомо прозрачным...» (Н.Струве)

Пьер Грипари

Парижские сказки. /Пер. с фр./ — К., 2000 — 144 с.

Эта книжка французского сказочника Пьера Грипари любима как детьми, так и взрослыми.Читателей ожидает увлекательное путешествие в мир королей и волшебниц, домовых и невидимок, летающих городков и крохотных жуков.

Balzac

Eugenie Grandet. — К., 1995 — 208 с.

Le Pere Goriot. — К., 1995 — 264 с.

Відомі книги видатного французського письменника Оноре де Бальзака «Евгенія Гранде» та «Батько Горіо» видані мовою оригиналу.

Анрі Бергсон

Сміх. /Пер. з фр./ — К., 1994 — 168 с.

Вперше до рук українського читача потрапляє переклад книги видатного філософа XX століття Анрі Бергсона (1859–1941), лауреата Нобелівської премії з літератури (1927). «Сміх» є найкращим проводирем до філософського світу Бергсона. Що викликає сміх? Підміна живого — механічним, людини — лялькою, суспільства — маріонетками, влади — політичними гримасами. Теорія сміху Бергсона поглиблює його вчення про час, тривалість та пам'ять.

Франсуа Моріак

У що я вірю. /Пер. з фр./ — К., 1993 — 132 с.

Видатний французький письменник, лауреат Нобелівської премії Франсуа Моріак (1885–1970) упродовж свого тривалого життя був глибоко відданий християнським переконанням. У його творчій спадщині поряд з романами, поезіями, драмами, чимало книг релігійної тематики.

Написаний 1962 року нарис «У що я вірю» є своєрідним духовним заповітом письменника-католика, у якому особисте світосприйняття сягає загальнолюдської значущості.

Василь Стус

Вечір. Зламана віть: Вибране. — К., 1999 — 384 с.

Увазі читача пропонується книга, яка значною мірою може претендувати на роль компендіуму творчості видатного українського поета Василя Стуса. До неї ввійшли вибрані твори — вірші з ранніх збірок («Круговерть», «Зимові дерева» та «Веселий цвинтар»), «Палімпсести» (Магаданська версія), та інші твори цього періоду, вибране листування та нотатки «З таборового зошита». Магаданська версія збірки «Палімпсести» в повному обсязі друкується вперше.

Гелий Снегирев

Роман-донос. — К., 2000 — 504 с.

«Роман-донос» Гелия Снегирева — книга уникальная не только по жанру (документальный роман); ей была уготована трагическая судьба: не попасть в руки искреннего, вдумчивого читателя, но послужить «вещдоком» преступления своего автора против существующего социального строя. Эта книга написана кровью — автор расплатился за нее собственной жизнью.

Имя писателя — новеллиста, публициста, театрального актера, журналиста, «киношника» громко прозвучало во всем мире (у себя на родине — боязливым шёпотом) во второй половине 70-х — после его беспрецедентных по своей отчаянной смелости и обличительной силе выступлений против советской власти. Опричники режима оперативно расправились с диссидентом, «под медицинской пыткой» вырвав у него отречение от антисоветских убеждений, и — умирающего — отпустили на свободу. Писатель принял мученическую смерть за правду, а имя его — забылось. Но осталась, чудом уцелела в спецархивах охранки его блестящая проза. И эта проза сегодня, спустя четверть века, звучит в полный голос: оставаясь удивительным литературным памятником, она ничуть не утратила своей актуальности для нынешних и будущих поколений.

Алексис де Токвиль

Старый Порядок и Революция. /Пер. с фр./ — К., 2000 — 300 с.

Алексис де Токвиль и его гениальная книга «Старый Порядок и Революция» после падения коммунистических режимов в Восточной Европе вновь оказываются в центре дебатов. Ведущие философы и историки Франции демонстрируют сегодня актуальность и глубину ключевых идей Токвиля. Мэтр школы «Анналов», признанный диагност «иллюзий» как французской, так и русской революций Франсуа Фюре говорит о Токвиле:

«В то время как столько историков вот уже почти двести лет показывают нам Революцию, задрапированную в одежды той этохи, к тому же в ее собственной интерпретации, Токвиль, напротив, утвержлает, что периоды революций являются, по преимуществу темными периодами истории, где идеологический покров надежно скрывает от глаз самих ее действующих лиц глубинный смысл разыгрываемой драмы. В этом, без сомнения, и заключается фундаментальный вклад автора «Старого Порядка» в теорию революции».

Роман Шпорлюк

Імперія та нації. /Пер. з англ./ — К.: 2000. — 354 с.

Історія і сучасність — це звичне словосполучення набуває незвичного значення у книзі професора Гарвардського університету Романа Шпорлюка «Імперія та нації». Читач має нагоду ознайомитися як з історією важливих суспільних явищ і подій, так і з історією їхнього осмислення у працях відомого західного дослідника — і побачити, що ці історії є частиною сучасності.

Збірка містить статті, есе, огляди, присвячені історії та нагальним політичним проблемам колишніх республік Радянського Союзу, які писалися упродовж останньої чверті XX століття і призначалися західному читачеві. Імперський спадок і національні проблеми, комунізм і націоналізм, проблеми державотворення на пострадянському просторі, становлення і розпад націй, виникнення і загибель Радянського Союзу — усі ці й багато інших проблем подаються автором крізь призму історичного досвіду становлення, розвитку і взаємодії східноєвропейських націй і держав, передусім України, Росії, Польщі та Білорусі.

Книгу адресовано суспільствознавцям: викладачам, дослідникам, студентам, а також усім, хто цікавиться новітньою історією Східної Європи.

Томас Гоббс

Левіафан. /пер. з англ./ — К.: Дух і Літера, 2000 — 560с.

«Левіафан» Томаса Гоббса вважається найбільш значною працею з політичної філософії, що написана англійською мовою, і, безперечно, входить до «золотого фонду» європейської філософської думки Нового часу.

Впродовж трьох століть ця книга залишається предметом палких суперечок, інколи навіть обурень; все це, зрештою, лише сприяє з'ясуванню її справжньої величі.

Дискусійний, провокативний характер думок Гоббса налаштовує на плідний діалог, різнобічне обговорення принципових проблем ролі держав в історії народів, що й сьогодні стоять на порядку денному.

Ця книга — перший український переклад «Левіафана» Гоббса з доданням біографічного та довідкового матеріалу за сучасним кембріджським виданням цього твору. Для широкого кола читачів, які цікавляться історією філософії, політичної думки та етики.

Часопис «Дух і Літера»

«Дух і Літера» є першим українським міждисциплінарним періодичним виданням в сфері наук про людину. Принаймні половина авторів часопису — провідні іноземні науковці. «Дух і Літера» є часописом суспільної та гуманітарної думки сучасних інтелектуалів, які працюють в рамках європейської традиції видання журналів філософської та історичної публіцистики. «Дух і Літера» є трибуною науковців, які не є політично заангажовані, і своїми текстами виводять думку на ширші культурно-історичні обрії.

Плануються до друку у 2000–2001 р.:

- ✓ **Ханна Арендт «Джерела тоталітаризму»**
- ✓ **Ханна Арендт «Між минулим і майбутнім»**
- ✓ **Кліфорд Гірц «Інтерпретація культур»**
- ✓ **Валерій Марченко «З неопублікованого»**
- ✓ **Костянтин Сігов «Європейський палімпсест»**
- ✓ **Поль Рікер «Про справедливість»**
- ✓ **Чарлз Тейлор «Етика автентичності»**
- ✓ **Сергей Аверинцев «Стихи духовные»**
- ✓ **Елісдеа Макінтайр «За чеснотою»**
- ✓ **нові числа часопису «Дух і Літера»**

http://www.duh-i-litera.8m.com

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

04070, м. Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний Університет «Києво-Могилянська Академія»
корпус 4, кім. 210
Видавництво «Дух і Літера»

Тел.: (044) 416–60–20
Факс: (044) 213–91–49
e-mail: **franc@roller.ukma.kiev.ua**

Надаємо послуги «Книга–поштою»

Оксфордська *«Енциклопедія політичної думки»* одна з найавторитетніших і найпопулярніших енциклопедій сучасності. У ній висвітлено політичну історію та теорію людської цивілізації від Сократа до Сімони Вейль.

У 350 статтях, написаних міжнародною командою науковців у складі 120 фахівців, окреслено і проаналізовано ключові поняття політичної думки. Основні ідеології розглянуто у зв'язку як з історичним контекстом, так і з сучасною політикою.

Всі статті забезпечено перехресними посиланнями і введено до покажчика.

Видання розраховане не лише на відповідних фахівців, а і на широкі кола читачів, яким у прагненні до осмислення політичних процесів доводиться звертатися до якнайширшого світоглядного контексту.

«Прекрасне як для одного зручного для роботи тому охоплення предмета».

«Reference Books Bulletin»

«Не знаю жодної довідкової книги, яку було б легше і приємніше читати».

Томас Д'Евелін, «Christian Science Monitor»

«Достовірна і глибока наукова праця».

«The Good Book Guide»

На обкладинці: «*Справедливість*».
Деталь фрески Амброзіо Лоренцетті «Алегорія доброго правління» (1337–1339) в Палаці Публіко, Сієна (Італія).